Archives de sciences sociales des religions

116 (octobre - décembre 2001)
Varia

Françoise Champion

La Laïcité n’est plus ce qu’elle était

Avertissement
Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.
Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.
Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique
Françoise Champion, « La Laïcité n’est plus ce qu’elle était », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 116 | octobre - décembre 2001, mis en ligne le 22 novembre 2005, consulté le 14 octobre 2012. URL : http://assr.revues.org/2775 ; DOI : 10.4000/assr.2775

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
http://assr.revues.org
http://www.revues.org

Document accessible en ligne sur : http://assr.revues.org/2775
Ce document est le fac-similé de l'édition papier.
© Archives de sciences sociales des religions

Arch. de Sc. soc. des Rel., 2001, *116* (octobre-décembre) 41-52
Françoise CHAMPION

LA LAÏCITÉ N'EST PLUS CE QU'ELLE ÉTAIT

À propos de :

BAUBÉROT (Jean), *Histoire de la laïcité française,* Paris, PUF, 2000, 127 p. (coll. « Que sais-je ? »).

BEDOUELLE (Guy), COSTA (Jean-Paul). *Les Laïcités françaises*, Paris, PUF, 1998, 266 p. (Préface de René Rémond) (coll. « Politique d'aujourd'hui »).

GAUCHET (Marcel), *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité,* Paris, Gallimard, 1988, 130 p. (coll. « Le débat »).

GAUCHET (Marcel), « Croyances religieuses, croyances politiques », *Le Débat,* mai-août 2001, n° 115, pp. 3-12.

« La laïcité est l'un des foyers d'inquiétude d'une France inquiète » (première phrase du livre de M. Gauchet) ; « Il n'est guère de sujet plus présent qui suscite plus de passions (que la laïcité) » (préface de R. Rémond au livre de G. Bedouelle et J.-P. Costa). Cette inquiétude, cette passion ont suscité une abondante production sur la laïcité. Trois ouvrages, dont deux sont parus il y a déjà quelques années, me retiennent ici. Ces trois ouvrages diffèrent entre eux tant par la forme et le projet intellectuel – « une approche de sociologie historique » pour le livre de J. Baubérot, « une contribution au débat actuel » pour le livre de G. Bedouelle et J.-P. Costa, une « réflexion » pour le livre de M. Gauchet – que par la perspective d'analyse. Chacun de ces livres mériterait une discussion particulière à partir de son point de vue spécifique. Les rassembler dans une note critique indique un choix : plutôt que le débat avec chacun d'entre eux (me priver de ce débat n'est pas allé sans quelques frustrations), j'ai opté pour leur mise en complémentarité, une complémentarité que, pour ma part, sur les questions de « sortie de la religion », de laïcité, d'autonomie et d'hétéronomie, je pratique depuis longtemps avec les pensées de M. Gauchet et de J. Baubérot.

I – Les ouvrages

1. Une contribution au débat actuel

L'idée centrale du livre de G. Bedouelle et J.-P. Costa est la suivante : ce qu'on souligne généralement au singulier, *la* laïcité (française) est en fait « polymorphe ». Polymorphe dans l'espace (un chapitre entier est consacré à « La laïcité en Alsace-Moselle »), mais surtout dans le temps. La transformation dans le temps concerne en priorité les conceptions des acteurs : en un siècle « on est passé d'une laïcité de combat à une neutralité armée, se muant en coexistence qui tend à se développer en coopération ». La laïcité de la loi et de la jurisprudence a, elle, été plus stable tout en faisant preuve de souplesse.

Les auteurs, de compétences différentes, insistent sur leur approche pluridisciplinaire : juridique, historique et théologique. G. Bedouelle, religieux dominicain et professeur d'histoire de l'Église, a rédigé la première partie de l'ouvrage, « Une histoire de la laïcité en France » et la troisième « Les religions en France et la laïcité ». J.-P. Costa, juriste, membre du Conseil d'État, a rédigé la seconde partie, « La laïcité dans la France d'aujourd'hui ». L'histoire de la laïcisation de l'école n'est pas traitée dans la première partie de l'ouvrage mais dans la seconde, cet agencement tenant manifestement au fait que J.-P. Costa, ancien directeur de cabinet d'Alain Savary, ministre de l'Éducation de 1981 à 1984, s'est plus particulièrement investi dans la question de l'école. Il donne des informations qui, si elles ne sont pas inédites, n'en sont pas moins toujours intéressantes ; il plaide pour un « Pacte scolaire durable » (p. 101) et jugeant « anachronique l'étanchéité du clivage entre les deux secteurs scolaires », il en appelle à leur collaboration. En ce qui concerne la mise en perspective historique de la question de l'école laïque (pp. 91-95), elle est essentiellement faite en termes de monopole de l'État sur l'enseignement *vs* la liberté de l'enseignement.

