

A QUELLES CONDITIONS PEUT-ON FORMER UNE IDEE RIGOUREUSE DE LA LAÏCITE DANS LA MONDIALITE ?

LAÏCITE ET MONDIALITE

On pourra trouver inutilement compliquée cette question. Et pourtant aujourd'hui en France le mot de laïcité est entré dans la confusion et cette dernière s'enracine dans le trouble apporté au sein des populations françaises par le fait de la multi culturalité. Celle-ci est le visage que prend la mondialité, état actuel du système monde que gouverne le capitalisme global avec sa conception du monde néolibérale. La mondialisation de ce système se fait en mêlant des processus d'universalisation et d'inclusion avec des processus de particularisation et d'exclusion. Comment penser cette situation, porter au concept cette réalité mouvante et contradictoire ?

1. Sur la conjoncture : laïcité, identités et multi culturalité

L'ensemble des flux de l'économie monde contient avec les flux productifs, financiers et commerciaux régis par l'impératif absolu de profitabilité et avec les flux technologiques, les flux de population qui viennent chercher asile, travail et fortune dans les pays capitalistes développés ou passent d'un pays à l'autre un peu partout. Ces populations sont vécues dans les pays destinataires non pas comme des chances pour un métissage culturel enrichissant les uns et les autres de différences au sein de la même unité du genre humain mais comme des éléments qui dérangent les mœurs, les habitudes et qui comme étrangers sont aussi susceptibles de constituer des menaces pour l'intégrité des citoyens nationaux. Que faire avec ces populations qui imposent de fait la présence de leur différence culturelle ? Les accueillir de manière durable jusqu'à en faire des concitoyens s'ils le souhaitent et s'ils mènent une vie compatible avec celle de leurs hôtes ? Ainsi on décrocherait la citoyenneté de la nationalité. Les recevoir à titre provisoire comme des visiteurs qui passent et que l'on peut éventuellement congédier ? Ou les exclure après examen de leur solvabilité et de leurs compétences quant à une insertion dans un marché officiel du travail taraboué par le chômage structurel ou dans des marchés non officiels qui font une concurrence impitoyable ? Accueil, inclusion temporaire ou exclusion, telle sont les alternatives en mondialité pour le traitement de ces personnes du monde humain sont toujours à la limite de la non personne rejetée dans le non monde se globalisant aussi.

Les sociétés modernes se disent laïques dans leur constitution et font de la laïcité tout à la fois un principe d'organisation politique et un dispositif intellectuel qui récuse l'idée que le lien social soit nécessairement religieux et que toute société ait en tant que telle besoin d'une religion pour autant qu'elle n'existe que par cette liaison dont la forme universelle est remplie historiquement par diverses religions, notamment par les monothéismes, les religions du Livre. En France la laïcité s'est imposée après une histoire tourmentée qui l'a opposée au catholicisme. Elle trouve sa concrétisation dans la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat de 1905 et dans la mise en place de l'école publique, gratuite et obligatoire, destinée à former les libres citoyens d'une libre République. La distinction d'une sphère publique et d'une sphère privée est la forme juridique de la société laïque, les croyances se trouvant assignées à l'espace intime du for intérieur qui les protège de toute intrusion coercitive de la puissance publique. Celle-ci garantit cet espace et dans sa législation écarte les prétentions politiques de toute église. La loi est supposée émaner du jugement des citoyens en tant qu'individus distincts, libres et égaux s'associant en cet acte et dans son renouvellement permanent. Le

dispositif laïc strict doit assurer les conditions de possibilité de la coexistence des libertés égales, abstraction faite des relations d'appartenance communautaire ou de dépendance sociale qui empiriquement caractérisent ces libertés.

C'est ce dispositif qui est en difficulté face à l'irréversible fait de la multi culturalité qui traverse les frontières extérieures mais se confronte à de nouvelles frontières intérieures. Alors que la question catholique semblait résolue se pose une question religieuse autre qui est fantasmée comme question de l'Islam. Désormais devenu la seconde religion de France, pratiquée par quatre millions de personnes dont beaucoup sont des citoyens français issus de la seconde ou de la troisième immigration issue du Maghreb ou de l'Afrique noire, L'islam inspire des revendications différentialistes à ces populations qui peuvent exiger une reconnaissance symbolique, juridique, politique perturbant et grippant le dispositif laïc.

Deux étapes ont marqué ce grippage. La première naît dans les années 1989 dans l'appareil scolaire avec l'affaire du foulard, c'est-à-dire l'affichage dans l'espace public d'un signe symbolique marquant le corps. Ce signe est interprété par les laïcs qui se veulent républicains stricts à la fois comme une remise en cause de la neutralité publique et comme une atteinte à l'égalité républicaine des femmes, un signifiant de leur statut de personne diminuée. Il annonce d'autres revendications identitaires pouvant culminer dans celle d'un droit propre à ces communautés et contraire au droit en vigueur. C'est l'école de la République qui est ainsi déniée. Un arrêt du Conseil d'Etat régla pour quelque temps le problème en recommandant d'apprécier avec libéralisme les cas litigieux et d'éviter les sanctions. La seconde étape est constituée par la promulgation de la loi dite de laïcité en 2004 interdisant les signes religieux dans un climat de stigmatisation et de peur provoqué par l'émergence du terrorisme islamiste en septembre 2001 et par la révolte des jeunes dans les banlieues abandonnée au chômage et à la délinquance par la politique néolibérale. La revendication de laïcité s'est alors énoncée dans un climat d'angoisse sécuritaire manipulé par le pouvoir sarkozien en place et attisé par l'extrême droite. La laïcité devenait à son tour une arme de combat identitaire dans le processus de fétichisation de l'identité nationale supposée menacée par un nouvel intégrisme théologico-politique.

Désormais c'est la république qui serait menacée et la France qui serait vouée à une colonisation rampante par un Islam à l'universalisme conquérant. Les imams intégristes prépareraient en silence les minorités musulmanes à une radicalisation politique et seraient l'avant-garde d'une stratégie de conquête de l'occident dans la guerre des civilisations. Le communisme mort, l'Islam le remplace comme ennemi public qu'il faut contenir et réprimer. Les conflits sociaux exprimant la résistance de travailleurs français et non français à la dévastation capitaliste sont ainsi déplacés et transformés en conflits identitaires où l'intérêt supérieur de l'Occident doit unir « tous les français de souche » -formule nouvelle et symptomatique de la transformation culturelle- réunis autour de leurs dirigeants salvateurs. Le fantasme d'une croisade détourne l'attention qui devrait être portée à la crise du système et tend à unifier les volontés par une identité nationalitaire devenue bizarrement occidentaliste. La laïcité qui a pour fin l'universalisation de la liberté de conscience dans un espace d'égale liberté est enrôlée comme un élément constitutif d'un Occident au syncrétisme baroque et contradictoire puisqu'il est tout à la fois grec, romain, juif, chrétien et laïc. Les partisans de la laïcité républicaine stricte s'allient à ceux d'une laïcité identitaire impossible théoriquement, mais réunissant toutes les forces néolibérales de la droite et de l'extrême droite, incluant aussi certains socialistes humanistes. N'est-ce pas une ancienne ministre socialiste de François Mitterrand, Yvette Roudy, qui lors du débat concernant le port du voile intégral déclarait en termes quasi communautaristes : « C'est *notre* République, *notre* Etat de

droit, *notre* laïcité qui se trouvent attaqués. Or le principe de laïcité se trouve dans notre Constitution /.../ Nous devons être *fiers* de ce principe de laïcité qui est *propre à la France* » (cité dans l'ouvrage stimulant de Jean Bauberot et Micheline Milot, *Laïcité sans frontières*, Paris, Seuil, 2011, 302). Sans entrer dans l'objet de la discussion (interdiction du port de la *burka*), nous constatons qu'un principe devant assurer la liberté de conscience et la garantie des libertés publiques peut recevoir une interprétation historique qui en inverse la logique acquise au nom d'une problématique version forcée du célèbre « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté ». Que serait une laïcité identitaire qui serait le propre d'une communauté laïque oscillant entre inclusion et exclusion en fonction des cas singuliers présentés dans l'histoire?

2. Des principes de La Laïcité transcendante à la pluralité empirique des formes historiques des laïcités

Ce rappel permet de constater que les principes supposés évidents de la laïcité étaient et sont susceptibles d'interprétation contradictoire et que La Laïcité se concrétise historiquement de plusieurs façons. Elle ne peut pas se réduire à la pureté de ses principes qui sont formels et qui ne deviennent performatifs qu'en se pluralisant sous des formes historiques différentes et relativement hétérogènes. Ce passage des principes à leur pluralité ne peut pas faire l'objet d'une déduction logique et produire comme conclusion une forme de réalisation unique. La philosophie de la laïcité ne peut pas ignorer l'histoire qui a rendu effectif le principe en actualisant ses différences possibles d'interprétation historique. La première condition aujourd'hui pour produite une idée rigoureuse de ce concept est de mesurer l'écart nécessaire de principe du principe à ses formes d'existence plurielle dans l'empirie historique.

a) Les principes de la laïcité sont apparemment simples. Ils se veulent comme autant de conditions de possibilités de la coexistence des libertés. L'établissement de ces principes relève de l'exercice de la raison pratique universelle qui est normative. Le dispositif laïc se donne pour fin d'assurer la reconnaissance de l'égalité de chacun et chacune en son individualité pure, abstraction faite des conditionnements socio-historiques de cette individualité et de ses liens d'appartenance. Cet homme est immédiatement citoyen qui reçoit la sanction de son égale liberté dans une liberté de conscience qui ne peut se réduire à la seule liberté de croyance religieuse. Chacun(e) a le droit de vivre la religion de son choix, ce qui veut dire que personne n'est tenu d'avoir une religion plutôt qu'une autre que même personne n'est tenu d'avoir une religion. Chacun(e) a le droit d'être incroyant, de refuser toute croyance religieuse, sans pour autant être accusé de nier la nécessité d'un lien social. La liberté de conscience ne se comprend pas tant ni seulement comme liberté religieuse : elle se comprend avant tout du point de vue limite de l'incroyance ou de la non croyance. Cette fin est donc la coexistence des égales libertés dans un espace public où chacun(e) participe au pouvoir de législation, cet universel au-delà de la détermination religieuse.

La séparation de l'Eglise et de l'Etat est donc le moyen privilégié de la réalisation des principes de liberté de conscience et d'égalité de chacun. Les religions doivent renoncer à la prétention théologico-politique qui a fait d'elles les concurrentes du pouvoir politique public. Elles doivent accepter de se manifester dans un espace civil qui n'est pas celui du politique et qui a pour test et effectivité le for intérieur de la conscience privée. Chacun(e) peut croire en son âme et conscience au dieu de son choix mais il ne peut pas imposer des prescriptions issue de cette foi au Législateur qui imposerait cette foi particulière à tous. Cette séparation, moyen essentiel de la laïcité, est accompagnée d'un autre moyen qui est la neutralité de l'Etat en matière de confession religieuse et d'opinion quant au bonheur individuel. Cette neutralité

ne signifie pas que l'Etat n'ait pas de valeurs propres puisqu'il se produit comme Etat des égales libertés des individus citoyens et fait de cette égale liberté la valeur des valeurs. Elle implique la démocratie, le respect des droits de l'homme, la prise en compte des diversités. Elle signifie que l'Etat doit se monter impartial à l'égard des différentes convictions. L'Etat laïc se différencie de la sphère privée où les opinions ont leur carrière. Il est le représentant non pas d'une parties de la société, ni même de la seule majorité politiquer légitimement élue, mais de l'ensemble des citoyens. La religiosité est reléguée dans la sphère privée et a droit à une manifestation civile qui ne franchit pas la sphère publique du Législateur. Il faut ajouter que la laïcité s'institutionnalise de manière privilégiée dans l'école publique. C'est elle qui assure la formation du libre citoyen, capable d'exercer son jugement sur la base de l'acquis des savoirs élémentaires, sans que l'Etat n'ait à interdire les autres écoles qui loin d'être libres sont privées et dépendent du choix des familles.

Dans *Laïcités sans frontières*, Jean Bauberot et Micheline Milot montrent que cette déduction transcendantale n'autorise pas une version univoque de réalisation historique. Ils distinguent six idéal-types de laïcité produits dans la succession des périodes du processus de laïcisation faisant seuils en Europe, aux Etats-Unis et ailleurs dans le monde. Sont distingués six idéal-types de laïcité historiquement identifiables et articulés selon des relations diverses : la laïcité séparatiste, la laïcité autoritaire, la laïcité anticléricale, la laïcité de foi civique, la laïcité de reconnaissance, la laïcité de collaboration. Chaque période est caractérisée par la dominance d'un ou de plusieurs d'idéal types. Nous résumons les pages 197-251 de cet ouvrage en renvoyant au schéma récapitulatif des pages 204-205.

Trois périodes faisant chacune seuil sont distinguées : le premier seuil est franchi dans le dernier tiers du XVII^e siècle et ouvre sur les grandes révolutions bourgeoises de la modernité et leurs contradictions, révolutions anglaise, américaine et française. C'est le seuil d'une laïcité souvent autoritaire et anticléricale. Le second seuil est franchi au cours du XIX^e siècle industriel et scientifique où l'Etat constitutionnel de droit se consolide. Sont alors votées les grandes lois laïques comme dans la France de 1905. Cette période est celle d'une laïcité séparatiste et de foi civique. Elle est vécue comme une sorte de couronnement jusque dans les années 1960. Le troisième seuil est franchi avec la crise des institutions areligieuses, avec la montée en puissance du démantèlement du *Welfare State* et l'émergence de la mondialisation capitaliste. Aux problèmes de socialisation posés par le multiculturalisme qui s'impose comme un fait s'ajoutent les questions posés par la bio-éthique et la biopolitique transformant toutes deux les conditions de la vie, de la naissance à la mort. Les sociétés démocratiques manquent à leurs promesses d'égale liberté et les religions entament un processus de déprivatisation qui les fait apparaître non pas comme des menaces théologico-politiques, mais comme des ressources de sens dans un monde insensé et absurde. La laïcité est désormais interrogée et apparaissent des types nouveaux jusqu'ici peu actifs, ceux de la laïcité de reconnaissance et de collaboration. Ce questionnement s'enracine dans les conditions de la mondialité déjà évoquées. Cette émergence de types nouveaux est surdéterminée de manière contradictoire par la peur éprouvée devant le fantasme du choc des civilisations et par le retour d'une laïcité autoritaire, mais cette fois ethnicisée et communautarisée à la dimension de l'Occident.

Précisons ces types qui sont des clés rendant intelligible la pluralité historique des laïcités de fait qui affectent irrémédiablement la pureté qui se veut transhistorique. Elle affecte la prétention à la pureté des principes rationnels de La Laïcité érigée en forme transcendantale *a priori*.

