

Pluralisme, laïcité, sphères publiques et sphère privée

Jean-Pierre DUBOIS

Professeur à l'Université de Paris XI

RÉSUMÉ. — L'évolution de la question laïque en France depuis un siècle témoigne d'un profond renouvellement de la problématique du **pluralisme** culturel. La représentation, fréquemment mise en avant, d'une cloison étanche entre « **sphère publique** » et « **sphère privée** » est de ce point de vue doublement erronée.

Il faut d'abord penser une « civilité politique » qui exclut la thèse de la coupure entre le citoyen et l'« Homme situé » : séparer strictement la sphère publique de la sphère privée, le corps politique de la société civile, c'est priver la **citoyenneté** de toute effectivité. Il faut ensuite distinguer au moins deux sphères publiques en démocratie (la pluralité des expressions et des opinions y est totalement légitime sur *l'αγορά*, alors que dans la sphère de *l'εγχλεισια* la **laïcité** « séparatiste » instituée en France exige la neutralité), voire trois dans le « modèle républicain » français (la sphère des services publics ne s'y réduisant ni à la sphère politique ni à celle des lieux publics « ordinaires », comme en témoigne spectaculairement l'exemple de l'école). Le modèle pertinent comprend donc quatre sphères (publiques et privée) en interdépendance constante et dynamique.

La question de la laïcité, qui continue à agiter la société française, se pose en ce début de millénaire très différemment de ce qu'elle impliquait au temps de Jules Ferry, et cela à un double titre qui témoigne d'un profond renouvellement de la problématique du pluralisme culturel.

En premier lieu, il ne s'agit plus seulement, et de longue date, de la définition des rapports entre l'État et les cultes ni même, plus largement, de la relation entre le politique et le religieux. Penser la laïcité oblige en effet à s'interroger à la fois sur la nécessité d'un pluralisme authentiquement démocratique – question universelle – et sur la nécessité d'une démocratie authentiquement pluraliste – question assez singulièrement « française » : si le discours pluraliste « démocratiquement inconséquent » n'est que relativisme masqué, le discours démocratique aveugle à la diversité n'est qu'autoritarisme masqué.

Être laïque aujourd'hui, c'est par exemple prendre la mesure de la question identitaire telle qu'elle se pose dans la France de 2006. Le contexte post-colonial de mémoires travaillées par les comptes non apurés dans l'inconscient collectif, le métissage culturel issu des migrations, les peurs engendrées par les bouleversements du monde et mises en forme par les fantasmes « huntingtoniens » renouvellent à l'évidence les termes de l'équation aristotélicienne entre l'Un et le multiple et renforcent l'urgence d'assurer le partage de la connaissance et de la diversité des parcours, et d'une histoire cependant commune.

C'est aussi s'interroger, comme on va le faire ici, sur un autre fantasme, plus spécifiquement français et sans doute hérité de l'absolutisme, celui d'une coupure stricte entre sphère publique (aujourd'hui « laïque ») et sphère privée, coupure que l'on retrouve notamment dans le dualisme de notre système juridique. Comment, en démocratie, le pouvoir d'État pourrait-il être extérieur à la société puisqu'au contraire celle-ci doit maîtriser celui-là (qui est à son service) ? Comment éviter que l'idée d'une supériorité de la sphère publique sur la sphère privée ne légitime, au nom du primat de l'Universel, une sorte de protectorat autoritaire sur l'exercice des libertés, qui ne seraient reconnues que sous réserve de leur conformité à un modèle historique intangible ? La critique hégélienne des « hommes à principes »¹ n'a pas nécessairement perdu toute actualité.

En second lieu, la question laïque ne peut plus relever aujourd'hui du seul cadre national dans lequel s'était construit le « modèle républicain »² français. La « solution laïque »³ de 1905 était historiquement située par rapport à un certain état du monde. Celui-ci était marqué par la continuation voire le renforcement de l'expansion du mouvement des nationalités, par le règne de la souveraineté étatique comme principe incontesté de structuration de l'ordre international, par la centralité des puissances européennes (coloniales) à l'échelle planétaire. Les valeurs de l'Europe dominaient, et la Nation était le cadre « naturel » de leur déploiement. Un siècle plus tard, les souverainetés nationales sont à l'évidence débordées par les flux transnationaux de la « globalisation ». Les grandes nations européennes ne sont plus que des puissances moyennes, et l'Europe a perdu sa centralité mondiale, ce qui a conduit dès l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'Homme en 1948 à tenter de définir une approche universaliste qui se distingue de la spécificité européenne sans pour autant s'en détacher principiellement.

Les États européens sont ainsi confrontés simultanément à un recul considérable de leur puissance relative et à une contestation relativiste des valeurs des droits de l'Homme (dont la laïcité) dénoncées par certains⁴ comme masque d'une domination post-impériale. Que cette contestation puisse et doive être réfutée ne retire rien à la réalité de la pression qu'elle exerce, et explique que les modèles historiques nationaux en Europe puissent se sentir parfois sur la défensive sinon menacés par de dangereuses irruptions, d'autant plus que la répétition de crises violentes survenant dans des pays à référence musulmane, notamment dans un Moyen-Orient vu historiquement comme une « terre d'Islam »⁵, développe l'image, très fortement médiatisée et souvent très abusivement

¹ Et notamment celle des conséquences catastrophiques de « la constitution d'un État radicalement par le début en partant de la pensée » sous la Révolution française (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Ed. Frommann-Holzboog, 1821, trad. fr. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, GF, 1999).