Non sans un clin d'œil aux deux auteurs qui accordent une grande importance aux deux ralliements catholiques à la démocratie (à la fin du XIX^{e} siècle et après la Grande guerre), je qualifierais leur point de vue de « catholicisme rallié », catholicisme désormais complètement dominant (la laïcité est « acceptée dans les mentalités », p. 15). Ce point de vue conduit à reconnaître les errements catholiques du passé tout en tenant à souligner le côté sombre du camp adverse. D'où leur insistance sur la laïcisation autoritaire de Napoléon, notamment sa « mainmise sur l'enseignement », leur insistance sur les contradictions de la loi de séparation (l'art 6 « retirant d'une main ce que l'article 4 avait accordé », p. 50) et sur le point d'achoppement qu'ont constitué les congrégations.

La dernière partie de l'ouvrage veut contribuer à « repenser la laïcité », moins ses lois, « leur contenu même », que « l'application qui en est faite ». Repenser la laïcité car, à la fois « il existe incontestablement un certain malaise et une maturation des esprits » (classiquement ils reviennent sur le « conflit larvé de l'école », le « panthéon », le « président Mitterrand », le « baptême de Clovis ») et de nouvelles questions : l'immigration, l'islam, les sectes. Ils plaident pour une collaboration « avec le concours de tous » en se situant résolument aux côtés du Cardinal Dagens qui a conclu au « caractère positif de la laïcité ».

2. La « réflexion » de Marcel Gauchet

Ces nouvelles positions catholiques, ce « renversement copernicien de la conscience religieuse » sont au fondement de l'analyse de M. Gauchet **:** il y a eu « révolution du croire ». La croyance religieuse est devenue « un produit de l'esprit humain, au service de finalités terrestres » : elle s'est mondanisée pour parler avec la langue la plus courante chez les sociologues. L'essentiel dans la perspective adoptée par M. Gauchet est que « l'hétéronomie a cessé d'avoir un sens politique tenable » (p. 75) : « nul parmi nous ne peut plus se concevoir, en tant que citoyen, commandé par l'au-delà » (p. 8). On notera le sens politique que M. Gauchet donne aux termes « hétéronomie » et « autonomie », un sens précis et restreint qui écarte les significations de type philosophique ou/et psychologique susceptibles d'obscurcir l'analyse.

Parler de société autonome comme d'une société « qui se donne sa propre loi et se propose l'autogouvernement pour idéal » ne signifie aucunement une société sans croyance mais une société qui développe au sujet d'elle-même « des croyances d'un autre ordre que la croyance religieuse » ; M. Gauchet nomme « idéologie ce nouveau type de discours et de croyance » (cf. « Croyances religieuses, croyances politiques », *Le Débat)*. Ce bouleversement fondamental s'inscrit dans le processus continué de sortie de la religion, processus qui constitue le mouvement même de la modernité qui a affecté et continue d'affecter « l'ensemble des sociétés occidentales, sous des formes diverses ». « Le mot laïcité résume la voie singulière que (ce processus) a emprunté en France » (p. 7). L'ouvrage de M. Gauchet analyse le parcours de la laïcité en s'intéressant moins à la question laïque *stricto sensu* qu'à la « mutation majeure que connaissent les idéaux et la pratique de la démocratie ». Ce qu'exprime très bien le titre du livre qui invite à l'analyse du processus d'absorption de la religion dans la démocratie tel qu'on peut le voir à l'œuvre dans le parcours de la laïcité. Celui-ci constitue pour M. Gauchet l'analyseur par excellence de la question des rapports État/société civile et, partant, de « l'entente française de la démocratie » qui a pour nom République.

Trois grandes périodes constituent le parcours de la laïcité tel que nous le retrace M. Gauchet : « la subordination absolutiste » (dont la Constitution civile du clergé apparaît « le parachèvement », p. 36) ; « la phase libérale et républicaine » qui signifie la « dissociation de la société civile et de l'État », la « pluralité sociale de la société civile au-delà de sa diversité individuelle » : cette phase commence à s'affirmer avec le « compromis du Concordat », elle se réalise pleinement avec la loi de séparation de 1905, et se poursuit jusqu'au tournant des années 1960-1970. Depuis ces années nous sommes entrés dans un troisième moment du principe de laïcité.

Ce parcours de la laïcité ne constitue pas le plan du livre. Après les chapitres historiques, plus de la moitié de l'ouvrage est consacrée à une explicitation du chapitre introductif qui pose d'emblée la principale conclusion de l'analyse du parcours : il y a aujourd'hui « une rupture dans l'histoire de France ».