- La laïcité séparatiste fait de la séparation étanche entre la sphère privée et de la sphère publique une norme qui surdétermine les principes de liberté de conscience et d'égalité de liberté. Elle trouve son efficacité lorsqu'il s'agit de limiter drastiquement les prétentions théologico-politiques des Eglises dominantes en matière de législation (enterrements, divorces, interruption de grossesses). Elle se traduit par une réduction du religieux à la conscience privée et peut interdire des manifestations sociales des religions si elles sont jugées contraires à la séparation (signes comme les crucifix dans les édifices publics, processions). Mais la réalité historique impose des modulations prudentielles de ce séparatisme. Tout d'abord, la loi de séparation de 1905 en France autorise la constitution de l'association religieuse régie par les principes du droit canon comme la souveraineté de la nomination des prêtres par les évêques des diocèses et celle des évêques par le Pontife romain. Elle dévolue depuis 1923 l'organisation de la vie ecclésiale à des associations culturelles qui disposent de l'usage des bâtiments religieux souvent inscrits au patrimoine public. En Alsace-Lorraine et dans les DOM –TOM est en vigueur le principe du Concordat qui reconnaît certains cultes d'Etat et salarie les prêtres comme des fonctionnaires publics. Des accommodements imprévus dans la déduction transcendantale ont été aménagés en fonction du rapport des forces et ils peuvent aller à l'encontre de la séparation comme en matière scolaire où désormais les écoles privées, confessionnelles ou non, sont financées par l'Etat moyennant le contrôle des programmes et le monopole de la collation des grades. D'autre part et surtout, le séparatisme accommodé peut aboutir à un privilège de fait donné à la religion majoritaire au point que pour la France on a pu parler d'une catho-laïcité. Aujourd'hui la présence de populations multiculturelles surtout musulmanes a produit en retour un effet de patrimonialisation de la confession majoritairement dominante. Les symboles chrétiens, les pratiques sont désormais revendiquées contre les minorités comme des signes de la séparation laïque et des atteintes à la liberté de conscience des minorités peuvent en découler (interdiction de construire des mosquées). La laïcité devient un élément du patrimoine national majoritaire où se reconnaît l'identité nationale et se présente alors la tentation d'une laïcité autoritaire.

- La laïcité autoritaire a été historiquement indispensable dans les situations où l'Etat a dû intervenir brutalement pour vaincre les prétentions théologico-politiques des Eglises ou des confessions comme dans l'Autriche de Joseph II, la Russie de Catherine, la Turquie de Kemal Ataturk ou la Tunisie de Bourguiba. En crise identitaire de majorités qui redoutent les minorités religieusement marquées, qui refusent leur présence comme inquiétante ou les dénoncent comme des concurrentes sur le marché du travail officiel et surtout non officiel, le recours à l'autorité retrouve une actualité et se fait réel comme en France sarkozienne. L'Etat néo-capitaliste exploite ce sentiment d'insécurité et des demandes de certains segments de la population pour jouer la carte du conflit identitaire et d'une laïcité identitaire aussi et dévie ainsi une éventuelle montée en puissance des conflits sociaux où interviennent en acteurs unis des français, des maghrébins, des noirs, qu'ils soient chrétiens, musulmans, animistes ou athées. Cette laïcité autoritaire peut alors recourir à des formes de socialisation religieuse patrimonialisées pour défendre une morale à usage populaire nécessaire à la légitimation du pouvoir politique, notamment par des concessions institutionnelles en matière scolaire et culturelle. La politique de défense autoritaire contre les minorités s'associe à une reconnaissance de fait dans le domaine moral de la confession dominante. On peut ainsi se vouloir reconnu comme chanoine du Latran, opposer le noble et profond prêtre au superficiel instituteur utilitaire et se faire défenseur d'une laïcité autoritaire contre l'islamisme potentiellement terroriste, tout en cherchant un appui dans une nationalisation minimale de l'Islam dit modéré.

- La laïcité anticléricale se présente lorsque pèse particulièrement une confession dominante intolérante et dogmatique. Elle s'est manifestée surtout dans les pays catholiques plutôt que dans les pays protestants. Elle n'est pas en soi antireligieuse mais peut le devenir en certaines circonstances là où l'attitude des clercs touche à l'ignoble comme lors de l'affaire Dreyfus. Inversement le communisme soviétique a pratiqué jusqu'à l'absurde et l'odieux un anticléricalisme irrégulier qui a refusé liberté de conscience et égale liberté à de nombreux citoyens de confession orthodoxe. Aujourd'hui les peurs de la multiculturalité ont éveillé une laïcité résolument anti-ecclésiastique qui peut confiner à l'irréligion : l'Islam est le nouvel infâme qu'il faut écraser en raison de son culte violent de la superstition monothéiste, de son incapacité à pratiquer une autocritique rationnelle, de son patriarcalisme attentatoire aux droits des femmes, de son mépris de la démocratie occidentale. Tous les laïcs qui refusent de s'engager dans cette voie qui menace la liberté de conscience et d'expression des minorités sont jugés par ces autres laïcs comme des naïfs qu'attend le dur réveil de la cruelle réalité.

- La laïcité de foi civique se veut certainement une élaboration philosophique « noble » de la laïcité qui tend à en faire une conception du monde intégrale avec ses valeurs que sont le droit public, la république. Elle exige l'effacement de tout religieux « autre » devant la norme majoritaire supposée réellement et rationnellement normative. Cette norme peut alors être érigée en religion laïque comme l'avait soutenu Rousseau dans le chapitre célèbre du *Contrat social* consacré au grand législateur et après lui Robespierre. Sans s'identifier complètement à elle, cette version de la laïcité peut prendre la forme d'une religion civile qui excède la demande de conformité et attend des citoyens qu'ils témoignent de leur attachement à la puissance publique et fassent la preuve de leur normalité civique laïque. La tentative de concéder la nationalité française en la liant à l'obligation faite aux impétrants de déclarer leur amour de la France et de promettre le respect de ses lois est une forme abâtardie de religion civile, inscrite dans une politique de contrôle de la population des « bons français » par production des « autres », les non français qui ne méritent pas de le devenir et s'auto-excluent d'eux-mêmes du pacte national républicain national. Le critère d'inclusion est celui de l'inclusion par exclusion. Le refus de l'allégeance qui n'est pas exigée des sujets nationaux consacre la division et l'exclusion au profit d'une majorité unifiée par le sentiment de son identité enfin protégée. Une fois encore la liberté d'expression et l'égale liberté, voire la neutralité de la puissance publique, sont menacées par une religion civile qui n'est pas abstraitement universelle mais qui est empiriquement nationalitaire.

- La laïcité de la reconnaissance a pour ancêtre la tolérance élargie aux athées qui ne doivent pas être considérés comme asociaux parce qu'ils refusent le monopole de la socialisation, du lien social identifié à la religion qui serait en son essence originare la forme de tout lien social en vertu de l'équation : « toute religion est lien social = tout lien social est religion ». Cet idéal-type est développé dans notre période historique de mondialité et a pour but de faire face positivement à la multiculturalité. Il s'inscrit dans le cosmopolitisme kantien. Dans un article du *Projet de paix perpétuelle* Kant, en effet, reconnaît à tout homme le droit d'être accueilli partout dans le monde comme personne autonome parce que le monde, sphère finie où chacun peut rencontrer chacun, est à tout le monde et que l'autonomie de la personne doit se formuler dans le registre de l'équi-mondanité (formule de Jacques Bidet dans sa *Théorie générale*). La laïcité repose sur la reconnaissance de l'autonomie de chaque personne qui doit être protégée en toute société. Chaque personne a le droit de choisir une conception du monde et peut demander ce droit pour l'association confessionnelle dont elle participe. Ce type reconnaît pleinement la liberté de conscience et l'égale liberté, mais se posent de redoutables problèmes si les demandeurs de droits sont ces associations particulières qui peuvent être suspectées de communautarisme.

- La laïcité de collaboration appartient aussi surtout à notre période de la laïcité questionnée ou problématisée en rapport à la multiculturalité. Elle pose qu'un Etat laïc peut accorder à des confessions ou à certaines familles de pensée des droits en raison de leur utilité sociale dans certains domaines, notamment éthiques et éducatifs. L'Etat cesse de manifester une méfiance face à certaines institutions confessionnelles et leur propose un « régime institutionnel » de collaboration. Il ne s'agit pas de l'autonomie mais d'assurer à des groupes en tant que tels une liberté d'expression dans la sphère publique sans leur donner la fonction de Législateur. Il s'agit de franchir la barrière séparant le public du privé et d'accepter la participation de ces groupes à l'espace public pour leur permettre de traduire en langage commun leur positions dans le discours public et réciproquement d'accepter la traduction inverse en considérant les groupes de croyants comme des interlocuteurs égaux pour autant qu'ils acceptent les règles de la discussion commune. Ce sont les questions d'éthique sociale, de justice, de bio-éthique, de droit international qui sont ainsi ouvertes. Mais cette laïcité suppose que les groupes confessionnels ne présupposent pas qu'ils détiennent une vérité absolue comme souvent la conscience religieuse l'exige. De ce point de vue, les confessions sont différentes dans leur aptitude à dialoguer. Alors se pose la question de préciser quelles sont celles avec qui collaborer. Le principe d'égalité peut en souffrir d'autant que le choix peut être fait pour des raisons de priorité historique ou de convenance politique. Cette laïcité est séduisante en qu'elle se dit ouverte, élargit le pluralisme. Cependant elle malmène paradoxalement les principes de la laïcité jusqu'à les dissoudre. Non seulement elle implique l'inégalité de traitement des confessions, mais elle menace le principe la séparation. Rien n'exclue que certains groupes en profitent pour reconquérir leurs positions perdues et les imposent à l'Etat (on l'a vu en Pologne avec la question de l'avortement). Du même coup la neutralité de l'Etat est compromise.

3. De la « déprivatisation » des religions et de la révision « laïque » du principe de neutralité libérale

On ne peut donc se former une idée rigoureuse de la laïcité en prétendant partir de principes supposés purs et les appliquer à la complexité effective des situations historiques et des formes concrètes de laïcité actualisées. Il faut, à part égale, prendre la mesure de cette complexité que radicalise la situation de multiculturalité et se demander quelle est la meilleure manière de la reformuler en nos conditions actuelles. Les principes peuvent en leur formalité être considérés comme des acquis de la pensée, comme des déclarations performatives, mais l'opposition drastique entre la sphère publique qu'ils sont supposés régir et la sphère privée est intenable. Cette dernière est équivoque en ce qu'elle ne se réduit pas à être le lieu de repli de la conscience privée comme le veulent à la limite le type laïcité séparatiste et le type laïcité foi civile. La sphère privée qu'occupent les opinions religieuses des individus croyants et les institutions religieuses comme telles tend de son propre mouvement à s'extérioriser, à s'objectiver dans une sphère intermédiaire entre le public au sens du politique législateur et l'intimité du for interne. Cette sphère des médiations du public et du privé est avant tout celle d'une opinion publique libre où croyants individuels et associations de fidèles expriment leurs jugements relatifs aux problèmes de société et à leurs propres statuts. Elle est celle des associations de la société civile considérées comme Etat élargi selon la conception d'Antonio Gramsci.

La laïcité séparation pure et la laïcité foi civile ont du accepter l'émergence de la laïcité reconnaissance et de la laïcité collaboration et leurs conséquences éventuelles –une autoliquidation de la laïcité- en raison de ce phénomène qui touche toutes les confessions en

Europe, celui de la déprivatisation des religions, rendue possible quant à elle par la coexistence et la concurrence de plusieurs confessions, par la multiculturalité inscrite dans la mondialité capitaliste. Les organisations confessionnelles et les croyants n'acceptent plus l'injonction laïque républicaine ou anticléricale de demeurer enfermés dans la sphère privée de la seule conscience libre. Elles, ils ont engagé et imposé un processus de *déprivatisation* qui se fonde sur le droit donné aux religions d'exercer un jugement religieusement fondé et argumenté sur les grands problèmes de société comme la coexistence des cultures et la gouvernance bioéthique de l'existence. Les religions se présentent comme des ressources identitaires de sens auxquelles peuvent puiser des démocraties affrontés à l'aporie grandissante que représente la gestion cruelle des processus insensés et absurdes de production-destruction imposés par le capitalisme néolibéral inspiré par le néo-darwinisme social. Ce processus a pu s'installer à partir du constat de la non réalisation de la prévision concernant la mort de Dieu ou la victoire finale de la sécularisation par extinction des religions. Les formations idéal-typiques de la laïcité ne thématisent pas conceptuellement ce processus : soit elles le condamnent et le dénoncent soit elles l'acceptent comme une nouvelle évidence et sont prêtes à capituler devant ce qui pourrait être un curieux processus de délaïcisation compatible avec tous les processus de privatisation néocapitalistes. La déprivatisation des religions est compatible avec la nouvelle socialisation par individualisation privatisée de toute la vie publique en régime de management néocapitaliste.

Ce processus de déprivatisation n'est pas nécessairement lié à une augmentation de la pratique religieuse comme le montre la situation de l'Eglise catholique : l'intériorité de la foi n'augmente pas en proportion de cette tentative des Eglises d'intervenir dans la politique par le moyen de l'espace public. Du côté de l'Islam non intégriste, ce processus ne prend pas nécessairement la forme d'un resacralisation de la réalité sociale appelée à se soumettre à la Loi théologico-politique, même si cette tentation est bien réelle. L'exemple de la Turquie dirigée par un parti islamique montre bien que la prétention protagoniste des confessions ne peut être un retour fantasmatique à la communauté des croyants sous une *Charia* obligatoire. Le processus de modernisation supposé être régi par la sécularisation et son désenchantement, cher à Weber, a bien eu lieu, mais il a pu être contemporain de processus réactifs de resacralisation de l'Etat, de la Nation, de la Race, de la Classe, du Parti qui ont aussi bafoué la laïcité. Celle-ci n'a pu opérer comme pensée transcendante d'un espace vide où sont mis entre parenthèses toutes les appartenances et qui ne connaît que des individus libres et égaux qu'il s'agit de constituer en citoyens. Le présupposé de l'épuisement sémantique des religions ne peut plus être soutenu car il a été falsifié historiquement. Ce présupposé, sous sa forme de la laïcité anti-cléricale, a pris souvent la forme d'un athéisme militant et irrégieux en franchissant la limite laïque de l'areligieux. Cet athéisme a pu fonctionner comme une religion laïque ennemie de la liberté de penser dans les régimes autocratiques du communisme soviétique et ce fut un désastre.

Il se trouve que du moins en terre chrétienne le phénomène de déprivatisation ne se confond pas nécessairement avec l'ordre théologico-politique que la laïcité séparatiste et tous les types de laïcité ne peuvent que combattre. En effet, tout un courant théologique (Gogarten, Théobald, Stanislas Breton) a accompagné le modernisme d'un Maritain ou d'un Mounier ou d'un Ricoeur et a légitimé le processus de laïcisation en définissant une foi religieuse qui accepte l'organisation d'une société laïque areligieuse, qui apprend à s'énoncer et se vivre hors de la dépendance religieuse, mais sans effacer l'expérience de la foi Celle-ci entend exprimer des jugements qu'elle relie sincèrement à ces croyances, mais sans chercher à les imposer, sauf cas de conscience grave. C'est ce phénomène que manquent certains types de laïcité : des citoyens qui se veulent chrétiens ont appris de la démarche de la laïcité séparatiste

qu'il faut sortir de l'organisation ecclésiastique pour apprendre à vivre dans une société qui elle-même s'organise selon un principe soumettant la politique à la volonté humaine et à la coordination de ces volontés sous des formes plus ou moins démocratiques. La laïcité ne peut pas ignorer cette expérience d'apprentissage et prétendre renvoyer les croyants à leur seule conscience privée. On n'est pas dans le contexte du retour des religions ni dans celui de la fin des religions, mais dans celui de transformations d'un religieux résiduel mais irréductible. Ce qui importe, c'est la capacité d'analyser ces formes inédites à tous les niveaux. La laïcité séparatiste doit accepter de se laisser contaminer, hybrider par la laïcité reconnaissance et la laïcité collaboration ou plutôt coopération, tout en veillant à ne rien céder sur les principes de séparation des Eglises et de l'Etat et d'égalité liberté de conscience. Bien évidemment, cette analyse ne vaut que pour les confessions qui sont entrées sincèrement dans le processus de laïcisation et qui ont renoncé à la mythologie théologico-politique, cet adversaire permanent.

