

Laïcité et philosophie

Catherine KINTZLER

Professeur à l'Université de Lille III

RÉSUMÉ. — La laïcité n'est ni un contrat, ni un courant de pensée au sens ordinaire du terme, ni une « exception culturelle ». C'est un concept philosophique qui, à la différence de l'idée de tolérance, n'a pas pour objet de faire coexister les libertés telles qu'elles sont dans une société donnée, mais de construire un espace *a priori* qui soit la condition de possibilité d'une telle coexistence. On tente de montrer que ce concept fonctionne de façon analogue à une sorte de vide expérimental : il est possible de former une association politique sans s'appuyer sur des communautés préexistantes de sorte que le principe de dissolution du lien social soit constitutif du lien politique. Plus largement, le concept suppose une position critique qui engage une dialectique du doute et une conception des humanités. Enfin, la laïcité n'ayant pas de pire ennemi que la religion civile, on suggère que la sacralisation actuelle du lien social et plus généralement de la simple *forme* du religieux est une variante moderne de théologico-politique.

Il est souvent question de la « laïcité à la française ». Mais la laïcité n'est pas un « produit culturel », ni une « exception ». C'est un concept issu d'une histoire réfléchie et d'un travail de la pensée toujours sur le métier. Son rapport avec la pensée de langue française est étroit, mais contingent. En revanche son rapport à la philosophie est substantiel puisque, comme j'espère le montrer, ce concept est véritablement *critique*.

S'il y a quelque pertinence à parler d'une « laïcité à la française », c'est plutôt pour désigner une figure classique de la laïcité. Elle a connu dans son histoire trois moments constitutifs : la Révolution française, la Troisième République, enfin la période actuelle, à partir du milieu des années 1980. Je m'intéresserai à ce troisième moment, à mes yeux le plus riche. En effet, nous assistons et participons à une réanimation de la pensée laïque du fait qu'elle est contestée et attaquée comme jamais sur trois fronts : par les visées politiques conquérantes menées au nom d'une religion monothéiste, par la remise en cause du modèle politique à laquelle elle est liée, enfin par l'offensive mondiale d'une pensée diffuse que je nommerai la projection formaliste du religieux – où l'on retrouve la « hantise du théologico-politique » déjà abordée dans ce colloque.

LA LAÏCITÉ, CONCEPT FONDATEUR¹

La laïcité relève d'un dispositif de pensée très différent d'un modèle de tolérance fondé sur la coexistence des communautés. Les rapports conceptuels entre ce modèle et la laïcité peuvent s'établir à partir d'un système de trois propositions :

1 – *Personne n'est tenu d'avoir une religion plutôt qu'une autre ;*

2 – *Personne n'est tenu d'avoir une religion plutôt qu'aucune ;*

3 – *Personne n'est tenu de n'avoir aucune religion.*

Ce système suppose qu'un droit commun règle la coexistence des libertés. Il en résulte que les choses relatives à la croyance demeurent privées : la loi n'a pas le droit de réglementer ce domaine, sauf interférence avec le droit commun. Cela vaut même si l'État pratique une religion officielle. Ce point a été avancé par Locke dans sa *Lettre sur la tolérance* et par Pierre Bayle. Plus généralement : *la loi n'a pas tous les droits et ne peut pas parler de tout.*

Pourtant, fort souvent, la tolérance ne réalise pas complètement ce programme parce qu'elle se borne à la première des trois propositions. En ce cas on suppose que la pensée politique ne peut pas faire l'économie d'une relation au phénomène religieux : on considère que la normalité est d'avoir une religion, quelle qu'elle soit, et la tolérance consiste à faire coexister différentes religions au sein d'une même association politique.

On touche un point de virulence théorique, celui de *l'incroyance*. La virulence n'est pas ici celle du contenu d'une position, mais celle de la *forme* du rapport à l'attitude de croyance. En effet, dans le cadre d'une tolérance restreinte à la première proposition, les incroyants font problème parce que, *ne formant pas communauté*, ils apparaissent comme une menace pour le lien social, un défi à toute association possible. Comme si l'adhésion religieuse était le modèle de toute adhésion. C'est pourquoi Locke pensait que l'incroyance est la seule opinion qu'on ne puisse pas tolérer dans une société tolérante².

On voit que dans la série des propositions, la seconde peut recevoir un statut particulier dans la mesure où elle énonce un moment de *vide*. L'incroyance atteint le degré zéro du lien social. À cela correspond une question fondamentale : comment celui qui n'appartient à aucune communauté de fait peut-il adhérer à une communauté politique ? Peut-on conclure du degré zéro du lien social – lien dont le modèle serait le lien religieux – au degré zéro du lien politique ? En termes plus classiques : peut-on former une association politique en dehors de toute référence religieuse, y compris civile ?

La tolérance peut bien sûr s'élargir de manière à admettre la seconde proposition – c'est le cas notamment chez Bayle – mais elle ne considère pas le vide ainsi produit comme constituant, elle n'en fait pas un vide expérimental : elle le considère sous forme extérieure et factuelle.

¹ Ce § reprend sous forme abrégée certains points développés dans *Tolérance et laïcité* (Nantes, Pleins feux, 1998).