M. Gauchet consacre un long premier chapitre, « Le lieu et le moment », à un certain nombre d'explications de sa perspective. On y voit à l'œuvre le travail exigeant qu'il effectue pour qualifier au plus juste les réalités qu'il veut cerner, arriver aux conceptualisations les plus rigoureuses, dégager les « logiques de types purs ». Pour la plupart, ceux-ci visent, non pas à réduire et comprendre dans la synchronie

la grande diversité des faits empiriques, mais à modéliser des moments historiques de façon à saisir « la marche de la démocratie ». C'est là un projet passionnant dont il faut saluer aussi la prise de risque qu'il implique (au moins pour le moment présent où nous n'avons pas de recul) : les différents moments d'une réalité historique toujours diverse et contradictoire se trouvent, en effet, « réduits » à une tendance dominante, et l'analyste n'a pour l'apprécier que sa seule intuition et ses référents intellectuels particuliers.

Pour M. Gauchet le « moment remarquable » où nous sommes aujourd'hui et qui constitue une rupture tient à ce qu'il correspond à un « palier de décompression » (p. 16) dans le processus de sortie de la religion. Le signe en est moins le formidable affaiblissement des Église établies que « la déroute des substituts de religion élaborés depuis le siècle dernier » (p. 18), c'est-à-dire des « religions séculières ». Celles-ci ont véritablement « implosé ».

Cette « implosion » signifie l'« émancipation par rapport au cadre initial religieux dans lequel se tenait (encore) notre entente du monde » car « notre représentation possible de la société continuait d'être marquée par le mode sacral ». Cette analyse est particulièrement bien élaborée dans le texte du *Débat* (dont sont extraites les citations précédentes). L'angle d'attaque de ce texte n'est pas la question de la laïcité ; néanmoins M. Gauchet y développe la même problématique et vise la même élucidation sur le cours de la démocratie. Il y synthétise de façon vigoureuse ce qu'il entend par « l'entente religieuse du monde » que « condense la notion d'hétéronomie » : « (la) dépendance envers l'invisible est simultanément dépendance envers le *passé. L'ordre hétéronome est foncièrement passéiste* (…). L'extériorité métaphysique radicale implique l'*antériorité* temporelle du fondement (…). La supériorité de sa source se marque dans sa *précédence* par rapport à la volonté humaine (..). C'est en ce sens que les sociétés de religion sont des sociétés de *tradition* dans un sens bien plus fort que ce que nous mettons spontanément sous ce terme. (…). Cette supériorité et cette antériorité du fondement se traduisent dans une organisation du lien collectif (…) la forme hiérarchique, diffusant l'extranéité du fondement dans le tissu entier des relations entre les êtres, sous l'aspect des dépendances et des attaches organiques du supérieur et de l'inférieur ».

Cette définition de l'hétéronomie religieuse que se donne M. Gauchet, son insistance sur les « religions séculières », signifie, on l'aura compris, que, pour lui, la sortie de la religion ne renvoie pas seulement à l'autonomisation du monde humain par rapport à l'emprise des religions constituées, mais au « processus de recomposition d'ensemble du monde humain par ré-absorption, refonte et ré-élaboration de l'altérité religieuse » (p. 14).

La sortie de la religion s'est effectuée grâce à une certaine « politique de l'autonomie ». M. Gauchet en retrace le parcours, lequel a conduit l'État républicain à « opérer sa séparation non seulement avec l'Église, mais avec la religion, dans des conditions libérales ». Cette opération n'a été possible que « moyennant l'attribution à la puissance temporelle d'un principe de suprématie à portée spirituelle » (p. 46). Le premier moment de percée de l'idée démocratique en France intervient dans les années 1750 lorsque le rappel à la subordination de l'Église « se trouve associé à une demande entièrement inédite, elle, de liberté – liberté des consciences, mais aussi liberté de la Nation ». Se met alors en place une équation qui marquera toute l'histoire de la démocratie française : « l'intime liaison de la question de la liberté personnelle avec la question de l'autorité collective, et l'attri-

bution d'un enjeu métaphysique à la question de la souveraineté » (p. 53). Rousseau dans *Le Contrat social* en donne une expression déjà achevée, nous dit M. Gauchet : « Pouvoir et liberté, loin de s'exclure mutuellement, comme dans le modèle anglais, s'accomplissent l'un par l'autre (…). Le modèle de la liberté est commandé ici par l'opposition à la « religion du prêtre » et à la sujétion qu'elle incarne. Non seulement il faut une autorité capable d'imposer la tolérance aux intolérants, mais il faut une souveraineté capable de matérialiser la puissance des hommes de se constituer eux-mêmes. La liberté des personnes ne trouve son vrai sens qu'au travers de la participation à cette suprême liberté dont la communauté politique a seule l'exercice ».

La Révolution sera amenée à ré-élaborer en actes le chemin « conduisant de la subordination politique de la religion à l'affirmation métaphysique de l'autonomie ». L'affrontement avec l'Église, qui refusait de s'accommoder de la soumission à l'État que prévoyait la Constitution civile du clergé, a été « l'un des facteurs qui ont le plus contribué à la radicalisation des esprits, en les menant du droit de la Nation à régenter le culte au pouvoir de l'humanité en corps à définir sa règle ».