C'est cette transformation induite par la mondialité que ne saisissent pas les ultras d'une laïcité intégriste. Les philosophes les plus avisés de la laïcité séparation pure comme Catherine Kintzler (*Qu'est-ce que la laïcité*, Paris, Vrin, 2007) ou de la laïcité foi civile comme Henri Pena-Ruiz (*Qu'est-ce que la laïcité ?* Paris, Gallimard, folio, 2003) n'ignorent pas l'espace social et sont conduits à compliquer la distinction entre sphère du religieux et sphère du politique, en faisant état de la médiation de l'espace social et public comme espace de libre manifestation des opinions argumentées. Toutefois ils sont tentés de penser l'espace politique comme principal, constitutif, et ils rencontrent l'espace social qu'investit la privatisation en cours comme une condition d'actualisation nécessaire, mais secondaire sur le plan de l'ordre des raisons, cartésien, de style fondationnel.

Henri Pena-Ruiz donne à juste titre une grande importance au lien qui unit laïcité et égalité sociale. Catherine Kintzler (2007, 47) distingue, de son côté, clairement trois espaces. Mais, à mon sens, il importe de discuter le rôle principal d'un espace politique strict alors que les liens qui l'articulent à l'espace social ne peuvent pas être pensés des conséquences à partir de principes. De ce point de vue l'approche en termes de totalité sociale articulée, telle qu'on la trouve chez Hegel, Marx ou Gramsci nous paraît méthodologiquement plus concrète et institue un autre ordre en évitant le dualisme du transcendantal et de l'empirique que le fait de la multiculturalité impose de discuter. Cet autre ordre considère comme également premiers les principes de l'égalité coexistence de sujets libres et la structure des conditions anthropologiques dans un esprit de tension structural ouverte l'on peut dire dialectique au sens large, et quelquefois tragique.

Jürgen Habermas est celui qui va le plus loin dans la prise en compte de la déprivatisation dans une perspective où la fondation se traduit ne termes de rationalité communicationnelle ; même s'il baigne dans une culture protestante et dans la philosophie de Kant (voir *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008, et Tose, 2011 b). Il estime que beaucoup de religions ont accepté les concepts de démocratie, de droits de l'homme et du citoyen, de tolérance réciproque. La démocratie moderne participative ne se veut pas substantielle, c'est-à-dire liée à une conception univoque et unique de la vie bonne. La raison pratique s'est faite procédurale n'acceptant que les valeurs passées au crible des procédures juridiques accessibles à chacun. Elle s'est transformée en laissant à chacun(e) la liberté de définir pour son compte la vie bonne qui peut être ou non religieusement motivée. Pourquoi ce qui vaut pour un christianisme sécularisé serait-il impossible à la religion musulmane qui devra bien opérer le même mouvement ? Tant que les revendications multiculturelles ne remettent pas en cause la base de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, ne récusent pas la raison publique ainsi aménagée et les convictions morales à caractère religieux, l'espace public déprivatisé est

ouvert à tous les croyants. La Loi de 1905 peut inclure sans difficulté l'Islam, reconnu comme habilité à disposer de ses lieux de culte et à s'organiser en associations culturelles de droit commun. La république « respecte les cultes » peut signifier qu'elle prend donc de fait en compte les appartenances religieuses et certaines pratiques (carrés musulmans dans les cimetières, mesures concernant l'abattage rituel, repas « hallal » dans les cantines), en introduisant une certaine rupture avec une interprétation stricte de la séparation. Faut-il interdire ces accommodements qui peuvent être réclamés par une multiplicité indéfinie de cultes ou faut-il les accepter de façon prudentielle à la condition stricte qu'ils rendent possible une participation à l'espace public dépourvue de prétention théologico-politique intégriste ?

Les religions pourraient donc contribuer à la définition des normes publiques si elles peuvent faire valoir des arguments provenant de leur fonds prépolitique susceptibles de trouver un traduction dans le langage commun éthico-politique, en ce qui concerne par exemple les problèmes de bio-éthique où elles prennent fermement parti contre la marchandisation du corps humain et de ses gènes. Inversement, les répondants laïques ont à charge de traduire leur propre argumentation dite profane dans le langage religieux en faisant apparaître la plasticité historique de l'humain et son historicité anti-naturaliste. Rien n'assure l'effectivité de cette double traduction, mais elle permet de considérer par principe les citoyens croyants comme n'étant pas des citoyens de seconde zone, *a priori* obscurantistes, mais comme des porteurs d'une expérience propre qui se dit dans des mythes dotés de sens, qui ne se réduit pas à des dogmes, des rites, des comportements réglés faisant sécession publique. Toute la question est de savoir jusqu'où cet espace public de double traduction peut s'étendre. Dès que se présente d'un côté la prétention de détenir la vraie vérité sur laquelle on ne peut transiger, la discussion argumentée trouve sa limite. Elle ne peut s'engager, en effet, si les croyants d'entrée de jeu font valoir une clause d'exception dont l'absoluité exclut l'examen critique. Rien n'est donc garanti, mais l'épuisement de notre démocratie peut peut-être trouver un antidote dans cet espace de discussion à deux entrées.

Cependant si une confession voit dans la critique de telle doctrine ou pratique religieuse qu'elle soutient un blasphème, une attaque inadmissible de son « sacré et si *a fortiori* elle émet des sentences de mort (comme la *fatwa* prononcée par l'imam Khomeini contre le romancier Rushdie) contre les philosophes et les écrivains satiriques ou les artistes supposés être des blasphémateurs, il est impossible d'admettre une limitation de la liberté de conscience et de pensée. En ce cas, l'espace public est récusé et la démocratie ne reçoit aucun secours. La laïcité se reconfigure légitimement en réaction comme laïcité séparatiste, voire, et cette réaction est discutable, en laïcité anticléricale et autoritaire. La laïcité de reconnaissance et de collaboration n'est pas possible dans tous les cas ; tous les accommodements ne sont pas possibles surtout si émerge la revendication d'un sacré non seulement indiscutable, mais intouchable –ce qui est la définition même du sacré.

4. Urgence et problèmes d'un espace public laïque interculturel.

Nous avons chemin faisant identifié une condition de possibilité permettant de former une idée rigoureuse de la laïcité en mondialité interculturelle : c'est celle d'une acceptation normée de l'expression religieuse individuelle et collective dans la sphère sociale ou civile, hors la relégation dans la sphère privée. Cette condition en implique une autre qui est la constitution d'un espace public assurant la manifestation par la voie de l'argumentation de différences et de différends concernant des questions relatives à la coexistence humaine. Cet espace coextensif à la situation de multiculturalisme et repose sur la réciprocité dans la disponibilité à entrer dans un échange discursif. On ne peut plus, en effet, discuter avec celui

qui refuse la discussion et la dénonce comme impie. Ceci dit, la question se pose de savoir si Habermas ne compromet pas deux des quatre piliers de la laïcité, s'il ne remet pas en cause le principe de séparation et celui de neutralité de l'Etat en élargissant imprudemment la sphère de l'espace public aux confessions. A cette critique Habermas répond en distinguant deux moments de la sphère publique, un faible et un fort.

- La sphère publique forte a pour objectif d'opérer la formation des opinions et de rendre possible la délibération, la production de décisions selon des procédures démocratiques qui ont valeur normative pour toute la société. Ce niveau appartient aux acteurs et institutions politiques laïques ; il ne peut être infiltré et détruit subrepticement par les normes confessionnelles.

-La sphère publique faible ne contient pas d'institutions dotées d'une fonction politique. C'est celle de l'opinion publique, l'espace public interculturel, où les croyants peuvent exprimer leurs convictions profondes liées à leur appartenance religieuse en rapport à des questions existentielles en leur donnant une expression compatible avec la raison publique. Un filtre institutionnel sépare les deux sphères et empêche que les institutions de la délibération et de la décision proprement politiques ne deviennent une Babel comme peut l'être la sphère faible.

En fait, ce que propose Habermas est surtout une révision du principe initial de neutralité libérale. Il ne s'agit pas simplement d'inviter les citoyens à trouver un accord ou consensus qui se produit après confrontation directe entre les doctrines religieuses et morales et motive la production de normes communes. Les contenus religieux des jugements émanés des croyants doivent être implicitement compatibles avec ceux des non croyants, non pas avant la confrontation, mais à l'issue de celle-ci, en aval, non en amont. C'est un consensus par confrontation élargie.

Comme le montre Graziano Lingua dans son étude «Le risorse morali dello spazio pubblico. Per una riforma della neutralità liberale » (dans l'ouvrage dont il est par ailleurs le curateur, *Religione e ragione pubblica. Percorsi nella società post-secolare*, Pisa, Edizioni ETS, 2010, pp.97-119), les contenus sémantiques religieux -comme ceux de rédemption, de pardon, de salut eschatologique, de l'expérience du Royaume de Dieu, de priorité des pauvres et des faibles, d'exil et de sortie de l'esclavage d'Egypte, de serviteur souffrant- doivent pouvoir être traduits par le non croyant dans son langage profane, celui de la raison pratique publique, non être rejetés comme autant de mythes de la superstition. Ce ne sont plus les croyants cette fois qui doivent témoigner de la compatibilité de leurs théologèmes avec la raison publique. Ce sont les non croyants qui sont invités à s'approprier ces réserves de sens et à discuter en quoi celles-ci peuvent nourrir la raison publique ainsi que Kant avait déjà commencé de le faire dans *Les Religions dans les limites de la simple raison* en thématissant les notions de Royaume des fins, de mal radical, de saint législateur. Ces thèmes sont susceptibles d'être acceptables par l'éthique du discours qu'ils revitalisent en lui procurant une sensibilisation d'ordre imaginaire et symbolique. La discussion doit tendre à une entente qui présume un horizon sémantique universellement accessible. Elle se nourrit alors d'intuitions inscrites dans le langage non universellement accessible dans la dimension juridique et morale de la culture laïque disponible. Ce capital sémantique donne une dimension symbolique, une épaisseur d'imagination affective et poétique qui manque souvent à la culture laïque en raison de son abstraction rationaliste transcendantale. Ce ne sont plus les seuls croyants qui font l'effort de traduction pour montrer l'universabilité de leur croyance et qui se soumettent en position d'infériorité à un test de compatibilité laïque. C'est le non croyant qui collabore par un effort

inverse à un travail de compréhension de l'autre et détermine ce qu'il y a d'universalisable et de stimulant dans le discours religieux. Chacun, croyant et non croyant, fait un effort en première personne à partir de son expérience réfléchie pour parvenir à une position commune qui s'institue en troisième personne. La laïcité par collaboration repose sur ce double pas de côté de chacun fait par rapport à son expérience et aboutit à un consensus effectivement produit en commun dans une discussion argumentée et sensibilisée. S'opère un apprentissage réciproque aboutissant à des notions communes énoncées dans des régimes linguistiques différents mais capables de se symboliser. Les principes s'actualisent en se schématisant selon cette réserve de sens tout comme les schémas de l'imaginaire, ce que Vico nommait les universels fantastiques, se redisent avec précision conceptuelle dans des principes réellement universalisés grâce à cette double traduction, dans ces deux discours.

Le principe de neutralité est donc modifié par cette inclusion du langage religieux avec sa dimension mythico-symbolique dans la discussion « profane ». Ici commencent cependant les difficultés de cette révision qui se veut réforme de la laïcité et qui met à distance les idéal-types de la laïcité de foi civile, de la laïcité anticléricale, autoritaire, et dans certaines limites de la laïcité séparatiste. C'est la forme actuelle des laïcités de reconnaissance et de collaboration qu'Habermas a thématiques comme la meilleure en situation multiculturelle. Il faut en tester la consistance et les problèmes.

- De fait, elle n'est pas possible actuellement pour toutes les confessions. Habermas se situe dans un contexte post-chrétien. Demeure la situation d'extériorité propre aux autres confessions qui peuvent refuser de s'engager dans la logique de la *DisKursethik* ou éthique du discours jugée comme une menace insidieuse de désacralisation. Ces confessions sont donc renvoyées à ce travail préalable d'élaboration autocritique et à cet effort de traduction. Rien n'autorise à désespérer de la capacité de ces confessions à s'engager dans ce processus qui de toute manière ne peut être entrepris que de leur intérieur même. Rien ne le garantit non plus. De toute manière un risque existe. Ce risque est d'attribuer alors une supériorité de principe au christianisme et de le voir accuser d'hégémonisme occidentaliste et d'être traité et de devoir être traité en religion privilégiée. La laïcité serait alors une expression d'une civilisation monoculturelle qui se veut hégémonique.

- Cette coopération suppose que tous les participants au dialogue aient un bagage culturel et théorique leur permettant d'accomplir cette opération de double traduction et de transposition. Les conflits d'interprétation sont toujours possibles avec pour conséquence l'impossibilité de produire le fameux consensus par confrontation, les croyants pouvant toujours se juger victimes d'une imposition de charge argumentative trop lourde et inégale. L'espace public est structurellement fragile.

- Le risque de refus de participation est du même coup permanent puisque les communautés religieuses peuvent éprouver un ressentiment face à ces exigences et décider d'attaquer la structure institutionnelle de l'Etat laïc. La raison de ce risque est à chercher dans le fait qu'il demeure toujours un résidu intraduisible dans la foi religieuse. Celle-ci demeure une expérience anthropologique avec des présupposés non universalisables qui sont intouchables et non négociables pour la conscience religieuse, ne serait-ce que celui de l'invariance d'une nature humaine dont la fragilité ne peut se dire que dans le langage du péché et dans le dévouement inconditionnel à un absolu qui est l'Unique Vérité, irréductible à la *doxa* même raisonnable de l'espace public interculturel.

- Face à ce risque, il faut renforcer le filtre de sélection qui opère entre le moment faible et le moment fort de la sphère politique *stricto sensu* pour éviter la capture dogmatique de la politique. La laïcité de séparation et la neutralité retrouvent là leur droit et leur nécessité en raison de la fragilité structurale de la révision du principe de neutralité. L'effort d'inclusion que l'on suppose obtenu par le consensus par confrontation se heurte à une limite inverse de la précédente qu'il faut comprendre : la volonté d'inclusion ne peut pas conjurer le recours à une exclusion des communautés et des croyants qui seraient en défaut vis à vis de la logique rationnelle laïque. Cette exclusion est d'autant plus coûteuse que ces communautés et ces croyants demeurent capables de rendre compte de leurs propres choix et d'assumer les conséquences de leur dogmatisme. Ils peuvent justifier leur décision de s'inscrire dans une logique d'appartenance et de maintenir le lien préalable devenu un lien originaire qui est vécu comme interdisant toute expérience de déliaison laïque. La logique inclusive de la laïcité de collaboration se renverse alors en exclusion. Tout type de laïcité peut être historiquement confirmé, supplémenté ou...infirmé. L'espace public de discussion n'est pas immunisé *a priori* contre tout *agon* pouvant le briser. On le sait depuis Machiavel, Hobbes et Spinoza.