² « Ceux qui nient l'existence d'une puissance divine ne doivent être tolérés en aucune façon. La parole, le contrat, le serment d'un athée ne peuvent former quelque chose de stable et de sacré et cependant ils forment les liens de toute société humaine au point que, la croyance en Dieu elle-même supprimée, tout se dissout. » *Lettre sur la tolérance*, éd. PUF, p. 83.

Bayle écrit³ que les athées peuvent être admis dans la société politique parce que, ne reconnaissant aucune autorité transcendante, ils sont plus accessibles à l'autorité politique. Il aborde bien le problème d'une vie civile et politique sans référence à une transcendance religieuse. Pourtant il ne place pas explicitement cette idée au fondement de la cité.

Le modèle de tolérance pense une *liberté de juxtaposition*, dépendante des conditions effectives de son exercice et non une *liberté de principe*. L'existence réelle des communautés y reste fondatrice de l'organisation des libertés : l'obligation d'appartenance est donc à l'horizon de toute idée de tolérance. La question virulente peut alors se préciser : peut-on former une association politique sans s'appuyer sur des communautés préexistantes, en s'y aveuglant ?

Même si elle peut avoir des effets comparables, la laïcité ne raisonne pas exclusivement en termes de prise en compte des forces existantes, mais en termes de possibilité *a priori*. On notera d'abord qu'elle est incompatible avec toute religion officielle, y compris civile. Mais la différence essentielle tient au dispositif de pensée : le concept de laïcité réalise les trois propositions en créant un espace *a priori* qui se présente comme condition de possibilité de leur fonctionnement. La notion d'appartenance préalable lui est donc étrangère. Le problème qui se pose n'est pas de faire exister les gens tels qu'ils sont ni les communautés telles qu'elles se manifestent dans une société donnée, mais de faire coexister toutes les libertés pensables par un dispositif qui n'a pas besoin d'en constater l'existence de fait pour les promouvoir : par un dispositif *aveugle*.

La pensée du politique impliquée alors n'est pas celle d'un rassemblement de communautés réelles, mais celle de la coexistence possible des libertés, le droit de l'individu ayant toujours priorité sur celui d'une communauté. Dans un État laïque, l'incroyant aurait sa liberté assurée *a priori*, même s'il était tout seul, même si tous avaient une seule et même religion, et, il faut aller jusque-là parce qu'on voit l'opération fondatrice du vide expérimental et la fécondité de l'aveuglement, *même s'il n'existait pas*⁴.

Un exemple historique de ce fonctionnement aveugle est la loi du 13 novembre 1791 relative aux Juifs, préparée par la fameuse formule de Clermont-Tonnerre à l'Assemblée constituante le 23 décembre 1789 :

« Il faut tout refuser aux Juifs comme nation ; il faut tout leur accorder comme individus ; il faut qu'ils soient citoyens. »⁵

La formule, citée aujourd'hui étourdiment comme le comble de l'abomination jacobine, est profondément libératrice précisément en ce qu'elle proclame un *devoir d'aveuglement*⁶.

³ Chapitre IX du *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrains-les d'entrer"*, Paris, Presses Pocket, 1992, pp. 304-313 et dans *Les Fondements philosophiques de la tolérance*, éd. Yves Charles Zarka, Franck Lessay et John Rogers, Paris, PUF, 2002, vol. 3.

⁴ Le point d'appui de la liberté est donc sa possibilité : il suffit qu'un seul individu *puisse* être opprimé par le dispositif des lois pour que le corps entier de l'association le soit.

⁵ *Le Moniteur universel*, 23 décembre 1789. Cité dans Renée Neher-Bernheim, *Histoire juive de la Révolution à l'État d'Israël*, Paris, Seuil, nouvelle éd. 2002, p. 69.

⁶ Si seulement chaque citoyen français ou même chaque fonctionnaire, chaque policier, avait tenu bon sur cette proposition sous le gouvernement de Vichy (le seul à avoir remis en cause cette

Cette première approche permet de tirer une série de conséquences paradoxales.

1° En toute rigueur, une *société* ne peut être que tolérante, seule une *association politique* peut être laïque.

2° Le fondement de l'association politique se pensant indépendamment de toute référence religieuse et de toute référence à un lien social ou communautaire, *la religion civile est directement contraire à la laïcité*, cette dernière ne s'opposant aux religions que dans la mesure où elles prétendent faire la loi.

3° La forme de cette association permettant à chacun de vivre en communauté, mais aussi de changer de communauté ou encore de se soustraire à toute communauté, il ne saurait y avoir d'obligation d'appartenance : *le principe de la dissolution du lien social apparaît comme constitutif du lien politique*, tout autre lien étant surabondant pour former la cité.

4° Puisque la laïcité ne suppose pas des parties prenantes préexistantes, *il n'y a pas de pacte ni de contrat laïque*.

5° *Elle n'est pas non plus un courant de pensée* au sens ordinaire – on ne peut pas dire « les laïques » comme on dit « les catholiques ». Il ne saurait donc y avoir d'« intégrisme » laïque.