Plus de la moitié de l'ouvrage, je l'ai dit, porte sur aujourd'hui où « l'intégration des religions dans la démocratie » est « consommée » et où « l'État est devenu neutre pour de bon » (p. 72). Cette neutralité « pour de bon » ne résulte pas seulement de la poursuite du travail de dissociation de la société civile et de l'État entamé depuis deux siècles. Elle tient d'abord à ce qu'aujourd'hui, la sphère publique ayant perdu sa transcendance, les croyances religieuses changent à la fois de nature et de place, dans leurs modalités privées et leur statut public.

Les religions sont socialement redéfinies comme « des doctrines compréhensives raisonnables », parmi d'autres, de la vie démocratique. Ayant une « fonction de sens » elles sont aussi convoquées à intervenir dans l'espace public au titre de leur « capacité à fournir une compréhension globale de la destinée de l'homme » (p. 105). Dans ce mouvement, les religions sont ramenées « dans des horizons purement séculiers » alors même qu'elles sont « dignifiées ». Parce qu'est mise en exergue « leur portée de message sur l'essentiel », elles sont aussi, ajoute M. Gauchet, « sauvées socialement de la réduction identitaire à des cultures ».

C'est que, pour M. Gauchet, les croyances religieuses sont prioritairement devenues des identités. Celles-ci n'ont « rien à voir avec les appartenances communautaires d'autrefois ou l'ancien assujettissement à la tradition ». En effet, s'il s'agit de constituer son vrai moi en se réappropriant subjectivement une objectivité sociale – un héritage religieux notamment –, ces nouvelles identités s'affirment avant tout à travers la revendication de reconnaissance publique appelant « une politique de la reconnaissance ».

Cette mutation du croire signifie une relativisation interne de la croyance : le « croyant » comprend véritablement que d'autres convictions sont possibles ; il a renoncé à la prétention à l'universalisme. On est ainsi passé du pluralisme comme « règle de société » (où le croyant n'était que tolérant à l'égard des autres croyances) au pluralisme « en tant que principe intellectuel ». Au niveau de la société, cette mue des croyances en identités conduit à un « modèle pluraliste-identitaire-minoritaire » qui a étroitement partie liée avec la « préoccupation procédurale ». Ce modèle est aujourd'hui dominant et nous détourne de « l'exigence démocratique suprême, celle de se gouverner soi même ».

3. L'approche de sociologie historique de Jean Baubérot

C'est en tant qu'historien de la laïcité que Jean Baubérot nous donne un « Que Sais-je » sur l'histoire de la laïcité française. Sa mise en perspective cherche moins à lever la polysémie du mot laïcité et les divergences d'interprétation sur ce qu'est la laïcité qu'à éclairer les raisons de ces divergences. Il semble d'ailleurs ne pas forcément chercher à éviter l'emploi polysémique du mot laïcité puisque, chez lui, la laïcité renvoie parfois à des faits, juridiques ou sociaux, parfois à la militance laïque, parfois aux deux. Trois définitions problématiques s'affirment néanmoins au fil des développements. Deux d'entre elles, les plus explicites, s'appuient sur les tensions qui travaillent la laïcité. Ainsi, dans son premier chapitre, il définit la laïcité comme « une solution originale issue du choc de quatre ingrédients » : le gallicanisme, la dissociation entre appartenance nationale et appartenance religieuse, l'impossibilité d'un pluralisme religieux pacifique, la « version française de la philosophie des Lumières mettant l'accent sur la critique des dogmes » (p. 7). Dans son dernier chapitre il estime que la laïcité peut se définir comme un double refus, celui de la religion officielle et celui de l'athéisme (p. 118). Sa troisième définition, moins explicite, est la plus présente dans les analyses : la laïcité comme séparation des Églises et de l'État qui ne s'accompagne pas, à la différence de ce qu'il en est aux États-Unis, d'une religion civile. Absence de religion civile parce que la société française fut le lieu et l'enjeu d'un conflit radical mettant en jeu la religion, conflit qui fit que « le lien politique et social s'est trouvé dégagé de tout fondement religieux » (p. 21).

Ces problématiques sont vigoureusement croisées dans le chapitre sur la Révolution française, ce qui donne d'emblée de précieuses clés pour comprendre le parcours de la laïcité. Les sous-titres de ce chapitre sont à cet égard éclairants : « la liberté de conscience et ses difficultés » ; « Une Église (presque) nationale : la Constitution civile du clergé », « Mesures et projets de laïcisation », « Les religiosités révolutionnaires », « Une séparation des Églises et de l'État ambiguë », « Religion civile et laïcité ».