Cette situation exposée au grippage n'empêche pas de tenter de produire cet espace comme une condition fondamentale d'une idée rigoureuse de la laïcité, sous réserve de ne pas l'idéaliser et de ne pas lui demander ce qu'elle n'a pas à produire. Cet espace implique que l'on ne discute pas des valeurs métaphysiques et théologiques -existence de Dieu, justification de l'institution ecclésiastique- pour les établir comme vérités ou non. Le *Traité théologico-politique* de Spinoza avait fait la lumière nécessaire avec son idée d'un *credo* minimum dépourvu de toute prétention spéculative et doté d'une seule fonction éthico-politique. Il faut que les participants du dialogue s'en tiennent volontairement à établir dialogiquement des normes qui ne peuvent s'étendre aux visions du monde posant leur vérité *a priori*. Cette impossibilité spéculative est solidaire cependant de la possibilité réelle de s'entendre sur des normes de coexistence humaine et des règles de comportements communs. La grande difficulté en temps de mondialité est la dissymétrie entre religions. D'une part, le christianisme, malgré les limites propres au catholicisme intégriste et aux sectes évangéliques, a dû accepter un processus de privatisation de sa propre identité religieuse et, s'il se déprivatise aujourd'hui, rien n'est compromis tant que cette expérience s'opère sous des formes compatibles avec les laïcités. D'autre part, d'autres confessions, dont l'Islam qui est partagé par des groupes nombreux d'immigrés un peu partout dans le monde, ont une autre manière de vivre leur religiosité et ne peuvent pas l'exprimer autrement que sous des formes communautaires publiques. Celles-ci s'affirment comme un système unifié de croyance et de pratiques qu'il faut développer en commun : sans nécessairement s'engager dans la perspective d'une pénétration de la sphère publique, ce système demeure potentiellement apte à le faire, en déstabilisant le principe de séparation. Cette différence est redoublée et compliquée par l'affirmation de différences symbolique qui concernent le corps et son apparence. Ce marquage du corps, notamment féminin, et de l'apparence par le vêtement est imposé par certaines religions qui conservent ainsi un contrôle décisif sur la gestion de la vie quotidienne et qui définissent une identité plus ou moins consentie par leurs fidèles. Ce marquage est cependant vécu par les populations majoritaires, qu'elles soient croyantes ou non, comme des signes d'inquiétante étrangeté. Ces signes, cette corporéité sont fantasmés comme des menaces autorisant les politiques gouvernementales sécuritaires. Cette étrangeté est coproduite simultanément par ces politiques elles-mêmes pour autant qu'elles stigmatisent ces marques en les faisant exister politiquement comme menaces identitaires, en les remarquant, en divisant davantage les populations, en neutralisant en tant que conflits identitaires imaginaires et symboliques les conflits sociaux objectifs qui portent sur l'accueil, le salaire le logement, les droits effectifs et les conditions de vie des populations ainsi marquées.

La laïcité peut admettre ces signes qui marquent une volonté d'expression en s'assurant que ces signes font l'objet d'un choix volontaire de la part des porteurs. Ces signes sont ambigus : ainsi les femmes qui portent le voile peuvent l'utiliser pour marquer une féminité indépendante. Le problème sérieux se pose lorsque ces signes et pratiques sont imposés et portent atteinte au processus d'institution et de constitutionnalisation de la personne, par exemple en ce qui concerne le genre, la famille. L'espace public doit alors se faire interculturel pour dégager des notions communes et des pratiques communes allant dans un sens anti-discriminatoire. Le multiculturalisme révèle alors sa faiblesse constitutive et ses dangers propres. Il désigne une pluralité culturelle faite de juxtapositions de cultures différentes au sein de la même société et incapables de communiquer et de se transformer dans ce dialogue.

Cette limite apparaît nettement avec la question cruciale d'une école publique aujourd'hui détruite par le néolibéralisme et productrice de différenciations anthropologiques conflictuelles. L'école perd la faible capacité dont elle disposait et qui lui permettait d'être productrice dans certaines limites d'un lieu commun de vie et de tolérance et de constituer un bien commun partageable pour la formation de chacun(e). En ce point, la déprivatisation des religions peut s'inverser en une forme de reprivatisation des services publics, de ces biens communs, résultats de luttes laïques d civilisation, entreprise que le capitalisme néolibéral a érigée en objectif majeur de son action historique de destruction du commun. Les communautarismes dont l'Etat néolibéral stigmatise le populisme sont ainsi entretenus paradoxalement par cet Etat en accord avec la logique entrepreneuriale. La déprivatisation confessionnelle prend la forme d'une expansion de la privatisation de l'appareil scolaire et d'un dépérissement d'un bien commun. Si cette dérive se poursuit, chaque communauté aura alors son école, son hôpital, ses transports ; et l'espace public se fragmentera en morceaux éclatés, sans interface commune, au lieu de produire, par consensus de confrontation, du commun, un espace permettant à chaque, communauté d'être parmi les autres et de s'exposer à la possibilité de son auto- transformation.

5. Un peu de philosophie : le doublet empirico-transcendantal de La Laïcité et des laïcités et ses apories

Nous devons revenir sur le concept initial de laïcité supposé émaner d'une raison pratique pure s'obligeant à s'énoncer dans ses principes universels et à prescrire la réalisation de ses énoncés. Nous partirons d'une discussion de l'ouvrage qui est à notre connaissance pour nous en France le plus cohérent et le plus théoriquement élaboré, celui de Catherine Kintzler, *Qu'est-ce que La laïcité ?* (1907). Pour Catherine Kintzler, la laïcité exige une fondation philosophique pure à l'abri de l'histoire et faisant norme pour les types empiriquement manifestés. Suivant la méthode des philosophes contractualistes, comme Hobbes et Locke – qu'elle a raison de prendre en grand compte-, elle se donne comme point de départ une fiction méthodologique strictement inscrite dans le cadre de l'individualisme du grand libéralisme éthico-politique moderne. La laïcité se donne comme fin de produire par la séparation des Eglises et des Etats la coexistence d'hommes libres et égaux en voie de devenir des citoyens libres et égaux.

Pour cela il faut partir du présupposé de l'existence séparée de ces individus comme autant d'atomes inscrits dans le vide d'un espace qui doit être celui de leur coexistence. Ces individus doivent être considérés, si on souhaite qu'ils ne s'opposent pas immédiatement en tant que forces séparées et inégales, comme des atomes libres et égaux. L'abstraction qui les

fait émerger au concept implique précisément que soit faite abstraction de tout ce qui dans leur existence empirique, concrète et historique en fait des individus définis par une pluralité de liens d'appartenance, des liens d'appartenance qui les définissent en propre, concrètement. Famille, sexualité, âge, nation, langue, ethnies, mœurs, conditions sociales et économiques et surtout religion communautaire doivent être éliminés, rejetés méthodologiquement hors de cet espace vide. A cette condition disparaissent les motifs de conflits divers qui, peuvent opposer ces individus en tant qu'ils cherchent une affirmation libre en fonction de ces liens. Est ainsi conjurée en son principe la possibilité de la guerre civile de religion avec son cortège de violences, d'intolérances et de dogmatismes. On ne peut oublier, en effet, cette guerre a été en Occident le plus terrible de ces conflits, celui qui empêche toute coexistence. On est là dans une opération explicite de démarquage de la logique transcendantale et individualiste, propre au contrat social libéral (et républicain si on apporte des suppléments). La philosophie pure cherche les conditions rationnelles anhistoriques d'une coexistence des égales libertés en neutralisant les appartenances sociales et les différenciations anthropologiques rejetées dans le « plein » tumultueux de l'empirique (voir les remarquables analyses des pp. 20-47).

La pointe de l'analyse de Catherine Kintzler est constituée par la récusation de la thèse concernant l'impossibilité de faire abstraction du lien d'appartenance religieuse en ce que toute société impliquerait un lien donné qui dans sa forme pure de *religio* est le méta-lien, le lien des liens sans lequel il n'y aurait pas de société. La religion n'est pas une appartenance comme les autres ; elle est la forme même transhistorique de l'appartenance sociale. Pas de religion, pas de société humaine ; inversement pas de société, pas de religion La religion est la société originaire comme la société est religion primordiale. La thèse transcendantale de la laïcité récuserait ainsi la vieille affirmation reprise par Locke même que l'athée ne peut bénéficier de la tolérance parce que ne croyant en aucun Dieu, il s'exclut du lien social et il est un danger pour la société ; il est un nihiliste social (thèse que récusera Bayle en évoquant la figure de Spinoza l'athée vertueux). Cette thèse a pour propriété de récuser par avance toute laïcité exprimée en termes de religion civile (Rousseau et la Révolution française) qui consacre la priorité de la religion comme méta-lien. Il en va de même pour le type anti-clérical de laïcité qui est hanté par l'irréligion. Elle se distingue du républicanisme pour autant que celui-ci peut se constituer en religion laïque (tendance que l'on peut trouver dans la maçonnerie et dans le républicanisme d'ex-communistes opérant ainsi le transfert d'une religion communiste devenue impossible sur le plan laïc). D'où les propositions suivantes radicalement areligieuses qui actualisent la thèse de *l'areligion* comme une condition transcendantale de l'espace laïque (Kintzler, 2007, 30-34).

- « Proposition 1 ». Le fondement de l'association n'implique nulle croyance. La liberté de conscience inclut à la fois une infinité d'options et le refus de toute option. La croyance n'est pas nécessaire pour former l'association politique qui, ne présuppose qu'une pluralité de sujets abstraits libres et égaux recherchant une coexistence.

- « Proposition 2 ». Le fondement de l'association politique se pensant indépendamment de toute référence religieuse ou à un lien préexistant, toute religion civile est contraire à la laïcité. Elle est récuser. Toute idée d'adhésion volontaire à la loi ne peut donc être présentée comme simple adhésion à un article de foi. Si elle donne ses raisons politiques essentielles, elle relève de la raison pratique juridique.

- « Proposition 3 ». La forme de l'association politique laïque devant permettre à chacun de vivre en société, il est permis à chacun de changer de société et de se soustraire à toute communauté. Le principe de suspension du lien social est constitutif du lien politique. La

laïcité implique un lien paradoxal qui exige structurellement la possibilité permanente la suspension de tout lien.

- « Proposition 4 ». L'association politique est à elle-même son commencement et sa fondation. Elle ne rassemble originairement qu'une pluralité de sujets de droit qui ne préexistent pas à l'acte fondateur qui les promeut en citoyens politiques. Il ne s'agit pas d'harmoniser différentes opinions de croyance, d'incroyance. La cité laïque ne regroupe pas des parties prenantes déjà constituées ; elle les constitue dans l'acte pur d'association en deçà de tout lien préexistant.

- « Proposition 5 ». Pure condition de possibilité d'un espace abstrait vide où s'inscrivent les différentes options, l'association laïque ne s'inscrit pas elle-même dans cet espace vide. Elle est au-delà de l'opposition stérile entre universalisme et communautarisme. Elle relève de ce que les linguistes comme Jean-Claude Milner -dont Catherine Kintzler cite *Les noms indistincts* (Lagrasse, Verdier, 2007, 107) - nomme les classes paradoxales. Le sujet laïque s'énonce en disant « je ne suis pas comme le reste des hommes », c'est-à-dire défini par une pluralité empirique de liens d'appartenance. Je ne suis pas comme les autres ; je suis l'autre des autres définis par les appartenances C'est ce sujet « pas comme les autres » qui fonde l'association sur la prescription performative suivante : « 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 » (Kintzler, 43).

Cette brillante construction transcendantale commence avec Hobbes ; elle rencontre latéralement Claude Lefort et sa conception de la démocratie comme lieu vide que nul ne peut prétendre occuper à titre exclusif ; elle se termine dans un solipsisme de l'hyper-singulier, celui-là même que Marx combattait en Stirner dans *l'Idéologie allemande*. Mais elle est néanmoins impuissante à expliciter les formes de l'histoire dont elle se prétend aussi être la norme immanente. Elle est muette devant le multiculturalisme en situation de mondialité. Son anhistoricisme revendiqué ne peut contenir la multiplicité des types de laïcité présentés historiquement et la complexité des situations les combinant en fonction des seuils de laïcisation. Ce que la philosophe écarte comme lien d'appartenance empirique, c'est en fait la réalité tout aussi constitutive et constituante des processus de différenciation anthropologique où figure la différenciation religieuse qui surdétermine souvent les autres dans les conflits identitaires actuels. Il ne s'agit pas d'une superbe négligence de la philosophie quant à l'histoire. Il s'agit d'une illusion inévitable dans la logique de cette problématique. Elle ignore la portée de la critique du doublet empirico- transcendantal dont Michel Foucault avait montré dans *Les mots et les choses* qu'il reposait sur l'échange des places pour les contenus concernés. L'histoire a fait apparaître d'une certaine manière que l'indétermination empirique des principes dont on ne peut déduire aucune forme implique que le processus des différenciations anthropologiques est tout autant transcendantal, un transcendantal historique, que les principes purs et leur performativité indéfinissable, toujours en suspens des conflits d'interprétation.

L'opposition entre la fondation transcendantale de la laïcité et la prise en compte des différenciations anthropologiques est le révélateur des difficultés de l'universalisme libéral (et marxiste aussi sur un autre plan en raison de l'exclusivité accordée à la différenciation en classes). L'universalisme libéral laïc se donne la tâche de produire l'humain comme droit d'avoir des droits. Les différences anthropologiques religieuses définissent l'humain en ses variations inévitables. Cette variation présente une version paradoxale : peuvent être privés de

droit d'avoir des droits des individus ou des collectifs dont on affirme l'égalité liberté. L'inclusion universalisante est solidaire structurellement d'exclusion pour cause de différence inassimilable. Il y a bien une coextension d'une politique qui se veut fondée transcendalement sur l'individu comme classe paradoxale et la présentation historique de l'humain. Ceux qui refusent ou contestent la détermination historique de l'universel comme figure singulière et donc empirique courent le risque d'être retranchés de l'humain comme les intégristes qui en font tout autant ceux qui ne reconnaissent aucun universalisme. L'abstraction de l'espace laïc à la mode transcendentale se renverse dans le retour inévitable des formes historiques de l'individualité. La mise sous vide des liens se révèle une aporie.

Comme l'a montré Etienne Balibar (2011), le sujet de l'égalité liberté est intrinsèquement un individu à la personnalité anthropologique multiple, la religion étant comprise en cette multiplicité. L'universalisme occulte en fait plus qu'il neutralise la question anthropologico-religieuse et il ne peut éviter d'exclure en voulant inclure. Aujourd'hui la mondialité active deux mouvements et deux espaces qui se recourent, se superposent et s'interpénètrent, sans résolution dialectique. Il s'agit d'abord du mouvement de globalisation du capitalisme qui impose la monoculture néolibérale et son faux universalisme impérial, avec sa privation de monde, son *apartheid*, sa dénégation des différences culturelles et ses processus d'inégalisation politique, sociale et économique des masses, avec la destruction des souverainetés nationales. D'un autre côté, il s'agit du mouvement de différenciation multiculturelle avec la colonisation des cultures dominées, avec ses conflits identitaires qui ont toujours une dimension sociale mais surdéterminée, avec ses revendications propres.