LE VIDE EXPÉRIMENTAL ET LA CONCEPTION DE L'ASSOCIATION POLITIQUE

Ces cinq conséquences ont pour foyer d'intelligibilité ce que j'ai désigné par l'expression de « vide expérimental », un vide social qui fait surgir une situation de laboratoire politique où l'on aurait à réunir des singularités dont on suppose qu'elles n'ont pas d'autre motif d'union que la préservation de leur singularité, dont le motif pour adhérer à l'association politique serait, non pas une union préalable en molécules sociales, mais leur propre indépendance par rapport à toute forme de liaison. Il s'agit donc de trouver une liaison telle qu'elle rende possible la déliaison maximale de chacun des atomes qui la composent.

Ramenée à son angle d'attaque politique, la question est structurée comme celle que Rousseau pose pour fonder la théorie du contrat social, mais il faut préciser que le contrat social n'est pas à proprement parler un contrat puisqu'il n'associe pas des parties prenantes préexistantes : il les constitue en même temps que lui et par sa pure forme. La possibilité et la solidité de l'association sont fondées sur l'assurance que chaque contractant pourra développer un maximum de propriétés singulières. Autrement dit, le Contrat social est la condition de possibilité du promeneur solitaire⁷.

loi), et avait réclamé alors le droit et le devoir de s'aveugler aux Juifs « comme nation » c'est-à-dire comme appartenance communautaire, cela aurait fait beaucoup de résistants...

⁷ Mais on sait que Rousseau, au livre IV, remplit partiellement ce moment vide et cimente l'association en énonçant les articles minimaux d'une religion civile. On passe du moment transcendantal de pure opération politique au moment métaphysico-empirique qui prétend lui donner un contenu. Cette différence entre le moment critique fondateur et le moment empirique

Ramenée d'autre part à son angle d'attaque formel, la question d'un rassemblement d'éléments qui ne se rassemblent qu'en vertu d'une formule assurant leur différenciation maximale est celle des *classes paradoxales*. Jean-Claude Milner en a donné naguère une théorie convaincante dans *Les Noms indistincts*⁸.

Former république c'est s'inscrire, en devenant citoyen, au régime d'une classe paradoxale. On voit que la question dite *des minorités culturelles* traverse le champ et peut s'articuler de deux manières opposées. Ou bien, comme c'est le cas dans une association paradoxale, elle est laissée au silence de la loi : les minorités se forment à la faveur de l'aveuglement qui laisse le champ libre à tout ce qui ne ruine pas directement l'association. Mais elles ne jouissent d'aucune reconnaissance politique (même si elles jouissent d'un statut juridique), n'étant pas en tant que telles constitutives de l'association. Ou bien les minorités se constituent en interlocuteurs légitimes et participent en tant que telles à la formation de la règle commune. Ce sont là deux modèles politiques dont le même auteur, Jean-Claude Milner, a produit les linéaments théoriques avec la plus grande clarté, dans l'article « Les pouvoirs, d'un modèle à l'autre » publié par *Élucidation*⁹ et que je considère comme la meilleure réflexion politique contemporaine.

Prise à la dimension du citoyen, la question de l'inscription au régime de la classe paradoxale pourrait se formuler ainsi : dans une cité laïque, la proposition « je ne suis pas comme le reste des hommes » non seulement est possible, mais il faut la placer au fondement de l'association. « En entrant dans l'association, je vous demande de m'assurer que je pourrai être comme ne sont pas les autres, pourvu que je respecte les lois, lesquelles ne peuvent avoir d'autre fin ultime que de m'assurer ce droit »¹⁰.

colporteur alimente les débats de la Révolution française sur la question des fêtes nationales et d'une manière générale sur celle des représentations imaginaires du politique. L'opposition entre Robespierre et Condorcet a porté ce débat à son point maximal. La question reste toujours d'actualité, elle ne peut pas, pour des raisons qui touchent à sa nature même, devenir obsolète : un concept transcendantal – en l'occurrence un concept politique – peut-il et doit-il admettre un moment esthétique sans pour autant basculer dans une représentation dogmatique exigeant une adhésion de croyance ? Dans la dernière partie de mon exposé, je reviendrai à cette question par le biais de la différence entre mythologie et religion.

⁸ Paris, Seuil, 1983, voir notamment le chapitre 11, p. 123 et s.

⁹ Jean-Claude Milner, « Les pouvoirs, d'un modèle à l'autre », *Élucidation* n° 6/7, p. 9-15.

¹⁰ Il serait certainement intéressant et sans doute possible de suivre l'histoire et les avatars des propositions concrètes qui ont pu tour à tour figurer la proposition générale « je ne suis pas comme le reste des hommes », et de se demander lesquelles sont occasionnelles et lesquelles sont substantielles. Par exemple, longtemps la proposition « je suis homosexuel » a pu porter l'étendard de la distinction. Or nous la voyons aujourd'hui se défaire sous nos yeux et rentrer dans le rang d'une revendication communautaire « je suis comme d'autres et je réclame la reconnaissance de cette classe comme non paradoxale ». En revanche, il est hautement probable que la proposition « Je suis Juif », malgré les efforts fournis de tous côtés pour la réduire à une appartenance factuelle, ait encore la virulence d'une affirmation critique de non-appartenance. Relisons le Sartre des *Réflexions sur la question juive*. Mais ici encore, on me permettra de renvoyer à un ouvrage de Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, qui a fait l'objet d'un débat très violent mais qui a au moins, entre autres, le mérite de poser la question avec la plus grande acuité. Il est clair, en tout cas, que la proposition « je suis incroyant » fonctionne structurellement comme classe paradoxale.