J. Baubérot développe son histoire de la laïcité en croisant l'axe chronologique et diverses problématiques. En priorité celle de la laïcisation, à savoir, le fait de « rendre plus autonomes les individus et la sphère publique à l'égard de l'emprise sociale du religieux » (p. 33), « d'affranchir » les individus, tels les instituteurs (p. 64) de la tutelle religieuse, « d'émanciper » de l'Église catholique les institutions sociales (p. 27). Il établit des seuils de laïcisation. On notera que ceux-ci ne reposent pas seulement sur la laïcisation entendue dans ce sens d'autonomisation de la dépendance religieuse. J. Baubérot prend aussi en compte le statut des Églises ainsi que le rôle accordé à la religion dans la vie sociale ; il s'attache également à spécifier ce qu'il en est des divers « ingrédients » de la laïcité dont la tension n'a cessé de la travailler tout au long de son histoire. C'est ainsi qu'il analyse la logique propre au premier seuil de laïcisation, comme celle qui tente de « concilier éléments de laïcité et éléments de religion civile, de conjuguer ensemble ce qui, sous la Révolution, était apparu inconciliable » (p. 30).

Un autre axe problématique de J. Baubérot est « la dialectique du conflit et du pacte ». Le conflit oppose deux manières de penser et deux visions de la France : de son identité nationale – catholique ou issue des « principes de 1789 » – et de la citoyenneté : « un individu encadré par des groupements secondaires, et principale-

ment par l'Église catholique » *vs* « le face à face individu-État » (pp. 32-33). L'histoire de ce conflit façonne toute l'histoire du XIX^e^ siècle (jusqu'à la Première Guerre mondiale). C'est pourquoi la dialectique du conflit et du pacte est le fil conducteur majeur des chapitres concernant ce siècle. « Le conflit des deux France » expose les visions antagonistes qui se combattent et triomphent de manière alternée (de 1815 aux années 1870). « L'école publique et sa morale laïque » reprend les analyses d'un précédent livre, *La morale laïque contre l'ordre moral* (cf. *Arch.* 100.4) en explicitant mieux la tension entre « laïcité » et « religion civile », tension de plus en plus nettement au centre des analyses de J. Baubérot. Celui-ci montre comment Jules Ferry s'est explicitement démarqué de la problématique de Robespierre et de Rousseau : la République n'a pas à transformer ses « 50 000 instituteurs » en un « corps de 50 000 vicaires savoyard » (Ferry cité par J. Baubérot, p. 53).

L'analyse du climat intellectuel de la fin du siècle – fait de doutes et de débats croisés dans le catholicisme et dans le camp laïque, et marqué par le développement des « doctrines de haine » – et des tenants et aboutissants de la loi de 1905 est l'occasion pour J. Baubérot de revenir sur la notion, parfois contestée, de « pacte laïque » : « comme toute réalité conceptuelle en sociologie, la notion de pacte laïque a un rapport (construit) avec des réalités empiriques sans s'identifier à elles. Dans ce sens, il s'agit d'un cas de figure intermédiaire entre un pacte conçu de façon purement spéculative comme le « pacte social » de Rousseau et une convention écrite, typique de l'usage du mot « pacte » par le sens commun et le dictionnaire. Au demeurant, le dictionnaire associe étroitement « pacte » et paix ; or, jamais, dans l'histoire de la laïcité, la « paix » ne fut plus invoquée que dans les propos des laïques qui accompagnèrent la séparation ».

II – Des perspectives complémentaires

La différence entre les projets et les perspectives des trois ouvrages appelle moins à les confronter qu'à les faire jouer en complémentarité. Complémentarité entre les analyses de la « sortie de la religion » « comme processus de « transmutation de l'ancien élément religieux en autre chose que de la religion », et celles du processus d'« autonomisation du monde humain par rapport à l'emprise législatrice du religieux », pour reprendre les termes de M. Gauchet lorsqu'il précise la spécificité de sa démarche (p. 14). Complémentarité entre une approche d'abord historienne (approche qui a sa propre logique et qui m'a fait apprécier que J. Baubérot se propose avant tout de faire connaître une « histoire qui reste peu connue » sans forcément raccrocher d'emblée cette histoire aux préoccupations d'aujourd'hui) et une mise en perspective effectuée à partir du moment présent afin « d'interroger le problématique avenir de la démocratie » (M. Gauchet, p. 9), le livre de G. Bedouelle et J.-P. Costa constituant avant tout un témoignage réflexif venant éclairer, en contre-point, les analyses des deux autres.

1. Des divergences

Me gardant d'un (trop grand) œcuménisme je voudrais d'abord souligner que les perspectives ne sont pas seulement dissemblables : leurs différences renvoient aussi à des divergences, dont certaines sont essentielles.