² Serge Berstein et Odile Rudelle, *Le Modèle républicain*, PUF, 1992.

³ Émile Poulat, *La Solution laïque et ses problèmes*, Berg, 1997.

⁴ L'objecteur le plus exemplaire est sans doute ici Lee Kwan Yew, ancien Premier Ministre de Singapour et conseiller du gouvernement chinois : ce sont le plus souvent les gouvernants autoritaires, et non les peuples qu'ils oppriment, qui revendiquent des valeurs relativistes (« asiatiques », « musulmanes », etc.).

⁵ Iran en 1979, Liban dans les années 1980-1990, Algérie depuis 1992, conflit israélo-palestinien depuis des décennies, et depuis 2001 « mondialisation » du terrorisme sous la bannière d'Al Qaida.

simplifiée, d'une menace « islamiste » mondiale et prépare l'opinion à admettre la thématique d'un « clash de civilisations » entre « l'Occident » et un Orient qu'il voit comme « islamique »⁶.

C'est dans ce contexte bouleversé que doit se lire l'évolution déjà mentionnée de la problématique identitaire. En particulier, les migrations post-coloniales prolongées par le « regroupement familial » ont installé en métropole la religion qui n'était auparavant que celle des « colonisés », enrichissant le tissu concret de la « Nation » française : les descendants d'immigrés ayant très majoritairement la nationalité française, la logique traditionnelle d'ethnisation, de communautarisme colonial, longtemps pratiquée outre-mer ne peut plus être assumée de manière compatible avec les principes de la République. Pour autant, cette logique peut rester menaçante dans l'inconscient collectif, d'où le paradigme dangereux de l'« identité française » menacée, manipulé notamment par l'extrême droite.

L'acclimatation de ce pluralisme culturel très renforcé est d'autant plus délicate que l'augmentation de la diversité du paysage (mosquées, foulards, jeûnes, habitudes alimentaires, etc.) coïncide historiquement avec le recul du « modèle républicain » devant la version « libéraliste » de la mondialisation⁷ : la Nation « à la française » est remise en question sur plusieurs fronts simultanés⁸.

Continuer à lier entièrement les thématiques de la laïcité et de la Nation revient alors à faire porter à la première toutes les difficultés de la seconde. Or, même si elles ont eu de toute évidence partie liée dans le contexte historique français et si rien n'oblige à répudier dans son principe cette liaison symbolique, la question se pose aujourd'hui dans un cadre européen et dans un contexte de migrations encore plus large (pour l'essentiel euro-méditerranéen). Faire dans ces conditions peser sur le débat laïque toute la charge émotive qu'entraîne le recul des souverainetés nationales est d'abord injuste : ce n'est pas la visibilité plus forte de l'Islam mais l'influence croissante des marchés mondiaux qui menace aujourd'hui l'espace historique de structuration de la citoyenneté. Mais c'est surtout se condamner à l'échec : aucune mesure limitée à la question des rapports entre espace public et religions ne saurait à elle seule résoudre l'essentiel de ce qui fait problème au fond.

La réflexion sur certaines expériences passées (Empire austro-hongrois, Empire ottoman) et présentes (Turquie, Tunisie) est de ce point de vue riche d'enseignements : un certain « monisme républicain » peut s'imposer au détriment de la démocratie et, faute de respecter suffisamment cette dernière, ne saurait être qualifié de laïque dès lors qu'il reposerait sur une contrainte autoritaire et non sur une « volonté générale ». L'affrontement entre autoritarisme politique (brandissant le drapeau de la souveraineté nationale/étatique) et communautés religieuses, tel que l'Iran l'a connu avant 1979, ouvre ainsi la voie à une polarisation très favorable aux mouvements politico-religieux

⁶ On relira ici avec fruit Edward Said, « L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident », 1979, trad. fr., Seuil, 1980.

⁷ Recul non seulement de la souveraineté nationale mais du pouvoir interventionniste de l'État-Nation, des monopoles publics, du secteur public et du service public devant l'espace concurrentiel et marchand transfrontières.

⁸ Voir ici Olivier Abel, « Tolérance et laïcité », cette revue n° 48, et Pierre Caye et Dominique Terré, « Le Neutre à l'épreuve de la puissance », *idem*.

« victimisés », c'est-à-dire à la pire négation de la laïcité. On mesure ici l'importance de l'exigence formulée notamment par la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'Homme et des libertés fondamentales d'une vision de l'ordre public « dans une société démocratique » : les Nations ne peuvent affronter les défis de l'heure dans une perspective laïque qu'au prix du maintien scrupuleux de cette exigence.

Ainsi la question laïque apparaît-elle comme celle de l'articulation entre le « modèle républicain » qui fut son champ historique de résolution et l'exigence de pluralisme exacerbée à la fois par l'individuation et par la porosité des frontières internationales (à l'égard des Hommes comme des informations et des valeurs). Rien d'étonnant, dès lors, à ce que ce soit sur ce terrain que se manifestent des crispations nationales-républicaines attestant la crainte d'une solubilité de la « République substantielle » dans la mondialisation libéraliste. Mais si cette crainte peut s'entendre, elle est mauvaise conseillère à la fois en ce qu'elle enferme la République dans la défensive voire dans le défaitisme et en ce qu'elle conduit parfois à mythifier le modèle ou à réécrire l'histoire.