LA LAÏCITÉ SCOLAIRE

Une sixième conséquence conduit au concept dérivé de laïcité scolaire.

L'espace fondateur du droit et son espace producteur sont coextensifs au principe de laïcité. C'est non seulement dire que ce principe leur est consubstantiel, mais aussi qu'il s'y applique au sens d'une règle. Cela se traduit par un devoir d'abstention, de silence, d'aveuglement ou de réserve en matière religieuse et d'incroyance qui frappe la puissance publique. C'est sur cette conséquence que se règle la laïcité de l'école publique élémentaire et secondaire.

On comprend aisément que le principe de réserve s'applique aux maîtres, personnels d'État. Mais le problème est bien posé lorsqu'on demande s'il doit être appliqué aux élèves. Cela revient à se demander si le rapport maître-élève est comparable au rapport employé-administré, policier-citoyen, etc., si l'école est un « service ».

Appliquer la laïcité à l'intégralité de l'espace scolaire (ce qui signifie que les élèves sont eux aussi tenus à la réserve), c'est soutenir que l'école ne relève pas de l'espace civil, que la relation entre maître et élève n'est pas comparable à celle de l'usager au prestataire de service. Toute l'argumentation revient à dire que *les élèves présents à l'école ne sont pas des libertés constituées* (comme c'est le cas des citoyens dans l'espace civil), mais *des libertés en voie de constitution* et que l'école est une institution productrice de la liberté : on n'y vient pas pour consommer, ni même pour jouir de son droit mais pour s'autoconstituer comme *sujet*.

On pourrait dire que l'école ainsi conçue fait partie de l'espace producteur du droit, non au sens d'un espace législateur, mais en un sens encore plus originaire : un espace fondateur rendant possible la pensée même du droit et la pensée même des sujets qui s'efforcent de faire coexister leurs libertés. En ce sens, l'école n'est pas seulement une institution de droit, mais une institution philosophique. On s'y instruit des éléments selon la raison et l'expérience, afin d'acquérir force et puissance, celles qui font qu'on devient l'auteur de ses pensées et de ses actions, qui permettent de se passer du recours à une autorité transcendante. Cette saisie critique du pouvoir que chacun détient s'effectue par un détour consistant à se soustraire aux forces qui font obstacle à la conquête de l'autonomie et qui s'imposent comme une évidence : l'opinion, la demande d'adaptation, les données sociales. Le détour n'est autre que celui des savoirs formant l'humaine encyclopédie – laquelle comprend sans doute les religions, mais en tant que *pensées et mythologies* et non en tant que croyances et ciments sociaux.

Le savoir dont on s'instruit à l'école ne s'acquiert pas comme on vient chercher un papier au guichet. Sa nature critique relève de l'autoconstruction de l'autorité. C'est une figure concrète de la liberté.

Cela demande un moment de retrait, où s'exerce le sérieux contemplatif, une forme de recueillement que partagent enfants et adultes. Ce moment est celui où s'expérimente de façon la plus forte la liberté. Un enfant qui a compris, après s'être trompé, après avoir fait le deuil d'une fausse certitude, pourquoi deux et deux font quatre, comment fonctionne une retenue dans une soustraction, pourquoi tel participe passé ne s'accorde pas, pourquoi il y a des saisons, fait l'expérience de la souveraineté absolue, car rien ni personne ne lui dicte ce qu'il pense. Et en même temps, au cœur de cette séparation radicale il voit que l'autre, son semblable (et non pas son proche), c'est celui qui comme lui est

capable de cette opération, c'est le sujet de la liberté. Il est au-delà de son petit groupe de « potes » ; au-delà de tout groupe ou rassemblement réel se forme alors, avec l'idée d'une république des lettres, celle d'humanité.

Cette expérience immanente et fragile de la liberté, cette constitution du vrai perpétuellement hantée d'inquiétude, cette institution de soi-même dans la division et la révision intellectuelle, cette capacité à se fâcher avec soi-même, toute une tradition philosophique peut être invoquée pour les penser¹¹, mais nul ne l'a mieux reliée au paradigme scolaire que Gaston Bachelard, dans sa théorie d'une psychologie de la connaissance, d'une psychologie dépsychologisée¹².

ANTITHÉTIQUE ET DIALECTIQUE DU DOUTE : LES HUMANITÉS

Le concept de *position critique* qui a été abordé ouvre la voie pour aller plus loin et introduire une réflexion au sujet du rapport entre la laïcité et les humanités.

J'appelle *position critique* une position qui considère la pensée elle-même comme une force productive et pas simplement comme une faculté d'agencement : les idées ne sont pas des choses ou des états, mais de véritables forces demandant à être effectuées. Et parce que la pensée est considérée comme un foyer de production, elle s'apparaît à elle-même réflexivement, elle se saisit elle-même et voit sa propre fragilité dans cette opération immanente.

Une connaissance ne se constitue jamais de manière lisse, simple : il ne suffit pas d'apprendre pour savoir. Connaître suppose une rupture. Par exemple, on ne sait pas vraiment une règle de grammaire avant de l'avoir appliquée de travers. C'est le moment d'inadéquation et de non-compréhension qui va faire que je la comprends vraiment et que je vais m'en souvenir. Ainsi, on comprend quand on comprend pourquoi on n'avait pas compris.

Cette expérience est à la fois lumineuse et traumatisante, parce qu'on sort d'une représentation antithétique du vrai et du faux pour entrer dans une représentation critique. Abrégeons ce détour en soulignant le lien entre la position critique et le doute qui contribue à l'apparition de la certitude.

¹¹ Depuis les grands dialogues de Platon jusqu'au doute cartésien et aux *Propos* d'Alain sur l'éducation que l'on ne médite pas assez.

¹² Je renvoie ici au texte de sa communication au VI^e Congrès d'Éducation morale de Cracovie, en 1934, intitulé « Valeur morale de la culture scientifique » 12, publié par Didier Gil dans son ouvrage *Bachelard et la culture scientifique*, Paris, PUF, 1993. « Ce n'est pas au moment de l'application qu'il faut juger la science. Du point de vue moral comme du point de vue psychologique, c'est au moment de son acquisition qu'on doit en saisir la valeur. Il faut donc souligner l'importance formative du *moment où* la connaissance illumine une âme, il faut insister sur l'instant où une activité de la raison constituante enrichit la raison constituée. L'être qui pense le vrai rompt dans ce moment même avec l'égoïsme ; il oppose en soi-même la conscience universelle à un inconscient subjectif mystérieux et impur. ». On peut aussi penser aux célèbres pages de *La Formation de l'esprit scientifique* où Bachelard emploie l'expression de « repentir intellectuel ».

Avec le doute, nous retrouvons la question de la tolérance. Être tolérant, n'est-ce pas exercer le doute, en donnant de l'espace à une pluralité de positions ? Certes, mais de quelle sorte de doute s'agit-il ?

Le détour que nous venons d'effectuer permet de distinguer deux façons de douter : le doute de fluctuation, qui connaît lui-même deux variantes, et le doute d'embarras, ou doute critique.

Antithétique du doute, le doute de fluctuation

Comme son nom l'indique, le doute de fluctuation désigne un moment de déstabilisation où l'on hésite entre différentes positions. Cette forme naturelle du doute est un doute d'opinion. Bien qu'il subisse le traumatisme critique, il ne consent pas à s'élever à la *position* critique : il subit la crise sans s'en saisir, et reste crispé sur une sorte de nostalgie du moment précritique.

En effet, dans cette première forme, le doute de fluctuation ne doute pas qu'il n'y ait quelque part une « bonne position » capable de rétablir la quiétude du moment immédiat. Le vrai ne lui apparaît que sous forme d'extériorité, et non pas comme produit par l'exercice du doute, de la négativité, de l'erreur, ou encore comme réflexivité.

L'appel naïf à l'opinion droite qui rétablirait un état précritique fait de la pensée un simple pouvoir de reconnaissance du vrai et du faux, et non un pouvoir de constitution dialectique de la vérité et de l'erreur¹³. Cette forme naïve constitue ce que j'appellerai la thèse d'une antithétique du doute : « il faut croire à l'existence donnée d'une vérité ». La crise est cultivée de manière régressive.

Le doute de fluctuation conduit à une seconde forme, l'antithèse de l'antithétique du doute : « rien n'est croyable, toutes les croyances se valent, tout est relatif ». C'est l'idée, issue également du traumatisme critique, selon laquelle la crise ne se dénoue pas et ne débouche sur rien : il n'y aurait aucune position valide en dehors de la fluctuation elle-même. Puisque la quiétude précritique est définitivement abolie, on s'installe dans la crise en déclarant qu'il n'y a rien de stable. De ce point de vue « toutes les opinions se valent », et on peut penser ce qu'on veut. On reconnaît bien sûr la *misologie*¹⁴, haine du raisonnement et haine de la pensée. Chacun pense ce qu'il veut, il y a un droit absolu à camper sur ce qu'on pense. La crise est cultivée de manière statique.

De ces deux variantes du doute de fluctuation, qui toutes deux sont violentes¹⁵, la seconde peut s'affubler du nom de *tolérance*, mais elles sont en réalité symétriques et

¹³ Autant dire que le concept philosophique de *dialogue*, de rapport polémique de la pensée avec elle-même lui est étranger, car il ne faut pas confondre la circulation des idées, laquelle est extérieure, avec le dialogue, la réfutation de la pensée par elle-même, laquelle est toujours un mouvement intérieur. Voir Platon, *Théétète*, 189e-190a.

¹⁴ Voir Platon, *Phédon*, 89d-90d.

¹⁵ En effet ces positions encouragent, l'une la crispation sur une liberté abstraite consistant à « tenir à son opinion », non parce qu'on la pense mais simplement parce qu'on l'a et qu'on y est, l'autre l'illusion qu'on peut être maître des pensées en se tenant superbement à l'extérieur

jumelles, installées sur le même terrain non critique. Le doute de fluctuation se fixe à l'un des moments de la crise, qu'il transforme en antithétique : ou bien il y a certitude sans doute, ou bien il y a doute sans certitude.

Dialectique du doute ; le doute d'embarras

Le doute d'embarras ou doute socratique dépasse l'antithèse et pense la certitude comme constituée par le parcours critique et non comme une chose offerte. Alain dit de Descartes : « il ne douterait pas s'il n'était aussi sûr ». Ce doute conditionne la connaissance et fait de la non-compréhension, du moment d'énigme, d'étrangeté, de négativité, la clé même de l'intelligibilité. Il faut douter que deux angles opposés par le sommet soient égaux pour penser leur égalité : ce doute n'a rien d'extérieur à la pensée, il est la pensée même qui s'éprouve en dialoguant avec elle-même¹⁶, en se divisant pour pouvoir mieux se trouver.

À une culture en antinomie de la crise, le doute d'embarras critique oppose une culture progressive et dialectique de la crise : la connaissance est possible précisément par la rupture et le doute ouverts par la crise.

Or l'usage courant qui est aujourd'hui fait du terme *tolérance* renvoie à une antithétique du doute et de la certitude. Cet usage banal n'est pas sans rapport avec la constitution du concept de tolérance telle que je me suis efforcée de la décrire dans la première partie de cet exposé. Au-delà d'un enjeu juridico-politique, il y a là un enjeu dans l'éducation et la formation de la pensée.

À inculquer une forme simpliste et non critique de la tolérance à nos enfants, à leur faire rabâcher à l'envi que toutes les opinions sont respectables et qu'on peut penser ce qu'on veut¹⁷, nous risquons fort de les introduire à une antithétique du doute et de la certitude et à une sacralisation de l'opinion qui verrouillent la dialectique de la pensée et dont la seule issue est la violence. La position laïque en revanche, s'inscrivant dans l'espace critique, s'affranchit de l'antithétique du doute : or cette position est fortement liée à ce qu'on appelle *les humanités*.

de toute pensée, « de peur de rencontrer quelque idée qui ait une odeur de vérité » (Spinoza, *Traité de la Réforme de l'entendement*, § 47).

¹⁶ Voir note 13.

¹⁷ On a entendu naguère sur France Info une effrayante séquence intitulée « parole d'enfant, parole de jeune » où des bambins, du haut d'un scepticisme frelaté qui leur a été inculqué par je ne sais quelle pédagogie bien pensante de la tolérance, déclarent sentencieusement : « on a le droit de penser ce qu'on veut, il faut respecter toutes les opinions ». Inculquer à des enfants l'idée qu'une opinion est respectable par le fait même qu'elle existe, leur inculquer que le respect consiste à écarter tout examen critique comme injurieux, c'est leur signifier qu'on n'a que faire des raisons et de la pensée, c'est donc leur signifier que, puisque les raisons ne valent pas, seules valent de prétendues valeurs sans principe. C'est dire : « il n'y a pas de pensée, il n'y a que des affirmations, et les bons sentiments sont le critère du vrai » - or l'enfer est pavé de bons sentiments. Si l'opinion est valide en soi, alors la vérité de ces attendrissantes leçons de morale est dans la juxtaposition et bientôt l'affrontement des opinions. La vérité de l'échange des opinions c'est l'échange des projectiles, c'est la violence contenue dans la proposition « je pense ce que je veux ».

Les humanités au sens classique du terme désignent non seulement un ensemble de disciplines, par elles-mêmes critiques, mais surtout désignent une position face au savoir constitué : en s'appropriant les œuvres et l'histoire, la pensée ne s'approprie pas seulement des objets, mais elle se saisit elle-même comme condition de production de ces objets. Voilà pourquoi l'introduction de l'enseignement des « faits religieux » renverse radicalement la perspective.

L'ÉCOLE CONVOQUÉE AU « FAIT RELIGIEUX » ET LES HUMANITÉS NOUVELLES¹⁸

On annonce un heureux événement scolaire : les humanités nouvelles sont arrivées, les humanités de révérence et de collectivité. Innovation, l'étude du « fait religieux » sera « la clé d'un enseignement ouvert à la complexité et à la tolérance ». On en consultera les attendus et les détails dans le remarquable texte de Régis Debray « L'école et l'intégration du religieux »¹⁹. L'idée principale en est simple : le phénomène religieux, universellement répandu, peut et doit être abordé par l'enseignement laïque en tant que « fait social » qui habite toute collectivité.

Voilà qui vient soutenir cette forme fondamentale de religion qu'est la croyance en la sacralité du lien social. Dans cette affaire, il ne s'agit pas tant de compléter les humanités que d'y suppléer.

En effet, les humanités dans leur version classique manquent de pouvoir colmatant, fondées qu'elles sont sur le principe de la singularité des œuvres, de celle des auteurs, et sur la nécessité de l'écart critique à construire par chacun pour se les approprier et en jouir. Une jouissance solitaire acquise au prix d'un inconfort constituant dans une relation d'étrange intimité avec des individus et des objets à nuls autres pareils : voilà qui est démoralisant.

Il suffira de transposer cela en langage vulgaire pour que le pouvoir dissolvant des humanités dans leur version classique apparaisse dans toute sa nocivité. C'est déjà une drôle d'idée que de vouloir démontrer ce dont on est certain par ailleurs ; mais où on va-t-on si on lit d'abord *Illiade*, *l'Enéide*, *Les Métamorphoses*, le théâtre classique français ou le théâtre élisabéthain plutôt que le Coran ou la Bible ? Oui, j'ai bien osé dire « d'abord ». Car dans l'ordre scolaire, il faut choisir par où commencer, ce qui n'exclut rien, mais qui détermine tout.

Le choix initial des humanités classiques est d'autant plus dissolvant qu'à partir de cette initiation, les religions ne peuvent pas apparaître uniquement comme des « faits de société ». Faire choix de privilégier les auteurs plutôt que les ethnies, les œuvres plutôt que les mentalités, les singularités plutôt que les faits sociaux ou la « dimension identitaire et collective »²⁰, et, s'agissant des religions, choisir de *commencer par celles aux-*

¹⁸ La fin de cette communication reprend sous une forme abrégée un article publié dans *Élucidation* (Paris, Navarin) n° 6/7, mars 2003, p. 15-17.

¹⁹ Intervention d'ouverture aux travaux du séminaire de formation de l'Éducation nationale sur l'enseignement du fait religieux à l'école, paru dans *Libération* du 12 novembre 2002.

²⁰ *Ibid.*, p. 7.

quelles on ne croit plus, c'est s'inscrire dans une conception individualiste et soustractive du savoir. Comment un « jeune défavorisé » pourrait-il effectuer sans dommage une telle excursion – sauf à faire vaciller son identité et conséquemment l'appartenance à laquelle il est prié de s'en tenir ? Ce sont des coups que ne pardonne pas le tissu social.

Laisser entendre que les religions sollicitent la pensée en tant qu'elles sont *d'abord des mythologies*, c'est séparer l'esprit de la spiritualité, pire : c'est donner l'idée que la spiritualité pourrait bien être contraire à l'esprit. Voilà encore un coup impardonnable.

On voit en quoi la question des religions est décisive, non pas en tant qu'il s'agit de croire ou non à telle ou telle d'entre elles, mais en tant qu'elles sont des ciments sociaux. Et s'il ne s'agissait avant tout d'arracher les religions au discours de désamorçage auquel les soumettait la position libérale des humanités de dissolution, on ne comprendrait pas où est la nouveauté : où a-t-on vu que les professeurs évitaient naguère toute référence à telle ou telle religion lorsque cela leur était nécessaire ? Le problème est qu'ils le faisaient d'un point où la génuflexion envers « la chair des sociétés »²¹ n'était pas une figure obligée. Voilà ce qu'il fallait inverser : à supposer qu'on lise encore les classiques dans les classes, cela se fera d'abord du point de leur signification sociale et de leur vertu coalisante.

À célébrer ainsi le fait religieux comme « fait social total » affectant « le socle lourd des mentalités », à accorder la primauté à cette dimension collective qui renvoie « à des communautés agissantes et pensantes »²², on invite et on accoutume chacun à s'y inscrire. Au lieu de promouvoir chacun comme substance et comme sujet, l'opération recèle une réprobation implicite de ce qui s'extrait de la substance commune. Pire, une telle extraction est *ipso facto* discréditée : comment peut-on être assez naïf pour vouloir échapper à un « fait de société » ?

Aux yeux de cette politique inquiète devant tout ce qui pourrait trouer le sacré lien social, être normal c'est être normalisé : alors l'école ne doit former que des adaptés sociaux.

À cet effet, rien de tel que l'imposition d'une religion dominante. Ce n'est pas qu'il faille avoir une religion plutôt qu'une autre, ce n'est pas non plus qu'il faille avoir une religion plutôt qu'aucune. Non : la présence de *l'effet religieux* piège désormais toute pensée, tout geste qui se prétend politique. Pensez ce que vous voulez, faites ce que vous voulez, *pourvu que cela fasse lien* (version dure équivalente à ce qu'était autrefois l'imposition d'une religion d'État) ou du moins *pourvu que cela ne soit pas moralement contraire au lien* (version douce qui correspond à la tolérance).

Dans cette configuration, bien qu'il soit permis de ne croire à aucune religion en tant qu'elle a un contenu, il est exclu qu'on échappe à la *forme du religieux*, exclu qu'on s'avise d'être *incroyant sur la question du lien* et sur la nécessité de la liaison. Profondément indifférente à leur valeur qu'elle se garde bien de juger, ne les considérant que comme « un matériau empirique – qu'il s'agisse d'un vitrail, d'un poème, d'un massacre, d'une route, d'une sourate ou d'une œuvre de charité »²³, la religion

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Sic, ibid.* p. 6.

dominante évacue les contenus ou les égalise, mais c'est pour mieux rester intraitable sur la forme.

Voilà le point où le principe de laïcité est ouvertement contredit. Car cette forme, fondement de toute religion, atteint le moment civil du religieux. Qu'on s'avise de le nommer, et alors *le nom de « dieu » devient politiquement licite* – nom sur lequel la République française a toujours fait silence, mais par lequel d'autres pays nomment le fondement de toute coexistence. On voit alors une fois de plus que la laïcité n'a pas de pire ennemi que la religion civile, celle-ci n'ayant pas d'autre contenu que la forme du religieux.

L'effet religieux est désormais présenté, au prétexte que les religions sont partout répandues, comme le modèle en dehors duquel toute association apparaîtra bientôt comme impossible ou vaine : il deviendra bientôt impensable qu'une cité puisse avoir pour fondement autre chose que la sacralisation d'un lien, autre chose que des « valeurs communes ». Il deviendra impensable qu'on puisse s'associer pour se soustraire à toute appartenance.

La figure classique du théologico-politique, subreption du politique par la religion, est surclassée, dépassée par sa projection formaliste et totale : la subreption du politique par le religieux.

Références

- Alain, *Propos sur l'éducation*, Paris, PUF, 1948.
- Bachelard Gaston, « Valeur morale de la culture scientifique », dans Didier Gil, *Bachelard et la culture scientifique*, Paris, PUF, 1993.
- *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, PUF,
- Badinter Robert, *Libres et égaux. L'Émancipation des Juifs sous la Révolution française*, Paris, Fayard, 1989.
- Baubérot Jean, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Le Seuil, 1990.
- Bayle Pierre, *Pensées diverses sur la comète* (1683), éd. critique par P. Rétat, Paris, Société des Textes Français Modernes, 1994.
- *De la Tolérance, Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ "Contrains-les d'entrer"*, (1686-87), éd. de J.M. Gros, Paris, Presses Pocket, 1992.
- Boussinesq Jean, *La Laïcité française*, Paris, Le Seuil, 1994.
- Buisson Ferdinand, article « Laïcité », *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, 1888, 1re partie, tome second, p. 1469-1474.
- *La foi laïque*, Paris, Fischbacher, 1900.
- Condorcet Jean Antoine Nicolas de, *Cinq Mémoires sur l'instruction publique* (1791), éd. C. Coutel et C. Kintzler, Paris, GF-Flammarion, 1994.
- Coq Guy, *Laïcité et République, le lien nécessaire*, Paris, éditions du Félin, 1995.
- Coutel Charles, *A l'école de Condorcet*, Paris, Ellipses, 1996.
- Debray Régis, *Par amour de l'art, une éducation intellectuelle*, Paris, Gallimard, 1998.
- *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- « L'école et l'intégration du religieux », intervention d'ouverture aux travaux du séminaire de formation de l'Éducation nationale sur l'enseignement du fait religieux à l'école, dans *Libération* 12 novembre 2002.
- Ferry Jules, *Lettre aux instituteurs* 17 novembre 1883, dans Henri Pena-Ruiz, *La Laïcité* recueil de textes, GF 2003.
- Fondements philosophiques de la tolérance (Les)*, Paris, PUF, 2002, 3 volumes, sous la direction de Charles Zarka, Franck Lessay et John Rogers.
- Gil Didier, *Bachelard et la culture scientifique*, Paris, PUF, 1993.
- Haarscher Guy, *La Laïcité*, Paris, PUF Que sais-je ?, 1996.
- Hugo Victor, *Discours contre la loi Falloux* 15 janvier 1850 (dans Henri Pena-Ruiz, *La Laïcité* recueil de textes, GF 2003).
- Kant Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle* (1795), éd. F. Proust, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- Kintzler Catherine, *Condorcet, l'instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris, Folio-Essais, 1987.
- *La République en questions*, Paris, Minerve, 1996.
- *Tolérance et laïcité*, Nantes, Pleins Feux, 1998.
- « L'école convoquée au fait religieux », *Élucidation* (Paris, Navarin) n° 6/7, mars 2003, p. 15-17.
- Locke John, *Lettre sur la tolérance*, (1689), trad. française R. Polin, Paris, PUF, 1965.
- Lustig Michel (éd.), *Statut local d'Alsace-Moselle*, Edimaf, 2000.
- Milner Jean-Claude, *De l'école*, Paris, Le Seuil, 1984.
- « Les pouvoirs, d'un modèle à l'autre », *Élucidation* (Paris, Navarin) n° 6/7, p. 9-15.

- *Les Noms indistincts*, Paris, Seuil.
- Montesquieu Charles Louis de Secondat de, *De l'Esprit des lois* (1748), Paris, Le Seuil « L'Intégrale », 1964.
- Muglioni Jacques, *L'école ou le loisir de penser*, Paris, CNDP, 1993.
- Neher-Bernheim Renée, *Histoire juive de la Révolution à l'État d'Israël*, Paris, Seuil, nouvelle éd. 2002, p. 69.
- Pena-Ruiz Henri, *La Laïcité*, Paris, Flammarion, 1998
- *Dieu et Marianne*, Paris, PUF, 1999.
- *La Laïcité pour l'égalité*, Paris, Mille et une nuits, 2001.
- *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Folio-Essais, 2003.
- *La Laïcité*, choix de textes, Paris, GF, 2003.
- République et l'école (La)*, anthologie de textes réunis et présentés par Charles Coutel, Paris, Presses Pocket, 1991.
- Rousseau Jean-Jacques, *Du Contrat social* (1762), Paris, GF-Flammarion, 1966.
- *Essai sur l'origine des langues* (1758 ?), éd. C. Kintzler, Paris, GF-Flammarion, 1993.
- Saada-Gendron J., *La Tolérance*, recueil de textes, Paris, GF, 1999
- Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, éd. B. Rousset, Paris, Vrin, 1992 .
- Voltaire, *Traité sur la tolérance*, (1763), Paris, Garnier-Flammarion, 1989.