De la période révolutionnaire M. Gauchet retient avant tout la Constitution civile du clergé comme continuité et même parachèvement de la politique absolutiste. La perspective adoptée par M. Gauchet fait qu'il n'accorde guère d'importance au nouveau droit à la liberté religieuse et, partant, à ce qui est essentiel pour J. Baubérot, la dissociation de l'appartenance religieuse et de l'appartenance nationale. À propos de ce droit à la liberté religieuse, M. Gauchet souligne avant tout qu'il se réduit « à l'exercice des seuls droits individuels, tout ce qui fait lien collectif relevant de l'autorité représentative » (p. 41).

On notera qu'à partir d'un cadre d'analyse différent cette analyse rejoint celle de G. Bedouelle et J.-P. Costa lorsqu'ils insistent eux aussi sur le point de la liberté collective de l'Église. Les analyses se poursuivent différemment. Pour M. Gauchet le concordat napoléonien ouvre la période libérale (c'est-à-dire un processus de dissociation de l'État et de la société civile, d'autant plus significatif que l'Église représente tant matériellement que symboliquement un collectif particulièrement lourd), car l'État reconnaît l'Église qui avait refusé de se soumettre à son pouvoir. G. Bedouelle et J.-P. Costa ne retiennent, eux, que le gallicanisme continué du régime des cultes reconnus et la nouvelle volonté englobante de l'État qui s'arroge le monopole de diverses activités sociales, tout particulièrement le monopole de l'enseignement.

Ces mêmes faits sont analysés par J. Baubérot, non pas en termes de monopole de l'État, mais de laïcisation. De nécessaire laïcisation car, en terres catholiques, l'Église catholique n'a pas renoncé à ses prétentions englobantes et se pose en concurrence et en vis-à-vis de l'État (à la différence des pays protestants, pays de « sécularisation »). La laïcisation par l'État et selon les règles imposées par l'État correspond moins, pour J. Baubérot, à une prise de monopole qu'à une « fragmentation institutionnelle ». Car, même sous contrôle de l'État, il y a une autonomisation des différentes sphères de la vie sociale (juridique, médicale), qui se dotent de leurs propres lois et règles de fonctionnement ; l'autonomisation à l'égard de la tutelle religieuse ne correspond pas purement et simplement à une mise sous tutelle étatique : de la dissociation, de la séparation sont à l'œuvre.

La dissociation que retient M. Gauchet est celle de l'État et de la société civile ; la dissociation retenue par J. Baubérot est celle qui s'opère à partir de l'englobant « religion ». Dans la perspective de J. Baubérot, l'Église (catholique) ne peut vraiment pas être considérée comme « un groupe d'intérêt ou de pensée » (formulation de M. Gauchet) de même nature que les syndicats ou les partis politiques. C'est ainsi que la séparation de l'Église catholique et de l'État n'a pu s'opérer que moyennant une redéfinition de l'Église catholique, redéfinition au final imposée par l'État, avec violence – les Congrégations – et difficultés – la liberté d'organisation accordée par l'article 4 de la Loi de Séparation était remise en cause par l'article 6 (cf. *supra* G. Bedouelle et J.-P. Costa), même si, en définitive, s'est imposée une loi et surtout un après-loi pacificateurs.

Il y a aussi divergence essentielle entre les analyses sur l'aujourd'hui et les raisons qui font que la laïcité est redevenue un sujet d'inquiétude. J. Baubérot comme

G. Bedouelle et J.-P. Costa mettent en avant un certain nombre de nouvelles questions (n'ayant pas forcément toutes directement à voir avec les religions mais avec la « modernité tardive » selon le qualificatif de J. Baubérot), à commencer par le développement de l'islam. Ces questions viennent réactiver d'anciennes oppositions ou tensions. Notamment sur l'école ; notamment aussi, pour J. Baubérot, la tension entre « liberté de conscience (et ses conséquences : droit de croire et de ne pas croire, pluralisme des cultes) » et « liberté de penser (et son implication : démarche critique face à tout système dogmatique et totalisant) » (p. 118). Pour ces auteurs, même profondément transformée, l'histoire de la laïcité se poursuit sur une ligne de continuité – en spirale, peut-être. Tout autre est le diagnostic de M. Gauchet : un certain parcours s'est achevé, celui de la laïcité comme émancipation de l'hétéronomie religieuse, et l'inquiétude sourd à partir de l'intérieur même de ce qui faisait le sens de la laïcité : la mobilisation contre la figure de l'hétéronomie. En découle un « épuisement des ressources intellectuelles et spirituelles de la laïcité militante » (p. 29). Il s'en suit que l'histoire des rapports État/religions relève maintenant d'une autre histoire que celle qui s'est déroulée jusqu'alors.