Prenons l'exemple de la communauté musulmane et France. Les musulmans résidents qui sont privés de droit politique minimal et stigmatisés comme autres « étrangers » sont aussi des humains « pas comme les autres » : ils sont privés du droit politique d'avoir de droit de participer à la vie de la communauté dans laquelle ils vivent, travaillent et enrichissent la communauté nationale de bien des manières. Le refus laïque et universaliste de l'exclusion se traduit ici par une exclusion selon la différence portée par son marqueur religieux. Le refus qui peut se justifier d'un recours à la laïcité (l'autre n'accepte pas d'entrer dans l'espace laïc si celui-ci refuse les signes qui s'inscrivent sur son corps), loin de se justifier une laïcité de reconnaissance, se traduit par un universalisme intransigeant sur ses propres marqueurs symboliques, mais il se montre inférieur à une politique hégémonique simplement accueillante, entrant dans le cadre d'une tolérance bienveillante qu'il stigmatise pourtant comme insuffisante.

Le transcendantal des principes laïques s'inverse en types empiriques tout comme la différence anthropologique avec ses appartenances s'érige en quasi transcendantal, puisque l'espèce humaine n'existe que dans la diversité de celles-ci : langues, communautés, religions. Mais cela n'autorise pas davantage à fétichiser ces appartenances en identités pures et perpétuellement identiques à elles-mêmes qui réclament la reconnaissance de cette pureté et refusent tout dialogue. Une conception rigoureuse de la laïcité se doit de prendre la mesure de ce renversement du principe transcendantal et des différenciations empiriques anthropologiques sous peine de se réduire à un élément parmi d'autres faisant de l'universalisme le privilège exclusif de l'homme blanc, propriétaire, occidental, libéral et laïque. Les communitarismes qui revendiquent l'humain pour eux seuls sont le contre coup, l'effet en retour de cette dérive inscrite dans la matrice laïque et universaliste de notre pensée et des pratiques. C'est en prenant la mesure de cette aporie du renversement de l'empirique et du transcendantal qu'il nous faut reformuler une laïcité qui ne peut renoncer à ses principes -qui sont des déclarations performatives constitutives de notre manière d'être humain- mais qui doit se faire exister dans

la prise en compte des contradictions inscrites dans des différenciations anthropologiques, religieuses et non religieuses, dans des appartenances qui peuvent se composer ou s'opposer. L'humain n'est pas monopolisé d'un seul côté tout comme l'inhumain peut apparaître en chacun des côtés, s'il est vrai que toute inclusion risque encore structurellement de se réaliser par l'exclusion selon une dialectique tragique. Le philosophe italien Croce n'avait-il pas affirmé que la modalité de l'action historique et politique était la tragédie ? Antonio Labriola n'analysait-il pas de son côté l'histoire comme tragédie objective du travail ? A celle-ci s'ajoute aujourd'hui la tragédie intersubjective de la socialisation identitaire. La laïcité doit être repensée dans la perspective de cette double tragédie impensable dans l'espace du doublet empirico-transcendantal. Une nouvelle problématique est exigée avec de nouveaux concepts, comme ceux d'interculturalité, de transculturation, d'universel singulier, de laïcité alternative, de constitutionnalisation de la personne.

6. Un exemple significatif de l'ambiguïté de la laïcité de collaboration : le problème des rapports entre Europe, Christianisme et démocratie

Revenons à la laïcité de collaboration qu'il vaudrait mieux nommer coopération pour éviter le soupçon de néo-cléricalisme. Ce type de laïcité a pris du service parce que le sacré retrouve une place qu'il n'avait quittée qu'en apparence, parce qu'il n'avait pas disparu de fait ; il avait changé de forme. Ce sacré se présente comme un point d'appui après l'échec du communisme soviétique, à l'époque de la violence hyperbolique de la mondialisation néo-capitaliste qui invalide à ce jour toute tentative social-libérale. L'insécurité existentielle et identitaire que font régner les stratégies irresponsables des appareils économiques et politiques jette des masses humaines dans le désir éperdu d'un sens et de consolations aussi bien matérielles que spirituelles. Les religions sont des entreprises séculaires de salut individuel et collectif. La déprivatisation religieuse a là sa base et les grandes religions trouvent une chance historique pour inverser le cours de la sécularisation. La tentation est grande d'exploiter la légitime et inévitable expression sociale qu'elles réclament au-delà de l'opposition de l'espace public et de la sphère privée et qu'elles sont prêtes à transformer en demande d'attribution d'une valeur ajoutée se traduisant par un statut juridique privilégié. La laïcité de collaboration risque de compromettre sans recours ses promesses de coopération pour la transformation d'un monde d'hyperviolence et de démesure se soutenant des demandes exorbitantes et dangereuses allant dans le sens d'un néo-cléricalisme civilisationnel.

C'est ainsi qu'il faut comprendre la proposition de la construction d'une identité européenne sur la base d'une identité fondamentalement chrétienne de la civilisation européenne. Le Vatican et de nombreuses forces politiques (démocrates-chrétiennes, humanistes de tout poil, voire extrême droite) envisagent ainsi une entreprise de désécularisation de la République) et sont prêtes à conjointre déprivatisation et nouvelle repolitisation des religions. Dans le monde anglo-saxon certaines églises évangéliques vont plus loin dans le même sens sur fond de croisade entre civilisations en donnant leur aval aux thèses bellicistes de Samuel Huntington sur le choc des civilisations. Le président Bush junior a été leur bras armé.

Jusqu'à aujourd'hui la Charte Européenne a refusé d'inscrire en ses statuts la déclaration énonçant que l'Europe doit porter dans sa constitution mention de sa descendance et de son inspiration chrétiennes. Ce refus est justifié pour plusieurs raisons qui n'ont rien à voir avec une dénégation de l'importance du christianisme dans notre histoire.

On distinguera trois séries de raisons pour justifier nos réserves les plus expresses.

- Tout d'abord, dans la culture européenne, ont joué une fonction constitutive plusieurs références qui ne se sont pas harmonisées si, simplement. Songeons à la Grèce, à l'hellénisme, à Rome et à la romanité, au judaïsme si longtemps considéré par la pensée réactionnaire comme une religion orientale décadente. Les présupposés philosophiques les plus importants sont à chercher dans la révolution philosophique des XVII^e et XVIII^e siècles, dans les Lumières -partagées elles-mêmes entre Lumières libérales modérées et Lumières radicales matérialistes et républicaines-, au sein desquelles s'inscrit la laïcité. Une enquête critique de vaste envergure s'impose et conditionne toute réponse à la question de la place occupée par le christianisme, ne serait-ce que de préciser la question « quel christianisme ? ». Il y a quelque chose d'abusif et d'outrecuidant à faire de la culture chrétienne générique la seule source et la seule sauvegarde légitime de l'histoire européenne. Cette thèse est historiquement insoutenable. La laïcité a fait ses preuves dans l'invention de l'individu moderne libre et égal et dans la détermination de l'Etat éthico-politique. Pourquoi la culture chrétienne serait-elle la seule à être considérée comme décisive dans la fondation de notre culture et la sauvegarde de notre histoire ?

- Ensuite, cette thèse est avant tout politique et cette politique est marquée par un esprit de croisade larvé. Elle implique la possibilité permanente d'une logique de contraposition identitaire. Pourquoi l'Europe devrait-elle se reconnaître prioritairement dans une tradition religieuse au risque de s'en constituer la prisonnière et d'entrer en conflit avec les autres traditions religieuses présentes sur son sol ? Cette logique est dangereuse en ce qu'elle ouvre la brèche à des conflits identitaires en ignorant que l'Europe depuis longtemps a impliqué dans sa construction des médiations complexes. Chaque fois que la logique identitaire l'a emporté, elle s'est enfoncée dans des conflits sanglants. Le risque d'une Europe forteresse resurgit, mais c'est une illusion qui ne peut qu'alimenter ces conflits en mettant en route des mécanismes dangereux d'exclusion dans une période marquée par la place nouvelle donnée aux ethnies, aux cultures fétiches, en radicalisant des incompatibilités qui sont la base de la construction de ces ethnies.

- Si cette référence chrétienne était acceptée et constitutionnalisée dans les traités et la Charte européenne, sous prétexte de reconnaître le passé historique et de le figer en un de ses moments, elle ferait peser sur le futur une hypothèque très lourde en érigeant en absolu des normes religieuses. Quelle citoyenneté européenne, en effet, pourrait naître si on niait la possibilité égale de se reconnaître dans l'ensemble des éléments constitutifs de l'Europe, si la chrétienté devenait une position irréductible de référence ? A la limite faire des racines historiques chrétiennes le principe constitutif de l'Europe imposerait une reconstruction de tout le système constitutionnel européen. L'Eglise deviendrait un Législateur qui se réserverait le droit de demander aux parlementaires catholiques de subordonner leurs attributions et leurs propositions à la seule « doctrine vraie ». Les politiques des partis démocrates-chrétiens en ont apporté la preuve, ne serait-ce que parce que leur volonté louable de reconstruire la paix en Europe les a rendus aveugles à la soumission de la construction européenne à une entreprise de destruction sociale et de liquidation des indispensables souverainetés nationales. Le catholique de Gaule et les communistes français ont été plus vigilants que Saint Monnet, Saint de Gasperi, Saint Adenauer, Saint Mitterrand, ou Saint Delors. Une religion qui dispose d'une obligation de foi pour certains serait conduite à devenir une obligation de foi pour tous les citoyens, une obligation institutionnelle. Toute décision considérée comme opposée à la racine chrétienne de l'humain serait suspecte d'illégitimité.

Concluons sur ce point. De manière générale les croyances religieuses doivent coexister, vivre avec les autres croyances et opinions, de manière paritaire. Elles ne doivent pas exiger d'être homologuées de manière exclusive, par exclusion des autres croyances, lesquelles n'ont pas davantage le droit d'élever cette requête. Il est impossible qu'une religion exige le monopole de l'identification. D'autre part, il est impossible de réduire les valeurs de référence dans une société aux seules valeurs religieuses, *a fortiori* à celles d'une religion. Attribuer une dimension sociale et publique à la religion dans le système social et politique n'est pas donner droit à la prétention émise par une religion de revendiquer le monopole des valeurs, comme le proposait dans un discours stupéfiant le président Sarkozy déclarant en l'Eglise Saint Jean de Latran qu'il fallait opposer la fonction utilitaire de l'instituteur à la fonction existentielle du prêtre et donner le primat à ce dernier. Nulle église, nulle confession ne peut s'ériger en lieu où trouvent place les véritables « experts de la nature humaine ».

C'est sur la conception de la nature humaine en définitive que se concentrent les stratégies différentes caractérisant la discussion. D'une part, dans la culture religieuse, les normes religieuses et morales se superposent et sont déclarées être « naturelles », au sens d'inscrites dans la condition de la créature et possédant un caractère ontologiquement transcendant et immuable. D'autre part, pour la culture laïque, au contraire, ces normes sont une exigence éthique qui s'argumente toujours de manière raisonnable en se concevant comme des constructions en devenir et affrontées à de dilemmes. Ces normes sont objet d'une élaboration patiente comme des points de référence, des valeurs communes. C'est en ce sens que la laïcité a un lien structural avec la démocratie processus. Celle-ci est un espace de coprésence de valeurs différentes qui se confrontent continuellement à condition de parité, selon des critères qui n'attribuent aucune supériorité naturelle, aucun rang hiérarchique plus élevé à une seule des positions en présence. Ces valeurs se concentrent autour du principe d'égalité liberté et sur ses interprétations différentes. Le dialogue dans son mouvement va vers des formes de composition, de compromis justifiables et justifiés de manière contextuelle. Le principe d'égalité liberté se constitue en une sorte de métaprincipe qui doit être identifié dans le système juridique et incarné historiquement dans des pratiques.

7. Laïcité et détermination du sujet libre et égal comme « personne ». Du droit à la libre constitutionnalisation de la personne

La fin des régimes autocratiques ou fascistes du XX^e siècle et les agressions anthropologiques de la mondialité exigent de faire un pas de plus. Nous devons caractériser le sujet libre et égal en instance de devenir citoyen comme personne en tirant la leçon des avancées juridiques inscrites dans les constitutions démocratiques des Etats et de l'Union Européenne mais non réalisées. Ces avancées se nouent autour de la mise en avant de la notion de personne, médiation sensible entre le sujet et le citoyen. Cette notion permet une confrontation avec les religions et ouvre le débat sur la conception de la nature humaine et sur sa plasticité historique qu'il faut comprendre de manière non relativiste, mais relationnelle. S'est formé et précisé un droit à la constitution juridique et politique de la personne qui peut faire l'objet d'une réflexion et d'une notion communes. Cette notion permet de corriger l'abstraction de la notion de sujet dont nous sommes partis et qui pourrait constituer à la fois un point d'arrivée et un nouveau point de départ. Nous pouvons ici suivre l'analyse pertinente du juriste italien Stefano Rodotà (*Perchè laico*, Roma-Bari, Laterza, 2010). Ce dernier s'appuie plus que sur la Constitution française de 1946 sur la Constitution allemande de 1949 et sur la Constitution italienne de 1947. La proximité des génocides et des violences nazi-fascistes ont donné plus de vigueur et de lucidité historique aux législateurs des pays vaincus et les ont persuadé de faire un pas de plus par rapport aux formulations juridiques classiques. L'article 2 de la Constitution

allemande énonce : « Chacun a le droit au libre développement de sa propre personnalité à la condition qu'il ne viole pas les droits des autres et ne transgresse pas l'ordre constitutionnel et la loi morale ». L'article 2 de la Constitution italienne de son côté déclare : « La République reconnaît et garantit les droits inviolables de l'homme, soit comme individu singulier soit dans les formations sociales où se développe sa personnalité, et elle exige l'accomplissement des devoirs indérogeables de solidarité politique, économique et sociale » (Rodotà, 48). Ainsi la République prend en considération une personne qui est toujours déjà sociale et, ajoutons-nous, culturelle. L'alternative abstraite entre droits et devoirs est dépassée par l'affirmation du lien entre droits inviolables de la personne et principe de solidarité entre les personnes

La reconnaissance et la garantie des droits de la personne s'allient à l'accomplissement par la République de ses devoirs de solidarité. Les valeurs ne sont pas définies de manière subjective, ni même intersubjective, puisque la personne est constituée par des procédures démocratiques trans-subjectives qui fonctionnent en tiers, en référence à un tiers. La personne considérée dans sa socialité déterminée est un faisceau de normes qui sont toujours en instance de spécification : protection de l'intégrité physique et psychique, protection des données personnelles, respect de la puissance d'agir et de penser qui constitue le sens rationnel de l'exigence de dignité. Elle demeure une instance critique des processus de la mondialité capitaliste qui fonctionnent selon la logique objet-objet et annulent la dialectique sujet-objet. Le sujet cesse, en effet, d'être rapporté aux objets qu'il produit comme son monde et dans lesquels il peut s'aliéner tout en gardant la possibilité de se réapproprier ces objets et ce monde. Il devient objet de processus anonymes producteurs d'objets qui remplacent le monde et il est soumis à la logique qui l'oblige à se comprendre comme objet d'automanagement. La laïcité doit aller jusqu'à définir ce seuil critique de la constitution et de la constitutionnalisation de la personne. Ce pas en avant lui permet d'éviter l'autoliquidation dans la laïcité de collaboration sans principe ou de s'ériger en laïcité de foi civile, c'est-à-dire en religion laïque, avec ses dogmes et ses intolérances ses illusions, et surtout avec son incapacité à comprendre son temps par la pensée. La laïcité a pour référent historique ce processus de constitutionnalisation de la personne qui opère la médiation difficile et non garantie entre le principe transcendantal du sujet libre et égal et le quasi transcendantal de la contextualité historique avec ses structures propres.