Un exemple particulièrement topique en est fourni par la thèse fréquemment soutenue selon laquelle la laïcité renverrait la religion dans la « sphère privée » : on l'a dit, la question du rapport entre le public et le privé, centrale dans toutes les controverses relatives à la laïcité, ne l'est pas moins dans toute approche du pluralisme. Or, la mythification consiste ici à fantasmer d'une part une dualité sacralisée de sphères, la « sphère publique » dominant la « sphère privée » quant à sa légitimité, d'autre part une étanchéité, voire une extranéité symbolique de la première par rapport à la seconde.

La réalité est évidemment moins caricaturale. D'une part, la démocratie suppose l'interdépendance de ces sphères, sauf à compromettre l'idée même de la citoyenneté (I) ; d'autre part l'évolution des sociétés démocratiques oblige à penser une « échelle » de sphères publiques et privée... affectée au demeurant de fortes mutations (II).

I. — PLURALISME ET INTERDÉPENDANCE : LA CITOYENNETÉ COMME LIEN ENTRE SPHÈRES PUBLIQUE ET PRIVÉE

Poser la question laïque comme n'étant plus principalement scolaire ni même uniquement religieuse, c'est la référer au rapport entre uniformité et diversité, entre intégration et « communautés », entre individus et groupes, entre homogénéisation et ségrégation et, de manière générale, à la frontière entre le public et le privé, frontière aussi centrale pour appréhender la logique de la laïcité que pour caractériser la fonction de la citoyenneté.

On partira ici de l'hypothèse déjà formulée que cette frontière ne saurait, en démocratie, être une cloison étanche : c'est avec les « hommes privés » qu'on fait des citoyens, et l'exercice des libertés publiques ne saurait y être cantonné dans la « sphère privée ».

Plus précisément, la logique historique de démocratisation du libéralisme a rendu intenable la thèse du cloisonnement étanche entre État et société civile : c'est au contraire l'interdépendance des sphères qui a présidé au développement de la « citoyenneté des Modernes », les droits du citoyen jetant un pont problématique mais essentiel entre droits de l'Homme (privé) et souveraineté du corps politique.

A. — *Le double mythe du cloisonnement et de l'arrachement*

La séparation entre sphère publique et sphère privée, mythe fondateur de la citoyenneté moderne, est bien à la fois fondatrice et mythique : pas plus que la négation française des corps intermédiaires, la fiction de l'*homo civicus* ne s'est traduite dans la réalité politique.

Du moins l'idéologie qu'exprime par exemple la célèbre loi Le Chapelier porte-t-elle la marque d'un passé incontestablement révolu de longue date. Napoléon III, dont il n'est pas vraiment certain qu'il ait égalé Tocqueville dans la prescience des implications de la révolution industrielle, ni qu'il soit un exemple particulièrement topique de la conciliation entre préservation des libertés et concessions à la demande d'égalité, n'en a pas moins fait supprimer du code pénal dès 1867 le délit de coalition. Il est encore moins surprenant que le « Nouveau Régime » républicain, dès sa consolidation politique, ait assis cette consolidation même sur la reconnaissance de droits d'exercice collectif à travers le triptyque fondateur des lois de 1884 (liberté syndicale), 1901 (liberté d'association) et 1905 (liberté des cultes).

C'est que la République la plus « indivisible » ne peut faire totalement l'impasse sur les spécificités sociales, idéologiques, religieuses, etc. de ses composantes officiellement inopérantes. Nombre de droits politiques fondamentaux étant des déclinaisons du droit de se regrouper, lequel constitue une condition nécessaire de la participation « politique » *lato sensu*, la réalisation d'un programme historique de démocratisation du libéralisme⁹ obligeait à rompre, *nolens volens*, sinon avec l'idéologie de l'individualisme abstrait du moins avec sa logique politique, institutionnelle et normative. En d'autres termes, il a bien fallu que dès cette seconde moitié du XIX^e siècle la République française reconnaisse du même coup l'existence de groupes partiels, que l'on ne peut qualifier, fût-ce « d'une main tremblante », que de « corps intermédiaires » voire au moins pour certains d'entre eux de « communautés », représentant les appartenances diverses des citoyens, c'est-à-dire manifestant le pluralisme minimal sans lequel l'effectivité démocratique fait défaut.

Il est même permis de soutenir sans excès d'audace théorique que n'est pleinement citoyen que l'individu qui cumule ses engagements politiques, syndicaux, associatifs, etc. avec l'exercice de ses prérogatives civiques dans l'ordre étatique : l'universel ne peut que se nourrir du singulier. En ce sens, la thèse de la « citoyenneté par arrachement » fait une impasse intenable sur la « dialectique du citoyen » qui n'est pas qu'une célèbre construction théorique.

B. — *Interdépendance des sphères et « civilité politique »*

La « citoyenneté des Modernes », qui, parce qu'elle ne se résume pas à la « liberté des Modernes », conjugue autonomie et participation, s'est développée dans un contexte marqué par trois évolutions majeures, trois pré-conditions qui se sont réalisées dans

⁹ Programme évidemment tocquevillien...

l'ensemble des sociétés dites « occidentales » : la « civilisation », la sécularisation et la nationalisation du Politique.

Le premier mouvement de la rigueur intellectuelle conduit légitimement à refuser la confusion aujourd'hui si répandue entre citoyenneté et civilité. Que les « incivilités » soient vécues par leurs victimes comme un déficit de citoyenneté ne suffit pas à faire admettre comme « comportement citoyen » ce qui ne relève que de la politesse, du respect des « bons usages » et des règlements ¹⁰. Et cependant citoyenneté et civilité ne sont pas totalement étrangères l'une à l'autre : comme l'a montré François Bourricaud, « la civilité est une qualité de l'ordre politique » ¹¹, en ce qu'elle a à voir avec l'intériorisation des rôles sociaux des individus, avec la valorisation de la distance qui les sépare, et aussi en ce qu'elle trouve des applications politiques : le principe qui interdit, par civilité, d'abuser d'autrui permet la coexistence pacifique entre des individus d'opinions opposées.

On peut dès lors caractériser, bien au-delà des seules « bonnes manières », une véritable civilité politique qui se fonde sur cette coexistence, sur le respect du pluralisme et qui, fondant à son tour un espace possible de discussion, ne saurait certes relever en tant que telle de la citoyenneté mais en constitue néanmoins une indispensable pré-condition, dès lors que son absence laisse libre cours aux purs rapports de forces et aux hiérarchies indiscutées.

C'est ainsi au moins *a contrario* que la civilité moderne a partie liée avec cette autre pré-condition de la citoyenneté qu'est la sécularisation (ou, là où elle peine à advenir, la laïcisation ¹²) du Politique. Sur ce deuxième point, la comparaison entre les voies nationales de la « citoyenneté des Modernes » suggère, au-delà de leur diversité, un facteur commun de première importance : le contrat social générateur de la « société civile », tel qu'il est pensé dès le XVII^e siècle par la philosophie politique classique, suppose non seulement la tolérance mais une certaine ¹³ neutralité religieuse de l'État. Or, seule cette neutralité, qui contraint les religions à se « confessionnaliser », c'est-à-dire à se penser non plus comme englobant le tout social mais comme des « confessions » singulières, permet le découplage entre appartenance « citoyenne » et appartenance religieuse, donc l'autonomisation de l'espace politique par rapport à toute transcendance externe. C'est donc à ce prix que le politique peut devenir l'affaire des citoyens.

En revanche, le concept même de « civilité politique » confirme jusque dans sa mise en forme l'absence de cloison étanche entre le « civil » et le « politique », entre le « privé » et le « public » dans une société démocratique.

¹⁰ Que des autorités municipales aient pu placer sous le signe de la citoyenneté la bonne éducation de propriétaires de chiens attentifs à la localisation des déjections canines ne rassure pas de ce point de vue sur la perte de sens qui affecte l'univers politique...

¹¹ Article « Civilité » de l'*Encyclopaedia Universalis*, sans préjudice bien entendu d'une relecture de Norbert Elias (*La Civilisation des mœurs*, 1939, Calmann-Lévy, 1973, et *La Dynamique de l'Occident*, 1939, Calmann-Lévy, 1975).

¹² Si l'on admet comme le suggère Jean Baubérot (*Histoire de la laïcité en France*, 2004, PUF « Que sais-je ? », 2^e éd.) que la laïcisation désigne une intervention politique, voire étatique, alors que la sécularisation qualifie une évolution autonome de la société civile.

¹³ C'est-à-dire ni absolue ni présente au même degré dans toutes les démocraties.

C. — *Les droits du citoyen*
comme « pont » entre l'Homme (« privé ») et le corps politique

Face au défi de la raison d'État et au risque d'une tyrannie majoritaire, les droits de l'Homme réduits à eux-mêmes ne sauraient suffire à équilibrer autonomie privée et démocratie politique : la tension entre autonomie morale et autonomie politique, pour reprendre la présentation habermassienne du dilemme entre les univers kantien et rousseauiste¹⁴, continue à travailler les systèmes politiques actuels¹⁵.

Or l'expérience la plus commune oblige aujourd'hui à constater que la solution habermassienne de l'« agir communicationnel », c'est-à-dire plus précisément ici l'institutionnalisation des conditions d'une « éthique de la discussion », est sans doute nécessaire mais pour autant non suffisante à la résolution de la contradiction : si irréprochables que soient à cet égard débats et procédures, n'en restent pas moins face à face deux valeurs « premières » (les droits de l'Homme, la souveraineté populaire) qui font d'une certaine manière écho à l'opposition entre « liberté des Anciens » et « liberté des Modernes ». De la « sphère privée » ou de la « sphère publique », laquelle sera la plus chargée de légitimité originaire ?

Le dépassement de cette contradiction exige qu'au-delà du procédural, l'indivisibilité des droits fondamentaux rappelle que l'Homme est toujours un « animal politique »¹⁶. Comme le souligne Anicet Le Pors¹⁷, il y faut l'adjonction, voire la médiation, des droits du citoyen. Car c'est en tant que citoyen exerçant sa liberté-participation que l'individu, dépassant le moment hégélien de la négativité, articule son exigence d'autonomie, sa revendication de libertés-autonomie, avec la recherche du Bien commun, de l'« intérêt général », c'est-à-dire avec ce que Habermas nomme visée éthico-politique : la conciliation entre « liberté des Anciens » et « liberté des Modernes » ne peut s'opérer que par l'exercice égal, public et contradictoire de la citoyenneté.

Ainsi le concept de citoyenneté apparaît-il comme offrant cette médiation entre l'individu (« privé ») et le corps politique ainsi qu'entre sujet assujéti (le « national » d'un État) et Sujet souverain (la volonté générale « intégrant »¹⁸ chaque volonté particulière, chaque individu détient une parcelle indivisible de cette volonté indéléguable et inaliénable). C'est bien par la citoyenneté que peuvent s'articuler droits de l'Homme et souveraineté¹⁹, car si la citoyenneté n'est pas purement formelle elle fait nécessairement lien entre l'homme « privé » et l'acteur « public ».

¹⁴ Voir ici Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, 1992, trad. française 1997, Gallimard « NRF/Essais ».

¹⁵ Il suffit qu'une décision de censure d'une loi par un juge constitutionnel porte sur un sujet politiquement sensible pour la majorité en place — dans les pays où une telle audace reste réellement envisageable — pour que se ravivent très concrètement contradiction et controverse.

¹⁶ Encore que, comme on sait, πολιτικόν ζῶον se traduise mieux par « animal social » — mais la dimension politique de ce « social » ne saurait disparaître pour autant du concept.

¹⁷ *La Citoyenneté*, PUF « Que sais-je ? », p. 113-122.

¹⁸ En un sens quasiment mathématique.

¹⁹ D'où l'impossibilité de juridiciser pleinement le concept de citoyenneté...

D. — *Individuation, interdépendance et citoyenneté*

Est aujourd'hui revendiquée avec insistance une déclinaison de citoyennetés en quelque sorte extra-politiques : citoyenneté économique, citoyenneté administrative, citoyenneté dans l'entreprise, voire dans la famille ou dans toute autre institution privée. Comme le rappelle fort justement Étienne Picard²⁰ qui s'interroge sur « les tensions de la citoyenneté » ainsi manifestées, cet engouement ne va pas sans dérives : comment par exemple envisager une citoyenneté administrative alors que « l'Administration n'est pas une République » et que ses usagers ne supportent « aucune des responsabilités » qui sont le propre du citoyen ?

En vérité, ce qui est ainsi affirmé est la revendication, émanant d'un individu plus autonome que jadis, d'être « traité en citoyen » dans tous les domaines de la vie sociale, et sous cette revendication affleure une demande de respect (par l'Administration, par l'entreprise, etc.) des libertés, de la dignité et de l'égalité des individus. Mais est du même coup effacée soit la dimension principalement politique de la citoyenneté, soit la structuration exclusive du Politique dans le rapport à l'État(-nation). Dans le premier cas, le Politique est dé-spécifié, recouvert par le « social » ; dans le second, l'État est dépossédé de sa maîtrise de la socialisation civique. Mais dans un cas comme dans l'autre toute frontière étanche entre État et société civile est plus impensable que jamais : l'individuation renforce, assez paradoxalement, l'interdépendance des sphères publique et privée.

La thématique de la citoyenneté sociale, aspect particulier de ce mouvement revendicatif, requiert une attention spécifique en ce qu'elle pose ici une question hautement politique. Elle pose en effet l'indivisibilité des rapports entre l'individu et l'ensemble des instances de la société dans laquelle il vit, la citoyenneté ne pouvant dès lors se limiter à sa relation avec l'État (ou avec des pouvoirs administratifs locaux) mais intéressant tout autant son insertion dans la « société civile », si bien que l'action « citoyenne » (*sic*) défend tous les droits (notamment sociaux) sur tous les terrains (et non plus seulement dans le champ politique/étatique).

En d'autres termes, l'indivisibilité des droits trouve alors sa garantie dans l'universalité non seulement du principe démocratique (potentiellement étendu à l'ensemble du champ social) mais aussi de l'investissement militant du citoyen, la citoyenneté devenant précisément un enjeu « social » global.

II. — PLURALISME ET PLURALITÉ DE SPHÈRES PUBLIQUES : LA LAÏCITÉ COMME PRINCIPE À INTENSITÉ VARIABLE

Quantitativement, l'analyse de la « laïcité instituée » qui singularise l'expérience française en Europe conduit à distinguer, et ce pour tout système démocratique, non pas une sphère publique mais deux. Ce nombre passe même à trois si l'on prend en compte

²⁰ Dans « La Notion de citoyenneté », 152^e conférence de l'Université de tous les savoirs, 31 mai 2000, in *Le Pouvoir, l'État et la politique*, 2002, Odile Jacob « Poches » n° 81, UTLS n° 9.

cette autre spécificité de la « tradition républicaine » qu'est la densité normative du régime des services publics. Qualitativement, l'individuation recompose en profondeur tant le contenu de chaque « sphère » et la circulation des débats et des normes entre le « public » et le « privé ». L'exigence démocratique de garantie du pluralisme oblige dès lors à penser non une opposition, mais une graduation de l'échelle, évolutive, de « publicisation des sphères ».

A. — *De la dualité des sphères publiques en démocratie*

Si l'on tient la « laïcité instituée » pour une version particulière à la France de l'effectuation des valeurs liées à la sécularisation, quel est le bloc de principes ainsi reconnus et mis en œuvre ?

La lecture de l'enchaînement logique des deux premiers articles de la loi du 9 décembre 1905 suffit à renseigner sur le contenu pluraliste du « contrat social laïque » ainsi mis en forme. C'est pour assurer la liberté de conscience mais aussi pour garantir – sous la seule réserve de l'ordre public – la liberté des cultes, et pour que ces libertés valent également pour tous, qu'est affirmée la séparation entre ce qui relève de l'État, du politique, et ce qui relève des communautés religieuses.

L'affirmation trop fréquente selon laquelle la loi de 1905 aurait « renvoyé la religion dans la sphère privée » est dans ces conditions radicalement fautive. Ce qui relève par hypothèse de la sphère privée, c'est la foi, la conviction athée ou le doute de l'agnostic, également protégés dès lors qu'est assurée la liberté de conscience. Mais la liberté de religion suppose quant à elle celle des cultes, qui ne peut être réellement garantie que si elle s'exerce dans un espace visible, et plus précisément dans des lieux publics : comment *religare* dans le for intérieur ? On sait l'âpreté des litiges sur les processions et sur les sonneries de cloches, mais on sait aussi comment ces contentieux ont été tranchés par une jurisprudence fidèle à l'esprit libéral de la loi de 1905.

Plus généralement, comment imaginer en démocratie que toute singularité d'expression de convictions soit renvoyée dans l'espace privé ? Le débat sur l'*αγορά* suppose à l'évidence que celle-ci ne soit tenue ni à la neutralité ni à l'uniformité, et qu'au contraire la diversité des opinions, sous la seule réserve kantienne de l'égal respect des droits de chacun, y soit légitime car enrichissante.

On ne peut donc éviter de distinguer deux « sphères publiques », celle de l'*εκκλησία* et celle de l'*αγορά*. La séparation édictée en 1905 impliquait à l'évidence la neutralisation – en termes d'expression de singularité religieuse – de la première mais non de la seconde : la République sépare d'elle les cultes pour autonomiser le politique par rapport au religieux, donc pour neutraliser « religieusement » les lieux du politique ; en revanche, non seulement elle n'interdit pas l'expression « sur la place publique » des convictions religieuses mais elle en garantit même la liberté – la liberté des cultes. En d'autres termes, le pluralisme est aussi essentiel dans cette « sphère de la place publique » que dans la « sphère privée » : il y constitue même la pierre de touche de la démocratie.

B. — *De la pluralité des sphères publiques en régime « républicain »*

L'affaire du « foulard à l'école » a cristallisé depuis 1989 un malaise gros de questions fondamentales quant au rapport entre laïcité et pluralisme.

Est d'abord en cause le rapport entre laïcité et libertés. La liberté, qui se présume, ne le cède constitutionnellement qu'au respect de la liberté d'autrui ; la « jurisprudence » élaborée en 1989 par le Conseil d'État ²¹ s'adossait ici à l'article 4 de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen. La prohibition du port du « foulard » a dès lors été présentée par ses partisans comme nécessaire pour protéger les jeunes filles contraintes de le porter, mais elle s'est inévitablement appliquée uniformément, c'est-à-dire aussi à celles qui le portaient librement, ce qui a conduit les adversaires de la prohibition à protester au nom de la liberté individuelle et du pluralisme culturel. En tout état de cause, bien que l'argument mis en avant pour justifier l'interdiction vaille incontestablement en tous lieux et en tous temps, la loi du 15 mars 2004 ²² n'a visé que les élèves des établissements d'enseignement public, considérant ainsi nécessairement que la liberté des usagers du service public pouvait être notablement plus restreinte que celle des usagers des voies publiques.

Est tout autant en question dans cette affaire le rapport entre laïcité et neutralité. Dans son avis précité de 1989, le Conseil d'État considère que « le principe de la laïcité de l'enseignement public, qui est l'un des éléments de la laïcité de l'État et de la neutralité de l'ensemble des services publics, impose que l'enseignement soit dispensé dans le respect d'une part de cette neutralité par les programmes et par les enseignants et d'autre part de la liberté de conscience des élèves. Il interdit conformément aux principes rappelés par les mêmes textes et les engagements internationaux de la France toute discrimination dans l'accès à l'enseignement qui serait fondée sur les convictions ou croyances religieuses des élèves ». Ainsi, la neutralité du service public impose celle des programmes scolaires et celle de l'attitude des agents du service (tout particulièrement des enseignants), mais non celle des élèves dont il s'agit de protéger la liberté de conscience,

²¹ Par l'avis donné le 27 novembre 1989 par l'Assemblée générale du Conseil d'État au ministre de l'Éducation nationale de l'époque, aux termes duquel « dans les établissements scolaires, le port par les élèves de signes par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion n'est pas par lui-même incompatible avec le principe de laïcité, dans la mesure où il constitue l'exercice de la liberté d'expression et de manifestation de croyances religieuses, mais [...] cette liberté ne saurait permettre aux élèves d'arborer des signes d'appartenance religieuse qui, par leur nature, par les conditions dans lesquelles ils seraient portés individuellement ou collectivement, ou par leur caractère ostentatoire ou revendicatif, constitueraient un acte de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande, porteraient atteinte à la dignité ou à la liberté de l'élève ou d'autres membres de la communauté éducative, compromettraient leur santé ou leur sécurité, perturberaient le déroulement des activités d'enseignement et le rôle éducatif des enseignants, enfin troubleraient l'ordre dans l'établissement ou le fonctionnement normal du service public ».

²² Dont l'article 1^{er}, devenu l'article L.141-5-1 du code de l'éducation, dispose que « dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit. Le règlement intérieur rappelle que la mise en œuvre d'une procédure disciplinaire est précédée d'un dialogue avec l'élève. »

ce qui interdit notamment toute discrimination fondée sur leurs convictions. En d'autres termes, ce ne sont pas les élèves, mais l'école qui est laïque : imposer la neutralité aux usagers d'un service public ne serait pas compatible avec le respect du pluralisme culturel qu'atteste la diversité de leurs opinions et croyances. Sur ce point, le rappel auquel le Conseil d'État se livre en 1989 de principes juridiques constants ne semble pas avoir été désavoué depuis lors, encore que l'on puisse s'interroger sur la compatibilité avec ce modèle d'une interdiction générale de port de signes manifestant des convictions religieuses appliquée non aux enseignants mais aux élèves. La neutralité du service public semble à la vérité avoir reçu en 2004 une interprétation nettement plus extensive qu'auparavant, ce qui éloigne encore le régime applicable aux usagers des services publics du régime général des libertés publiques.

Est enfin en débat dans cette affaire le rapport entre laïcité et égalité. Alors même que la loi du 15 mars 2004 se présentait comme « encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics », nul n'a ignoré que son objet quasi exclusif et en tout cas sa seule raison d'être consistaient à interdire le port du « foulard islamique » aux élèves musulmanes. En ce sens, et quelles qu'aient été les intentions de ceux qui ont concouru à son édicton, elle a eu un effet objectivement discriminatoire, non seulement en ce qu'elle frappe une catégorie de jeunes filles en raison de leurs convictions mais aussi, et peut-être davantage encore, en ce qu'elle s'est présentée comme une loi circonstancielle et non principielle. Son application en Alsace-Moselle, qui a conduit à exclure des élèves porteuses du « foulard » d'établissements dans lesquels l'enseignement de certaines religions²³ est inclus dans les programmes scolaires, n'a pu à cet égard que renforcer le sentiment d'assister à une application incohérente, voire biaisée, des principes laïques et à une gestion du pluralisme culturel dont la géométrie variait fâcheusement.

Au-delà de cette controverse au demeurant grevée de complexes et diverses instrumentalisation politiques, la laïcité est aujourd'hui directement confrontée, notamment mais pas exclusivement sur son terrain (scolaire) de prédilection, à une pluralité d'appartenances qui, pour n'être pas nouvelle²⁴, n'en est pas moins de plus en plus forte et visible. On touche de ce fait aux limites de l'individualisme libéral²⁵ qui a présidé à la définition de la laïcité donnée en 1905.

En effet, alors que le « modèle européen de civilisation » revendiquait classiquement comme caractéristique majeure la prééminence de l'individu sur le groupe, la conjonction de l'individuation (dans un paradoxe qui n'est qu'apparent) et des brassages produits par les mouvements migratoires (notamment post-coloniaux) affirme la légitimité d'appartenances collectives bigarrées, y compris sur les terrains culturels et religieux.

²³ Mais, il est vrai, pas celui de l'islam...

²⁴ Les « hussards noirs » déjà faisaient face, quoique moins brutalement qu'on ne l'a dit, aux régionalismes.

²⁵ La logique de 1905 consiste à faire de la liberté individuelle la valeur suprême jusqu'à protéger, au nom de la laïcité, la liberté de conscience des catholiques contre le principe démocratique lui-même (article 4 de la loi respectant les « règles d'organisation propres à chaque culte » au lieu d'imposer une gestion « démocratique » des associations culturelles, ce qu'auraient maintenu les catholiques démocrates dans le conflit de loyalismes dont il s'agissait de les délivrer ; on notera que cet article est dû à Francis de Pressensé, député proche de Jaurès et président de la Ligue des droits de l'Homme).

L'une des questions posées par l'affaire du « foulard » était celle des limites de cette légitimation : le pluralisme illustré par cette « bigarrure », irréversiblement installé dans les lieux publics, pouvait-il être admis, fût-ce dans une mesure restreinte, dans les enceintes scolaires ? On sait que l'idée d'imposer un uniforme aux élèves fut un temps agitée par certains parlementaires, avant que son anachronisme ²⁶ ne fasse reculer les gouvernants. Reste que la contradiction entre l'augmentation du pluralisme culturel dans la société et le lien historique entre égalité et uniformité présent dans la tradition républicaine française explique une bonne part de la vivacité de ces débats.

La réponse donnée par le législateur, quel que soit le jugement de valeur que l'on porte sur elle, confirme que de ce point de vue l'école n'est ni la rue, où la liberté de comportement vestimentaire – fût-il porteur de « signe religieux » - n'est limitée que sur le terrain des « bonnes mœurs », ni un lieu politique institutionnel, où tout marqueur religieux menace en lui-même la « laïcité instituée ».

Il est dès lors finalement nécessaire de distinguer non pas deux mais trois « sphères » publiques. Dans la sphère des institutions politiques, la neutralité est totale : pas de signe religieux à l'Assemblée nationale, dans les bureaux de vote, etc., du fait même de la séparation entre la République et les cultes. Dans la sphère des services publics, les personnels sont soumis à la même acception stricte de la neutralité ; les usagers quant à eux, parce qu'ils ne représentent pas la République, sont libres de leur comportement dans les seules limites de l'ordre public et des nécessités de fonctionnement du service, mais ils sont désormais soumis, au moins dans le cas de l'école, à une sorte d'obligation de réserve qui signifie que l'école publique, laïque, limite le pluralisme au non de sa neutralité. Dans la sphère, enfin, des lieux publics (voies publiques, cafés, théâtres, etc.), seul l'ordre public peut limiter la libre expression des citoyens, y compris l'expression publique de leurs convictions religieuses ²⁷, faute de quoi la liberté des cultes ne serait pas garantie ²⁸.

C. — De la recomposition des sphères publiques et privée dans les « sociétés d'individus »

Les mutations sociétales auxquelles il vient d'être fait allusion n'ont pas eu pour seul effet de déplacer les lignes de partages entre sphères publiques et privée : elles rendent encore plus impensable aujourd'hui qu'hier un cantonnement strict de leurs domaines respectifs. La frontière du « public » et du « privé » est à la fois mouvante et en cours de redéfinition.

²⁶ Du moins en France, car on sait que la pratique subsiste dans un nombre non négligeable de pays, en particulier dans le monde anglo-saxon pourtant plus soucieux de *privacy* que l'hexagone.

²⁷ Article 10 de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen du 26 août 1789 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ».

²⁸ Article 1^{er} de la loi du 9 décembre 1905 : « La République [...] garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public ».

Chacun peut en effet constater à quel point le recul des institutions privées normalisatrices²⁹ auxquelles l'État avait abandonné l'« ordre privé »³⁰, recul puissamment générateur d'anomie, a provoqué par compensation une demande d'intervention étatique dans des champs encore naguère hors de sa portée : législation sur les rapports de couple, sur les droits de l'enfant, sur la procréation, la bioéthique, etc. Le partage tacite de 1905 s'en est trouvé rompu, qui du fait de la neutralité nouvelle de l'État abandonnait aux institutions privées « disciplinantes » un champ essentiel de structuration sociale (puissance maritale, puissance paternelle, etc.) que l'école publique venait limiter mais non point combattre³¹. Désormais le pluralisme ne résulte plus de la simple abstention de l'État, mais d'une régulation législative évolutive³² : si l'économie se « privatise » depuis un quart de siècle, le « sociétal », à cet égard, s'est fortement « publicisé ».

Pour autant, l'individuation résultant du même recul des normes privées augmente la capacité et la volonté de chaque individu de construire ses références plus par ses propres choix que par reproduction dominante des valeurs de la génération précédente. Dès lors qu'à ce mouvement général s'ajoutent comme on l'a vu les effets des brassages migratoires en termes de diversité culturelle, l'uniforme, pris en tous les sens de ce mot, perd du terrain pour le meilleur et pour le pire : la revendication de reconnaissance des différences et des singularités est plus forte que jamais auparavant. Cette demande d'autonomie, dans laquelle chacun cherche à se composer une pluralité d'appartenances, n'exclut nullement la recherche d'une « socialité privée », mais pose précisément la question de la relégitimation d'un espace public (politique) souvent dévalorisé.

L'interpénétration des sphères publique et privée s'en trouve accrue au point que leur distinction peut moins que jamais être pensée en termes de séparation étanche mais doit au contraire s'analyser en termes de circulation constante d'une sphère à l'autre : c'est bien une double dialectique, de l'individu et des communautés d'une part, du public et du privé d'autre part, qui se recompose en profondeur.

Ainsi s'affirme une sorte de dialectique de l'individu et des communautés qui accentue le caractère fictif de la prétendue séparation entre sphère publique et sphère privée.

D. — *Du continuum gradué indispensable au pluralisme*

Lorsque le désarroi produit par l'ampleur des mutations sociétales débouche sur des replis identitaires ou fondamentalistes divers, ou sur l'attrance pour l'irrationnel autori-

²⁹ Famille patriarcale, Église catholique dont l'influence était encore dominante sur la société française de la fin du XIX^e siècle, institution de la conscription, style quasi militaire d'encadrement du salariat dans l'industrie, etc.

³⁰ On sait la raison de l'absence de cours le jeudi dans les écoles laïques de la III^e République...

³¹ Comme en témoigne bien la célèbre lettre de Jules Ferry aux instituteurs leur interdisant de tenir tout propos pouvant choquer ce que l'on nommait alors la « morale de nos pères ».

³² Le droit suivant les mœurs dans une mesure et à une vitesse variables, qu'il s'agisse de PACS, d'homoparentalité ou encore d'euthanasie, la part de « valeurs communes » constitutives d'un ordre public contraignant devant être bien plus explicitée normativement qu'il y a un siècle.

taire des sectes, on voit souvent les « laïques » en appeler à l'État, sans éviter nécessairement la contradiction entre cette demande et les principes de séparation (entre État et cultes) et de liberté religieuse³³. Dans ce cas comme dans bien d'autres déjà évoqués (protection des droits des femmes dans la famille, des droits de l'enfant, etc.), le « public » (législation, interventions de services sociaux, décisions juridictionnelles) fait irruption dans ce qui jadis relevait d'une sphère privée... patriarcale³⁴. Inversement, l'individuation contamine en quelque sorte l'espace public par le renforcement des « valeurs privées », dans une sorte de « privatisation » des rapports politiques (clientélisme, « consumérisme politique », etc.). Ce double mouvement du « public » qui se « privatise » et du « privé » qui se « publicise » brouille encore davantage la distinction théorique entre « public » et « privé ».

On ne peut dès lors échapper à la nécessité de substituer à la *doxa* du cloisonnement entre une sphère publique et une sphère privée la caractérisation d'un ensemble comportant quatre sphères, soit par ordre de « publicité » décroissante la sphère politique, celle des services publics, celle des lieux publics et enfin celle des lieux privés. Toutes ces sphères sont en interdépendance constante et les contraintes liées au principe de laïcité (en termes de limitation de l'expression singulière au bénéfice d'une homogénéité culturelle relative) varient considérablement d'une sphère à l'autre. Hors de cette gradation, l'équilibre entre l'universel et le singulier serait rompu soit dans un sens communautaire qui menacerait liberté individuelle et égalité de droits, soit dans un sens autoritaire qui mutilerait la liberté d'expression notamment religieuse. Il y a donc là une question centrale du point de vue de la démocratie pluraliste sans laquelle il n'est point de véritable laïcité.

jpdu Bois93@club-internet.fr
12 villa Nicolas — 93800 Épinay-sur-Seine

³³ Contradiction que les sectes exploitent souvent fort habilement.

³⁴ La protection de la santé des enfants de Témoins de Jéhovah opposés à la transfusion sanguine constitue un exemple clair de ces télescopes : l'exigence laïque de séparation entre l'État et les cultes n'empêche en rien l'intervention étatique sur un terrain qui n'est plus considéré comme entièrement « privé », au nom d'un ordre *public* sanitaire.