2. Complémentarités

Plusieurs des analyses développées par les trois ouvrages sont, de fait, complémentaires. Tout d'abord celles sur le « ralliement » catholique. Il est au fondement de l'analyse de M. Gauchet, toute entière consacrée au processus d'« absorption de la religion dans la démocratie ». Les éléments à prendre en compte sont multiples et multiformes et M. Gauchet peut insister davantage sur un point dans *La religion dans la démocratie*, davantage sur un autre dans l'article du *Débat*. Dans *Le Débat* il souligne notamment que « Le système représentatif et l'acte de vote se sont révélés de puissants transformateurs symboliques dans la durée » (on notera que dans cet article il analyse comment, autour de 1900, il y eut « achèvement de la conversion de la pensée religieuse en idéologie, signe que la pensée qui se veut traditionnelle a totalement rejoint, en réalité, les prémisses intellectuels de la société historique et libérale qu'elle entend combattre » (p. 8). Les modalités concrètes du « ralliement », vu du côté catholique, sont évoquées dans l'ouvrage de G. Bedouelle et J.-P. Costa : évocation à la fois du « difficile Ralliement » (pp. 40-42), avec le rappel de diverses positions catholiques des années 1880 à l'affaire Dreyfus, et du « second ralliement » (pp. 61-65) sous la législature de la chambre bleu-horizon. Quant à J. Baubérot il nous donne à suivre la montée d'une force nouvelle, celle du « grand diocèse des esprits émancipés » comme l'a appelé Sainte-Beuve. Évoquant le Ralliement et « l'esprit nouveau », il estime que « loin de calmer le jeu, le Ralliement a contribué à développer la haine contre les minorités » (p. 72).

Cette convergence-complémentarité des analyses sur le ralliement catholique va de pair avec la convergence des analyses sur le constant conflit, au sein du camp laïque, entre une « laïcité de combat » et une laïcité d'apaisement (*Les laïcités françaises)*. J. Baubérot et M. Gauchet se retrouvent aussi pour distinguer deux orientations de la militance laïque. L'une, dont « la visée n'est pas intrinsèquement anti-religieuse, (…) demande simplement aux croyants de réserver leurs espérances individuelles de salut pour l'autre monde et d'accepter de jouer le jeu coopératif de l'autonomie en ce monde (M. Gauchet, p. 57). L'autre vision, « très idéologique » (« le laïcisme » diront les catholiques), envisage la laïcité comme une « émancipa-

tion de la religion au nom de la liberté de penser. Elle rapproche la laïcité de la libre pensée » (J. Baubérot, p. 80). « De par la nature même de cet antagonisme générateur avec la religion, il y aura toujours eu deux voies possibles pour la politique de l'autonomie. À côté de sa version libérale, à base de différenciation des ordres, ne repoussant dans la religion que le parti politique de l'hétéronomie, elle aura de naissance comporté une vision autoritaire, aspirant à la destruction de toute religion au nom de l'autonomie et tendant à l'absorption de l'existence entière des citoyens dans la politique au titre de la réalisation de l'autonomie » (M. Gauchet, pp. 58-59).

Les trois ouvrages convergent également pour insister sur le rôle de l'État. État qui ne veut casser l'englobant qu'est l'Église qu'afin de le devenir lui-même dans l'analyse de Bedouelle et J.-P. Costa. État qui ne peut que vouloir soustraire de manière combative, voire autoritaire, les diverses activités sociales à l'emprise de l'Église avant de s'affirmer vraiment libéral, pour J. Baubérot. Ainsi les Républicains des années 1880 confirmèrent-ils la liberté d'enseignement, et ceux de 1905 accordèrent-ils (non sans contradictions) sa liberté d'organisation à l'Eglise catholique. Pour J. Baubérot, la laïcité s'est opérée sous prédominance de l'État-nation : elle résulte d'une « régulation étatique à tendance conflictuelle ». Pour M. Gauchet, l'histoire de la laïcité française « est intimement liée à l'histoire de l'État – de l'État en tant que l'un des principaux opérateurs du processus de sortie de la religion » (p. 30). Cette prééminence de l'État est au principe de la manière dont, en France, s'est effectuée la dissociation de l'État et de la société civile, manière française qui a pour nom République et que M. Gauchet définit « comme déploiement de la démocratie libérale et représentative à l'intérieur et par le moyen de l'autorité de l'État » (p. 45).

Pour M. Gauchet la prééminence de l'État ne relève pas seulement d'une suprématie institutionnelle. La suprématie est aussi spirituelle. Pour lui, « l'ancienne institution englobante » n'a pu être réduite à une force sociale parmi d'autres que moyennant le transfert à « l'autorité publique des moyens de soutenir la concurrence et de signifier la supériorité de ses fins par rapport à l'ensemble des forces sociales » (p. 47). Les conceptions du philosophe Renouvier qui pensait qu'il fallait conférer à la République « un véritable pouvoir spirituel » et que l'État « a charge d'âmes aussi bien que toute Église ou communauté, mais à titre plus universel » (p. 47) sont, estime M. Gauchet, (qui s'appuie ici sur les travaux de M. C. Blais) particulièrement significatives. Autrement dit, « l'État a vocation enseignante et normative » (p. 49).