A ne pas comprendre ce processus qui est aussi principe de constitutionnalisation de la personne, on maque le lien de la laïcité et de la démocratie et on peut se permettre de dauber sur la vacuité du principe laïc. La référence est désormais non pas l'individu abstrait, mais l'individu solidarisé dans sa dimension sociale et culturelle, protagoniste d'une activité économique différenciée, exigeant de vivre dans une liberté qui soit une sécurité existentielle, dans une dignité coïncidant avec la puissance de vivre et de vivre bien avec les autres au sein d'un monde enfin établi comme monde, au-delà de toute privation de monde.

C'est cette affirmation de la personne à la fois singulière et sociale, rendue à un monde que la mondialité capitaliste attaque. La mondialisation capitaliste fait apparaître encore plus nettement mais pour mieux l'exploiter la plasticité fondamentale de la personne en la surdéterminant comme objet de management, de marchandisation et de manipulation infinies. Les avancées de la biologie et de la technologie médicale en matière de génétique et d'ingénierie génétique, d'artificialisation des processus de reproduction sexuelle, de réparation embryologique, sont rapidement brevetées et exploitées, livrées au marché sous couvert de progrès médical, sans qu'ait été pris le temps d'analyser des problèmes posés en matière de droits de la personne. La bioéthique court derrière ces modifications qui peuvent devenir irréversibles et est soumise aux processus lourds de gestion des populations par la

biopolitique. Il n'est pas un hasard que les principaux problèmes rencontrés par la pensée laïque aient été, aux côtés des problèmes du pluralisme culturel (posés par la coexistence des religions et leur processus de déprivatisation) ceux que posait le gouvernement de la vie, de la naissance (procréation assistée, choix du sexe), de la santé (modifications des organes par recours à des banques financiarisées, constitution de chimères médicaments), de la mort (euthanasie, maintien artificiel en vie). Ce sont des problèmes concernant la personne humaine considérée dans sa biosocialité. Ils concernent des franchissements de seuil et de transformations d'identité. Les connaissances et les technologies nouvelles invalident sans retour toute conception substantialiste de la personne dominée par la vision aristotélicienne de l'hylémorphisme (union d'une matière préformée et d'une forme informante bien délimitée). L'attitude laïque peut et doit prendre acte de cette historicité et de cette socialité de la personne pour modifier sa conception abstraite transcendantale du sujet libre et égal de départ et récuser tout fixisme, tout naturalisme essentialiste de la nature humaine et affronter les défis de la biopolitique qui est menacée aussi par la logique capitaliste de profit, sans être prise dans les rets de l'essentialisme et du naturalisme qui caractérisent les visions religieuses du monde pour qui la nature humaine est donnée comme *ens creatum*, doté d'une âme fondant son éminente dignité et d'un corps aux propriétés assurées surtout en matière d'identité sexuelle.

Sur cette base une pensée laïque mue par le principe de la constitutionnalisation de la personne peut prendre en compte ce qu'il y a de fondé dans certaines positions religieuses refusant la manipulation et la marchandisation de la personne au nom de sa dignité, au nom du refus de transformer un sujet-objet, un sujet qui s'objective et se fait objet dans certaines limites, en objet-objet qui subit tout ce qui le rend support et agent de management, consentant même à sa propre automanipulation financiarisée. Elle peut s'allier à ces attitudes religieuses pour combattre toute entreprise de remise en cause de la personne historicisée en définissant les limites à partir d'une information scientifique dépourvue de fétichisation obscurantiste de la nature humaine et en se fondant sur une position philosophique assurée relative à une plasticité qui doit faire l'objet de jugements prudents, intransigeants sur le refus de la démesure capitaliste (voir sur ce sujet Lucien Sève, 2006).

La personne ne peut être séparée de l'action socio-historique qui la fait, peut la dé-faire si besoin et la re-faire pour mieux la réparer et la potentialiser. L'attitude laïque consiste à se déprendre de deux modes différents de naturalisation de la personne, le mode religieux archaïque et le mode capitaliste, moderne et néolibéral. Le premier, au nom d'une nature humaine éternelle, définie par des traits univoques et invariables, entend défendre sa dignité en sacralisant ces traits, en récusant les excès de l'ingénierie biopolitique marchande et en refusant avec la plasticité de l'individuation l'impossibilité de modifications rendant possible un devenir social plus puissant de la personne, de sa constitution pratique et de sa constitutionnalisation juridique, éthique et politique. Le second mode surdétermine la plasticité par le dynamisme sans principe de la marchandisation objectale capitaliste et ouvre la voie du « devenir n'importe quoi » de la personne. L'attitude laïque seule permet de poser et de résoudre les difficiles problèmes de la plasticité humaine en refusant tout à la fois l'essentialisme métaphysique et le fétichisme capitaliste du corps objet de marchandisation infinie. La personne n'est pas une pure force de travail matériel et intellectuel, commercialisable de part en part, jetable à merci, ou réservoir d'éléments disponibles, ou objet de jouissance privative, pas plus qu'elle n'est un empire sacré dans un empire profane, si sacrée qu'elle ne pourrait accepter toutes les transformations rendues possibles par les sciences et les technologies médicales de la manière de vivre, naître et mourir. La personne

socialisée demeure capable d'exercer sa liberté de conscience sur la base d'une information honnête des possibilités et de leurs conséquences.

8. Laïcité et gouvernement de la vie

Ce problème mérite développement. On ne saurait sous-estimer le potentiel de danger que met en mouvement la mondialisation du management capitaliste en tant qu'elle reformule et dévie le principe de la plasticité de la personne révélé par l'essor de la biologie ; inversement on ne saurait nier l'élargissement des possibilités de choix qui appartiennent à la conscience individuelle de la personne et qui concernent seulement sa vie propre, qui par conséquent ne peuvent être sacrifiées au nom de contraintes idéologiques et de normes déclarées immuables, sans violer cette égale liberté de conscience. La laïcité trouve là un nouveau champ de réflexions qui exige la pleine conscience du bouleversement des paradigmes éthiques les plus incrustés et une connaissance des transformations anthropologiques en situation de mondialité. Se pose la question du rapport entre la vie et les règles éthiques et juridiques supposées devoir la régir. Le bouleversement des techno-sciences de la vie, les possibilités inédites qu'elles libèrent de transformer la manière de naître et de mourir, la surdétermination de ces possibilités par la démesure de la rentabilité marchande et par les stratégies de contrôle politique des populations disqualifient les problématiques qui se revendiquent d'une noblesse éthique plus antique et qui se réfèrent à de fins non négociables. Tout cela implique un renouvellement des analyses, une culture des innovations juridiques, une extension de la liberté de choix ouverte aux personnes, un élargissement simultané de leur liberté de conscience et de leur responsabilité, c'est-à-dire une occasion historique pour une nouvelle avancée de la laïcité, égale à celle qui a impliqué la lutte pour la séparation des Eglises et de l'Etat et la constitution de services publics dont bien sûr l'école gratuite et obligatoire.

On peut ainsi indiquer les moments de cette mise à l'épreuve de la laïcité dans les questions du gouvernement de la vie.

- La situation actuelle rend impossible le primat juridique traditionnel attribué au seul Législateur maître de tous les cas et juge définitif de tous les cas par recours à l'arme juridique essentielle de l'interdiction (interdiction de l'interruption de grossesse, des soins palliatifs de type euthanasique, des unions homosexuelles). Le gouvernement de la vie réside dans les mains de la personne en ce qui concerne les décisions dont elle est intellectuellement et moralement susceptible. Les règles juridiques sont ainsi appelées à se faire plus flexibles, capables de suivre la vie dans ses changements, ses accidents, ses singularités. Les principes communs –respect de la dignité et garantie de ses conditions, illégitimité des clauses d'exception qui sont l'ombre portée du libéralisme- ont la personne pour pierre de touche et lieu de concrétisation. C'est la liberté de conscience des personnes qui doit être le fil directeur, mais il s'agit d'une liberté à laquelle il faut fournir les connaissances nécessaires, surtout scientifiques, et qu'il faut mettre en situation aussi d'évaluer ses propres responsabilités.

- La dignité individuelle est intrinsèquement sociale : les sujets publics ou collectifs ont à exercer des fonctions irréductibles en ce qu'il leur revient de créer les conditions pour que les personnes puissent exercer leur liberté de conscience en tant que sujets informés de la manière la plus scientifique possible. Les services sociaux sont indispensables pour rendre possibles ces nouveaux droits (interruption de grossesse, ingénierie génétique réparatrice), permettre de sortir de la domination d'une législation

essentiellement interdictrice et passer de la norme générale aux conditions que constituent les cas singuliers. La laïcité implique sous une manière nouvelle une démocratie de la connaissance, une démocratie cognitive qui ne laisse pas des experts séparés prendre des décisions au nom d'une population qui ne les a pas mandatés à cet effet. Les comités d'éthique ne doivent pas s'ériger en décideurs de l'existence d'autrui ; ils n'ont qu'une fonction de conseil dont les avis doivent être publiquement discutés par les principaux et principales intéressé(e)s.

Prenons les cas de l'interruption de grossesse ou de la procréation assistée comme exemplaire de ce que peut être un combat laïque. La dignité individuelle et sociale de la femme, et aussi sa liberté de conscience, sont violées quand la femme se trouve prisonnière d'un contexte qui non seulement rend difficile ou impossible l'exercice de son choix mais transforme ce choix légitime en faute morale ou religieuse. Elles sont violées si ce choix ne peut être accompli qu'à l'issue d'un marchandage tel que la personne qui doit naître fait l'objet d'une négociation financière. Elles sont violées si n'existent pas les services sociaux adéquats et si les interventions sont accomplies dans un esprit de ressentiment interdisant toute prise en charge de la douleur. Elles sont violées si la femme et l'homme vivant en couple désirant un enfant ne sont pas informés des conditions et des conséquences des innovations médicales et chirurgicales intervenant dans les opérations requises. Toute cette discussion s'inscrit dans l'espace laïque où la connaissance circule et l'information est distribuée à tous, où les principes sont soumis à l'épreuve de la singularité.

C'est là que nous retrouvons le rapport à la religion ou aux autorités morales qui en tiennent lieu et qui entendent exercer un droit de regard et d'interdiction au nom de leur conception du monde. L'ancien conflit entre Eglise et Etat se déplace sur le terrain de la personne et de son procès de constitutionnalisation, de la gouvernance de la vie. La papauté soutient que doivent être défendues et imposées par les législateurs de confession catholique des lois inspirées des valeurs fondatrices de la nature humaine considérée comme substance créée. Dans une déclaration du 13 mai 2003, l'Académie Pontificale pour la Vie recommande qu'en matière d'interruption volontaire de grossesse manifestent « une courageuse objection de conscience » « tous les croyants » et en particulier « les médecins, infirmiers, pharmaciens et personnel administratif, juges et parlementaires et autres figures professionnelles directement impliquées dans la protection de la vie humaine, au cas où les normes législatives prévoient des actions qui la mettent en danger » (cité par Stefano Rodotà, 2009, 32). La papauté recommande donc une rupture nette de l'ordre civil, elle prescrit de ne pas suivre une norme issue de la législation légitime de l'Etat, lorsque cette norme n'est pas conforme au droit naturel tel que l'interprète la tradition catholique.

Cette argumentation repose sur la légitimité du droit de désobéissance civile et confine même à l'appel à la révolte de toute la société catholique. La question n'est pas celle du droit de résistance, voire du droit de révolte, de révolution. Elle est celle du fait qu'une organisation à vocation pastorale se présente comme une force directement politique capable d'organiser au nom de la liberté de conscience une entreprise d'insoumission. Elle veut faire respecter par tous les citoyens croyants des valeurs religieuses supposées universelles et même les imposer par la pression politique ; elle se pose en autorité capable de garantir les droits de la personne que l'Etat ne serait plus à même de garantir ou contredirait. L'Eglise, comme à l'époque des jésuites théoriciens monarchomaches, engage une révolte permanente contre l'Etat et contre certaines forces sociales qui s'écartent de ses valeurs bioéthiques. Elle met un terme au dialogue qu'elle déclarait désirer au nom de valeurs posées comme non négociables. Le point

de vue de l'autre est exclu en ce que non seulement il introduit du relativisme axiologique là où il y a de l'absolu, mais aussi et surtout en ce qu'il choisit le mal.

Plus profondément, il ne s'agit pas seulement d'une attitude autoritaire, de la prétention au monopole de parler au nom de la nature humaine en soi. L'Eglise ne tient plus compte de ce que les valeurs communes sont fixées démocratiquement par la Constitution de l'Etat de droit. Elle opère une régression culturelle qui nie la logique de la démocratie et refuse de discuter de ce que nous savons sur la plasticité humaine. En la récusant *a priori*, elle s'interdit de juger en connaissance de cause et de mener les enquêtes qu'exigent les cas les plus nouveaux et les plus difficiles.

Plus essentiel, cette recommandation pontificale de l'objection de conscience et de la désobéissance civile produit un cas particulièrement intéressant pour une pensée laïque d'un conflit de droits dans des situations non prévues par la loi, comme le montre la minutieuse et remarquable analyse de Stefano Rodotà dont nous restituons les moments importants (31-37). En effet, si le droit de l'objection de conscience et celui de la désobéissance civile sont légitimes, le droit de la femme à l'interruption de grossesse l'est tout autant. L'objection de conscience ne saurait être un droit inconditionnel. Plusieurs raisons le démontrent. D'une part, ce droit est accordé de manière limitative au seul personnel de santé impliqué dans l'intervention médicale et il ne saurait être question de l'accorder à d'autres sujets. D'autre part, le personnel de santé ne saurait se soustraire à l'obligation de porter assistance aux femmes avant et après l'intervention : le refus de soulager la douleur qui suit l'intervention serait une violation de l'humanité de la personne et donc une illégalité. L'exonération de pratiquer l'interruption de la grossesse ne peut s'étendre en exonération de l'obligation d'effectuer les actes médicaux indispensables pour sauver la vie d'une femme en danger. De manière générale des deux droits le droit de la femme l'emporte sur celui de l'objection de conscience. Ce dernier droit ne peut donc recevoir une acception absolue. Ensuite, quand ce conflit de droits s'inscrit dans une dimension publique, il existe une obligation institutionnelle qui garantit que le droit de l'objecteur ne porte pas préjudice à d'autres droits. Si tel n'était pas le cas, serait rendue impossible la fonction des services sociaux qui est de libérer les personnes des contraintes matérielles et formelles qui rendent effectifs les droits.

L'objection de conscience des uns en ce cas peut avoir pour conséquence de condamner les autres à la souffrance et de se constituer en limites pour la liberté d'autrui. Ce n'est pas tout : un renversement inadmissible peut se produire puisque la garantie du droit de l'objecteur peut devenir un instrument qui délégitime le choix du non objecteur. Ce sont les non objecteurs qui peuvent être socialement stigmatisés ou même comme on l'a vu aux Etats-Unis être l'objet d'agressions parfois mortelles. Cette situation est d'autant plus scandaleuse juridiquement et moralement qu'en d'autres domaines qui ont été décisifs pour la clarification de l'objection de conscience –comme lors de la guerre d'Algérie le refus de pratiquer la torture policière ou de participer à des opérations militaires jugée attentatoires au droit des peuples-, c'est l'objecteur qui prend des risques sur sa propre personne soit en subissant des peines de prison soit en mettant sa vie en péril. L'objection de conscience contre l'interruption de grossesse revendiquée pour et par le personnel médical catholique ou autre ne fait courir des risques qu'aux femmes non objecteurs par une étrange inversion des dangers encourus. Il est donc juste que le service hospitalier prenne les mesures nécessaires pour assurer effectivement en son organisation interne ce droit de la femme en toutes circonstances. Une attitude laïque en ce cas exige que soit rendu effectif ce droit et que les non objecteurs ne soient pas victimes d'une situation de marginalisation. Cette objection de conscience pour les mêmes raisons ne peut pas être accordé aux magistrats chargés de veiller au respect de la

loi : ils n'ont pas à faire jouer la clause de conscience pour faire obstacle à la loi sauf à démissionner et à prendre sur eux-mêmes les conséquences juridiques de l'objection.

Une compréhension rigoureuse de la laïcité consiste ici à faire apparaître que la demande faite par l'Eglise de développer dans plusieurs directions l'objection de conscience et de la pousser jusqu'à la limite de la désobéissance civile correspond à un projet politique défini, faire du droit de l'objection un instrument pour remplacer la table des valeurs constitutionnelles par une autre table dépendant d'un *credo*. Non seulement la légalité constitutionnelle est altérée, mais encore est rendue possible une rupture dangereuse du pacte entre citoyens dont la république est encore le garant.

L'objection de conscience, le droit à la désobéissance civile et le droit de résistance ont une justification effective qui implique une condition drastique qui n'est pas celle du cas considéré : un acte de la conscience individuelle peut devenir manifestation d'une conscience collective quand les mécanismes normaux de changement n'existent plus ou quand une société est menacée de destruction ou d'assujettissement. Les luttes de libération nationale, les mouvements sociaux ont revendiqué ce droit. Le cas de l'interruption de grossesse sort de ce cadre. D'ailleurs ce droit et cette objection ne sont pas des valeurs en soi dans la mesure où ils peuvent exprimer les prétentions de minorités à imposer leur point de vue en courant le risque d'une désagrégation de la société.

De toute façon, le cas examiné est celui d'une distorsion liée au travestissement, à la perversion de l'objection de conscience comme du droit de désobéissance. En effet, on l'a suggéré, la désobéissance est assumption pleine d'un risque et d'une responsabilité personnelle. On reconnaît l'ordre constitué, on en conteste un aspect dont on demande la transformation mais sans émettre la prétention de constituer des niches de privilèges qui permettent aux citoyens objecteurs de se soustraire à l'application de règles élémentaires et qui font payer le prix de l'objection aux citoyens non objecteurs. L'objection de conscience se fait alors abjection. Il est donc juste que les institutions rétablissent le droit nié et maintiennent le service social en état de marche. Il faut réapprendre à concevoir l'objection de conscience et le droit de résistance dans leur usage propre, celui de garantie essentielle d'une société démocratique assurant la liberté de conscience dans le pluralisme et récuser un usage impropre qui aboutit à la dissolution, de cette société et de ce pluralisme.

9. Laïcité, démocratie interculturelle et école publique

La laïcité aujourd'hui a son sort lié à celui de la démocratie dont elle est un élément indispensable. Toutes deux impliquent une relativisation des vérités absolues et là réside la tension permanente avec les religions, surtout monothéistes, même avec celles qui ont fait leur paix avec le monde moderne et accepté la démocratie laïque. La gouvernance de la vie a fait émerger à nouveau le thème de la sacralité du vivant humain dès sa formation utérine et la croyance en son essence achevée et intouchable. Notre analyse a relativisé et contextualisé la gouvernance de la vie. Il faut affronter cependant pour elle-même la critique adressée au relativisme en relativisant à son tour la dénonciation pontificale du relativisme. Le relativisme a le mérite d'empêcher de justifier la négation de la liberté de conscience par toute autorité théologico-politique qui aujourd'hui réclame encore pour elle ce qu'elle peut refuser à d'autres au nom de la valeur absolue de vérité. Le relativisme déçoit toute prétention propre aux entreprises de fondation forte. Pour les autorités théologico-politiques tout ce qui refuse cette fondation forte de valeurs éternelles est délit, voire péché contre l'esprit. La laïcité comme la démocratie -si celle-ci est processus en devenir, non pas régime sclérosé-, sans

prétendre à cette fondation, sont néanmoins des valeurs fortes, relationnelles qui sont ouvertes à une discussion libre et égale portant sur la valeur des valeurs elles-mêmes.

La démocratie laïque doit, en effet, prendre acte du multiculturalisme concurrentiel qui risque de se réduire à une juxtaposition d'identités considérées comme irréductibles. Elle peut dépasser cette situation dans la production d'un espace public interculturel de confrontations fondé sur la reconnaissance de l'égalité des cultures. Des mesures immédiates sont possibles comme le vote des étrangers travaillant en France à toutes les élections, comme l'effort de connaissance réciproque de ces cultures sans souci de leur imposer une intégration qui signifierait à la fois leur négation et la contrainte de leur homogénéisation, reconnaissance de l'égalité des langues, la dignité des mythes et des expressions symboliques. Chacun est confronté à la tâche de comprendre l'autre, de participer avec lui à l'apprentissage de sa culture qui n'est pas *a priori* obstacle, mais ressources de sens et réserve de possibilités réprimées.

L'école publique pourrait être le lieu de cette confrontation si elle prenait la mesure des limites de son universalisme désormais en crise, qu'il soit philosophique, religieux, politique, économique. Il faut se demander comment l'école peut encore se donner pour but la construction d'une personnalité déjà en voie de constitutionnalisation juridique sans l'amputer des traits culturels de sa socialité. Cela implique une autocritique de notre culture dominante qui se pose comme monoculturalisme néolibéral. Si cette réorientation ne se fait pas, nous assisterons à l'apparition d'un marché scolaire multiculturel privatisé, d'une juxtaposition d'écoles fermées dans leur identité religieuse, culturelle, ethnique, sociale, porteuses de futurs conflits. La démocratie est en crise comme l'est l'école publique.

On ne peut renoncer à cette école qui doit être refondée sous peine de devenir un élément d'une culture de la distance, de la séparation et du ghetto. L'école laïque est un lieu privilégié non pas pour intégration dans une citoyenneté privilège national, mais pour une citoyenneté plurielle de personnes en transculturation. Nous empruntons ce concept aux théoriciens latino-américains comme les cubains Fernando Ruiz et surtout Raül Fornet-Betanvor dont on verra l'ouvrage *La philosophie Interculturelle* (2011). La transculturation désigne le mouvement de passage, de transition d'une culture à une autre par emprunts réciproques et par innovations conséquentes, de fin tendancielle de l'hégémonie de la monoculture néolibérale et de sa pulsion colonisatrice. L'école laïque publique pourrait jouer un rôle éminent dans cette transculturation et répondre à un des défis de la mondialité. On entre, en effet, à l'école pour se former à travers la connaissance, pour cultiver l'appréhension de l'autre et former avec lui un esprit critique et autocritique réellement instruit de la diversité. Elle est un élément important dans la construction d'une démocratie processus qui devrait remplacer la démocratie régime, ce principat oligarchique qui annule le suffrage universel dans la mise en place d'un système politique autoréférentiel soumis aux diktats du marché. L'école laïque devrait être ainsi exposition laïque de tous et de chacun au monde riche et multiple des idées et des informations. Ce monde ne peut plus être seulement celui des éléments dominants de la culture dominante ; il doit être tout à la fois celui des éléments dominés de cette culture dominante elle-même et celui des cultures dominées ou marginalisées. C'est au sein de cette école que ces cultures peuvent se reconnaître et faire l'apprentissage de ce qui pour chacune est dans l'autre réserve de sens et ressource de possibles. Elles sont mises en situation accomplir la critique de tout ce qui en chacune empêche la constitutionnalisation juridique de la personne sociale concrète dotée d'une citoyenneté plurielle.

Seule la dimension de l'interculturel dépasse le couple spéculaire que constituent le relativisme pluriculturel et l'universalisme monocentrique ou monoculturel. La démocratie, l'école et la laïcité demeurent prises dans une logique d'inculturation où une seule culture est supposée devoir pénétrer, transformer, et assimiler les autres cultures posées de fait sinon de droit comme inférieurs ou, encore sauvages. Le multiculturalisme ne peut cesser d'être un multiculturalisme identitaire tourmenté par la peur de l'autre dénoncé et vécu comme menace que si s'opère le passage du multiple indifférent (qui en fait dissimule et renforce une différence plus différente que les autres) à l'interculturel qui est aussi du transculturel. L'école laïque actuelle, a fortiori les écoles privées, religieuses ou non, ignore cette dimension et risque d'être une école à côté des autres, vivant de la nostalgie de sa vertu supposée d'intégration passée. Si elle ne se rénove pas dans ce sens transculturel en tenant compte de la diversité irréversible de ses populations, l'école sera toujours davantage concurrencée par l'émergence d'écoles privées, par une multiplication de revendications identitaires institutionnalisées dans des écoles sans communication et potentiellement ennemies, et de toute façon prise dans la logique du marché privé de l'éducation.

Cette reconstruction d'une école laïque interculturelle, ni monoculturelle ni multiculturelle, passe par la reconnaissance de la pluralité des populations scolaires et elle ne laisse pas monopole de la représentation à des professionnels du religieux ni de l'économique mangérial. L'enseignement donné à l'école doit ainsi impliquer pour tous une information historique, sociale, esthétique, anthropologique concernant les cultures présentes. Elle doit prévoir un enseignement spécifique des langues les plus parlées par les élèves et leur famille, de même que des cours de langue française spécifiques pour ces élèves et surtout leurs familles. Notamment un enseignement d'histoire des religions doit être donné à tous les élèves par des laïcs ; il permettrait une approche interculturelle respectueuse, pouvant conduire la culture dominante à critiquer son monolinguisme et son monoculturalisme hégémonique. Un processus d'apprentissage réciproque pourrait avoir lieu et les cultures dominées pourraient par elles-mêmes tester ce qui est fécond dans la culture dominante dont doivent être aussi découverts les aspects dominés et critiques. Cet enseignement pourrait se coupler à un enseignement de l'histoire de la pensée, notamment philosophique et littéraire. En tout cas, il ne saurait être question de rendre officielle une heure de religion comme c'est le cas en Italie, toujours soumise à un régime concordataire. Le reste relève des familles. Et des initiatives qui pourraient leur être rendues possibles. Cette formule permettrait d'éviter un enseignement de la religion donné par des religieux accrédités, dotés d'un statut juridique spécial qui leur assurerait un contrôle direct des confessions.

La laïcité de foi civile ou celle de type anticlérical refusent toutes deux cette possibilité. Mais ce faisant toutes deux se transforment en laïcité extrême, voire intégriste ; elles abandonnent les élèves à l'ambiguïté de la situation actuelle qui règne en France. L'existence d'une communauté importante de religion musulmane, -dont beaucoup de membres sont des citoyens français- a permis de mieux comprendre que notre laïcité de fait a été souvent un duel entre Etat et catholicisme dominant et favorisé ce dernier aux dépens des autres religions. Elle a été une laïcité inégale. Les revendications de l'Islam ont de ce point de vue un mérite : rendre plus visible cette dissymétrie et imposer l'idée que la religion demeure un phénomène social non réductible à l'opposition entre public et privé. L'enseignement scolaire de l'histoire des religions dans un esprit inter-trans-culturel donnerait à cette reconnaissance sociale son sens et sa portée ; elle prémunirait la sphère publique d'une multiplication de revendications religieuses identitaires et d'un multiculturalisme anarchique qui essentialise les cultures comme autant d'espèces naturelles incommunicables. Cet enseignement ne léserait pas les non croyants en ce qu'il permettrait tout à la fois une tolérance respectueuse de l'incroyance

aussi et socialiserait les acquis de l'esprit critique face aux aspects négatifs et dogmatique des religions. En tout cas la religion culturellement dominante perdrait son privilège monoculturel de fait, de s'ériger en juge de la dignité des autres religions. Les parlements pourraient légiférer en ce sens et des associations interculturelles de parents et de citoyens pourraient se former et élargir cette information pour en faire l'objet d'un débat de l'espace public. Le pluralisme inhérent à la démocratie processus innoverait les appareils de la société civile en convergence avec l'action de l'appareil scolaire d'Etat.

Le dialogue interculturel seul peut dépasser le relativisme : chaque culture en découvrant l'autre qui la domine ou qu'elle domine en l'interrogeant s'interroge sur elle-même. Elle découvre, si elle est dominante, que l'universalité qu'elle s'accorde n'est pas une évidence, mais un état de fait irréductiblement mêlé de domination monoculturelle néolibérale qui produit même dans cette culture le refoulement d'autres éléments qui pourraient trouver une nouvelle fonction interculturelle. Il en va ainsi pour la grande tradition libérale et bourgeoise qui refoule la tradition républicaine et plébéienne (Locke vs Rousseau, Voltaire vs Condorcet, Montesquieu vs Diderot). La tension interne à cette culture est encore plus considérable aujourd'hui puisque de toute part se répand la contestation de l'hégémonie du néolibéralisme. Ce dernier bénéficie, certes, du relais de médias serviles pour imposer son idolâtrie de la productivité financière, son culte du marché et du management, son utilitarisme mâtiné de darwinisme social, sa politique d'*apartheid* mondialisé. Mais il est tendanciellement délégitimé par l'expansion d'une culture critique en pleine renaissance : néomarxismes, sociologies critiques, théories économiques de la convivialité, de la régulation, de la démondialisation, écologie politique et sociale, philosophe politique de la citoyenneté, de la démocratie radicale, des mouvements d'émancipation et des nouvelles luttes de classes, *subaltern* et *postcolonial studies*, *gender studies*.

Il faut préciser que la culture n'est pas une sphère abstraite réservée à la création des valeurs spirituelles. Elle est comme le dit le philosophe argentin, Raúl Fornet-Betancourt, défenseur de la philosophie interculturelle, « le processus concret par lequel une communauté humaine s'organise matériellement à la lumière des finalités et des valeurs qu'elle s'est fixée. Il n'y pas de culture sans fondement matériel conçu et régi par des valeurs représentatives propres à une communauté ou un groupe ethnique. La culture existe là où les finalités et les valeurs définissant une communauté humaine ont une incidence effective dans l'organisation sociale du cadre matériel reconnu comme spécifique, car elles en sont une partie intégrante » ((Fornet-Betancourt, 2011, 135).

Les cultures dominées, qu'elles soient arabes, noires, asiatiques ou autres contestent la monoculture dominante de l'occident postcolonial mais toujours impérial et s'ouvrent à d'autres traditions,, s'exposent au risque de formuler leurs revendications de pleine reconnaissance en procédant à la critique de leurs propres limites et aveuglements. Elles font connaître leurs réserves de sens symbolique, comme c'est le cas des théologies et philosophies de la libération latino-américaines, indiennes ou afro-américaine, ou celui des Sagesses orientales. Elles demandent que le vieux *logos* monologique occidental se pense sans exclure a priori le *mythos* symbolique et imaginant. C'est une nouvelle manière de penser qui s'esquisse par apprentissage réciproque et peut construire des notions communes transculturelles comme celles de puissance individuelle et collective d'agir, de sentir, d'imaginer et de penser, des universels transculturels, mi-fantastiques, mi-intelligibles pour reprendre le langage de Vico, comme ceux de personne sociale et culturelle. Une laïcité interculturelle, ou inter- ou trans-laïcité dessine un nouveau visage de l'universalité, un universel singulier et pluriel.

Il s'agit bien de passer d'une pensée mono à une pensée inter ou transculturelle. Ce dialogue n'est pas une exigence humaniste douceâtre. Il implique des affrontements sévères, sans concession, et vise à une transformation des parties prenantes du débat. Il ne peut être séparé des conflits qui définissent la mondialité, de ces conflits qui sont à la fois en des proportions variables des conflits sociaux et des conflits identitaires, et qui tant que dure le dialogue se maintiennent dans le cadre de la discursivité sans jamais être assurés que ce cadre ne soit jamais brisé. Cet *agon* se manifeste dans le fait que chaque partie se réserve ce que Raül Fornet-Betancourt nomme heureusement le droit de « désobéissance culturelle », qu'il s'agisse des cultures dominantes ou dominées (Fornet-Betancourt, 136-139). Les univers culturels particuliers peuvent se transformer par interaction et produire à leur lisière une interface commune entre ce qui est le « propre » et « l'étranger », constituer des lieux de passage, de transit. Dans ce passage, les cultures manifestent qu'elles ne sont pas des monades isolées, des blocs monolithiques, mais des ensembles emplis de contrariétés qui peuvent contenir des possibles. Dans ce passage, il devient possible de définir une valeur transculturelle qui sépare les traditions d'oppression et les traditions de libération présentes en chacune. Le relationnel agonique a pour norme immanente le degré intensif d'émancipation qui est celui du processus de constitutionnalisation et de réalisation de la personne sociale et culturelle.

« La désobéissance culturelle », analogue de la désobéissance civile, serait l'opérateur dynamique de transformation en ce que chacun se réserve le droit de pouvoir choisir sa culture « à lui », empruntant tout à la fois à sa culture de naissance et à celles qu'il rencontre, écartant aussi des éléments de ses et des autres. La construction, déconstruction, reconstruction impliquent un effort constant d'appropriation qui oblige simultanément chacun à connaître sa propre culture et à discriminer la tradition qu'il valorise et modifie, ou qu'il continue, celle qu'il récuse et celle enfin qu'il innove et invente. La démocratie et la laïcité ont le choix entre le multiculturalisme imparfait actuel et cette transculturation en devenir. Le premier désigne plus précisément la coexistence d'une pluralité de cultures en voie de décomposition et de la partie hégémonique de la tradition culturelle occidentale hégémonique, celle de la domination néolibérale qui entend faire passer la globalisation capitaliste pour l'universel. La transculturation est un possible qui signifie la fin de la configuration multiculturelle d'une coexistence biaisée des cultures et annonce une transformation réciproque des cultures dans le sens de la lutte contre l'oppression et l'exclusion de la majorité de leurs membres par la médiation de la désobéissance culturelle de tous ceux qui travaillent à leur devenir personnes en des espaces singuliers et communs. Elle est lutte contre la colonisation du monde par une monoculture agressive et violente soumise à la démesure de l'hyperprofit.

10. Une laïcité sociale dans l'interculturalité pour le temps de la mondialité néolibérale

La question de l'interculturalité renvoie en définitive à une praxis de transculturation qui actualise dans l'immanence une option éthico-politique matérielle et spirituelle universalisable concernant en définitive tous les opprimés de toutes les cultures. Une laïcité de transculturation suppose en bonne logique une dimension à la fois politique et sociale. Elle se donne pour point d'appui le résultat historique suivant : le sujet libre et égal se détermine comme personne sociale et culturelle à construire juridiquement et concrètement ; l'attitude laïque reconnaît la diversité de cultures en procès de transculturation critique et de transformation autocritique pour autant que ce procès dans le sens de toutes les traditions culturelles d'émancipation autocritique. Il en suit que le présupposé historique, le *lei* et l'enjeu

de cette tâche est l'état actuel de la mondialisation capitaliste C'est elle, en effet, qui impose le monoculturalisme néolibéral, la soumission du travail sous le capital, la privation de monde pour les cultures dominées et l'*apartheid* de masse pour les personnes ; c'est elle qui interrompt et dévoie le processus de constitutionnalisation de la personne. La laïcité en fonction d'interculturalité et de transculturation est solidaire d'un questionnement structural portant sur cette mondialisation et d'une remise en cause de sa légitimité éthico-politique. Ce n'est pas l'humanité qui se globalise mais un système qui se veut modèle d'une civilisation unique et monoculturelle, mais qui est incapable d'empêcher la dévastation de la planète, la production de non monde, la croissance des *apartheid* sociaux et culturels et cel au milieu d'une richesse insensés accaparée par une minorité devenue prédatrice de nouveaux rentiers parasites de la finance.

De nombreuses cultures de l'humanité sont soumises à un pouvoir de configuration qui ne les reconnaît pas et encore les détruit comme sujets complexes capables d'aménager l'espace et le temps. Le sort des cultures est homologue à celui des souverainetés politiques des Etats nations dont la destruction sous le coup des stratégies aveugles des banques apparaît désormais pour ce qu'elle est, une catastrophe, comme le montre la course à l'abîme d'une Union Européenne qui se comporte en criminel historique. Seuls ne disposent de la souveraineté politique que les Etats qui sont des quasi Empires, sans que cela les protège pour autant des désastres à venir. L'uniformisation des contextes culturels dans une métacontextualité structurelle capitaliste signifie pour les cultures autres que la monoculture néolibérale la perte irrémédiable de matérialité, de territoire, tout comme pour les classes subalternes elle signifie la remise en cause du processus de constitutionnalisation de la personne qui cesse d'être un résultat acquis ou un point d'appui et entre en collision violente avec l'impératif systémique du management néolibéral.

Le temps est venu de comprendre que malgré les tensions et les décalages entre conflits sociaux et conflits identitaires il existe un parallélisme entre la relégation des cultures dominées dans des réserves culturelles, qui ne peuvent pas être des réserves de sens, la destitution de toute souveraineté pour de nombreux Etats nations au profit de quasi empires, la perte de monde et de dignité sociale pour des masses immenses dépersonnalisées. La laïcité doit être repensée dans cette situation de mondialité néolibérale, déconnectée de toute soumission au néolibéralisme et articulée aux combats pour l'émancipation qu'il faut mener au sein d'un espace public interculturel. Elle se situe dans la perspective d'une alternative qui a pour but de reconfigurer le chaos néolibéral à partir de la juste reconnaissance des cultures et de leur mis en dialogue critique, à partir des pratiques de solidarité avec tous ceux qui sont menacés de dépersonnalisation anthropologique comme de privation de monde. Praxis de solidarité entre les cultures et praxis de solidarité avec les personnes menacées demandent d'être pensées ensemble pour que soient identifiées les tensions empêchant la convergence et conjurer les tragédies toujours en latence.

Cette double solidarité sociale et interculturelle est le nouveau milieu de la laïcité, une nouvelle forme qui dépasse les formes précédentes et doit se les subordonner. Cette solidarité n'a rien à voir avec sa caricature, qui est la compassion dont le néolibéralisme aime faire montre pour les victimes des catastrophes lointaines pour mieux faire oublier celles qu'il légitime et encourage dans notre proximité. Cette solidarité est une solidarité forte qui oblige à aller au-delà de la reconnaissance verbale de l'autre et établir avec lui, sous toutes ses figures, une relation forte que la révolution française connaissait sous le nom de fraternité. Elle est bien un lieu commun, transculturel, où confluent des cultures différentes et des humanités plurielles. Cette solidarité ne peut pas ne pas être anti-néolibérale parce qu'elle

refuse tout à la fois le devenir marchandise des personnes et le devenir réserve folklorique ou exotique des cultures.

La laïcité ne se réduit pas à la nécessaire lutte contre les intégrismes explicites ou non qui nient la liberté de conscience au nom d'une vérité absolue dont une institution, une religion, une idéologie, auraient le monopole. Les religions ne sont pas seules à faire problème. Le néolibéralisme est bien une sorte de religion de la vie quotidienne qui se noue autour d'une vérité absolue, celle d'une liberté identifiée à la propriété privée capitaliste et à son dynamisme accumulateur infini. C'est la part réservée à la propriété privée et à son absolutisme qui différencie aussi les cultures en marquant chacune la différence qui sépare tradition d'émancipation et tradition de domination. Les églises et les confessions, catholicisme, évangélisme, islam ont toujours assorti leurs pratiques respectives de charité par l'idée d'une société privée impliquant une modération. Seul le néolibéralisme a bâti son idée radicale de création de société marchande sur une propriété privée intouchable ; seul il s'érige comme définissant La société capitaliste néolibérale ; il définit une *Ownership Society* qui fait de la propriété privée son sacré que légitime en fait en le tempérant les monothéismes religieux dominants. Cette propriété est désormais un droit d'exclure les autres, non propriétaire et elle s'attaque à tout ce qui de près ou de loin est bien public et espace des communs non marchandisables (eau, air, terre, santé, école, écosphère, protection sociale). Cette propriété de fait colonise la planète, les cultures, les personnes et c'est dans la lutte - sociale, interculturelle et politique- contre cette colonisation néolibérale, contre ce qui fait d'elle une croisade et une dictature prétendant définir La Vraie et Unique Civilisation, que peuvent s'unir les pratiques d'émancipation et composer leurs différences et rendre symphoniques leurs hétérogénéités. Les cultures, les peuples, les nations, les masses de personnes opprimées refusent le faux universel d'une mondialisation totalitaire qui enferme le globe et l'histoire,, le temps et l'espace.

La laïcité nouvelle entend préserver une liberté de conscience élargie, élargie à la pluralité des cultures, à l'individualité des sociétés historiques et à la singularité des personnes ; elle se veut universalisation singulière où cultures, sociétés et personnes auraient le droit effectif, dans la solidarité, de définir leur contexte économique, politique, social et culturel, sans soumission à un modèle unique de civilisation fermant l'avenir des possibles et de la pluralité. C'est à cette condition que cessera la privation de monde inscrite dans la logique du capitalisme globalisé et que pourront à la fois se produire un même monde d'appartenance habitable par tous et tissé d'une pluralité de mondes dans une histoire polyvalente, ouvert à l'agir de personnes constitutionnellement affirmées.

Conclusion : une idée rigoureuse ...et forte de laïcité

Une idée rigoureuse de la laïcité à hauteur des défis de la mondialité ne peut être en définitive qu'une idée forte qui ne peut entrer dans la liste des idéal-types distingués par Jean Bauberot et elle exige tout à la fois une interprétation solidaire et pluriculturelle par delà les accommodements et les sectarismes. Elle pourrait ainsi marquer un nouveau seuil de laïcisation original

- Elle maintient certes le principe de la liberté de conscience mais elle le transforme en principe de constitutionnalisation de la personne sociale et culturelle qui succède au sujet libre et égal.

- Elle ne s'inscrit pas dans le cadre du doublet empirico-transcendantal puisque le contexte d'actualisation et de contextualisation est un quasi transcendantal historique. Ce contexte ne peut être identifié que comme celui de la globalisation capitaliste qui impose le multiculturalisme de manière irréversible et qui est l'occasion d'une nouvelle position de la question religieuse. La mondialisation signifie, en effet, tout à la fois la colonisation de la pluralité des cultures par la culture occidentale du néolibéralisme et leur résistance qui peut prendre des formes réactives, mais qui est légitime.

- La laïcité de séparation garde sa valeur mais à la condition d'éviter le double écueil de la laïcité religion civile et de la laïcité anticléricale. La première demeure souvent prise dans le monoculturalisme occidental en se posant malgré ses dénégations comme une nouvelle religion laïque. La seconde fait l'impasse sur les effets négatifs de la globalisation et n'a pour adversaire que le complexe théologico-politique, sans comprendre que ce dernier est inscrit sous des formes nouvelles dans la monoculture hégémonique du néolibéralisme.

- La laïcité de coopération n'est possible qu'avec les forces religieuses qui remettent en cause la globalisation en tant qu'elle écrase les cultures dominées, porte atteinte à la vie des personnes en les privant tout à la fois de la socialité du monde, de la solidarité humaine et de leur culture propre. Le refus de toute subordination du pouvoir politique souverain des peuples aux églises et aux marchés est sans cesse à réaffirmer. De ce point de vue une laïcité inter-trans-culturelle trouve des réserves de sens dans les traditions religieuses dominées de la religion dominante (comme les théologies de la libération latino-américaine) et dans les traditions dominées afro-américaines, indiennes ou autres.

- La laïcité ne peut être qu'une laïcité transculturelle de solidarité à la fois avec les personnes opprimés et privées de monde et les cultures que le capitalisme globalisé empêche de se constituer en mondes pluriel dans le même Monde habitable.

La laïcité est donc invitée par le cours des choses mêmes à se reformuler en changeant de terrain et de configuration sous peine de retomber dans le vide des abstractions, que celles-ci favorisent des compromis sans principe avec les religions déprivatisées ou qu'elles stimulent le colonialisme monoculturel du néolibéralisme en lui donnant le sens d'une croisade anti-islamique. Sans doute est-ce notre conception de la pensée qui doit se transformer dans le même sens et critiquer son monoculturalisme philosophique. Mais c'est là un autre problème dont l'actuelle question laïque est le signe.

André Tosel

Bibliographie utilisée

BALIBAR Etienne, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

BAUBEROT Jean, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2006.

BAUBEROT Jean et MILOT Micheline, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011.

DERRIDA Jacques, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.

DUSSEL Enrique, *L'éthique de la libération à l'époque de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002.

- FANON Frantz, *Les damnés de la terre* (1961), préface de Jean-Paul Sartre (1961), nouvelle édition, préface d'Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi, Paris, La Découverte, 2002.
- FORNET-BETANCOURT Raül, *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, Préface de Fred Poché, Paris, Editions de l'atelier, 2011.
- HABERMAS Jürgen, *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008.
- KINTZLER Catherine, *Qu'est-ce que la laïcité ?* Paris, Vrin, 2007.
- LINGUA Graziano, *Religione e ragione pubblica. Percorsi nella società post-secolare*, Pisa, Edizioni E.T.S., 2010.
- LOSURDO Domenico, *Il linguaggio dell'Impero*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- MELY Benoît, *De la séparation des églises et de l'école. Mise en perspective historique. Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie*, Lausanne, Editions Page Deux, 2004.
- PENA-RUIZ Henri, *Qu'est-ce que la laïcité ?* Paris, Gallimard, collection « Folio Actuel », 2003
- RODOTA STEFANO, *Perchè laico*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- ROBELIN Jean, *Pour une rhétorique de la raison*, Paris, Kimé, 2006.
- SARTRE Jean-Paul, « Orphée noire », *Situations III*, Paris, Gallimard, 1949.
- SCOT Jean-Paul, *L'Etat chez lui et l'Eglise chez elle. Comprendre la loi de 1905*, Paris, Seuil, 2005.
- SEVE Lucien, *Qu'est-ce que la personne humaine ? Bioéthique et démocratie*, Paris, La Dispute, 2006.
- TOSEL André, *Du retour du religieux. Scénarios de la mondialisation culturelle I*, Paris, Kimé, 2011.
- TOSEL André, *Civilisations, cultures, conflits. Scénarios de la mondialisation culturelle II*, Paris, Kimé, 2011.