En matière de principes moraux susceptibles d'avoir un pouvoir régulateur général, Renouvier, nous dit M. Gauchet, « place la barre autrement plus haut » que Jules Ferry avec sa morale éclectique, sa morale des pères de famille…. Or, J. Baubérot accorde, lui, une importance majeure à la constitution de la morale laïque telle que mise en place par J. Ferry à l'école. Les appréciations sur ce qui fut important dans l'affirmation républicaine divergent donc. Mais, ne peut-on penser que la République avait « besoin » des deux genres de morale ? Une morale fondée sur la foi positive, véritable alternative à la « grande » métaphysique de la religion établie, pour certains ; une morale « commune » profondément renouvelée pour d'autres.

Avant la constitution de la morale laïque, c'est la religion qui fournissait le pilier de la morale commune. Les conceptions de Portalis, principal rédacteur du

Code civil, montrent de manière particulièrement éclairante « l'utilité sociale » de la religion : « La loi réprime les crimes et délits et ne s'immisce pas dans les relations interpersonnelles où, pourtant, les actions nuisibles (mais non punissables) peuvent être commises. La religion a un rôle préventif et exerce une action plus complète que la loi : "Nous voyons les crimes que la religion n'empêche pas, mais voyons-nous ceux qu'elle arrête ? Pouvons-nous scruter les consciences et y voir tous les noirs projets que la religion y étouffe et toutes les salutaires pensées qu'elle y fait naître ?" (cité par J. Baubérot, p. 28). En fait, comme le précise également J. Baubérot, la bonne conduite de chacun reposait aussi sur la « surveillance de tous par tous », caractéristique des sociétés « de villages, de bourgs, de quartiers, où tout le monde connaissait tout le monde » (p. 63). La fin du siècle marque « la fin de la France des terroirs ». Dès lors, la République avait besoin d'un « être humain moral et libre, c'est-à-dire capable d'autosurveiller sa conduite ». La morale laïque avait l'ambition de le constituer.

Ce qui intéresse M. Gauchet est le terrain « métaphysique », en particulier la question de « l'Un collectif ». Encore plus que la régulation quotidienne du lien social, cette question a taraudé tout le XIX^{e} siècle post-révolutionnaire, toute la France divisée et se détachant chaque jour davantage de la religion (de l'ancienne religion). Pour M. Gauchet la nouvelle manière de produire de « l'Un collectif » fut « l'affirmation de la politique comme nouvel englobant, au nom de la valeur prééminente de l'autonomie ». Il estime que « l'exhaussement de l'autorité publique » n'a pas reposé sur l'État proprement dit mais sur la valeur spirituelle accordée à l'idée même de politique. La politique a pu devenir facteur d'intégration collective car le niveau collectif fut valorisé comme le niveau où se réalise spécifiquement l'émancipation humaine.

⁂

La mise en complémentarité de ces analyses donne de notre histoire laïque et démocratique une compréhension à la fois globale et pointue (au moins pour la laïcité). On reste en revanche quelque peu insatisfait en ce qui concerne l'élucidation du temps présent. Je partage le diagnostic de M. Gauchet selon lequel nous sommes aujourd'hui sortis « de l'ère de l'autonomie à conquérir contre l'hétéronomie ». Mais sa modélisation du moment actuel comme « âge des identités » où « la mise en scène publique de la diversité sociale tend à devenir une fin en soi » (p. 121) m'apparaît par trop réductrice. Elle méconnaît, je crois, le fait que, sur le « terrain », il y a aussi beaucoup de revendications identitaires soucieuses, en même temps que de leur identité, du bien commun, et qui peuvent aussi tenter de recomposer de l'universel. J. Baubérot ne prête pas attention à cette question des identités, pourtant aujourd'hui essentielle, et il opère une sélection des questions laïques qui m'apparaît trop marquée par ce qui reste du conflit religion *vs* militance laïque.

G. Bedouelle et J.-P. Costa appellent à un « large consensus » de tous ceux, catholiques et laïques, qui veulent œuvrer à une nouvelle laïcité capable de faire face à tous les défis du temps présent, à une « nouvelle éthique ». J. Baubérot appelle à actualiser la signification de la liberté de conscience et de la liberté de penser, afin que « la laïcité ne soit pas simple nostalgie mais force d'avenir ». M. Gauchet, manifestement, souhaite le « renversement du cycle présent » afin que revienne la préoccupation « de la généralité publique et de l'unité collective répu-

diées par les aspirations de l'heure ». Quant à moi, en conclusion de cette note critique, je souhaite et j'en appelle à une large confrontation des chercheurs d'orientations diverses autour de la question « où en est la laïcité aujourd'hui ? ».

Françoise CHAMPION
CNRS-Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité