

diversité

Entretien avec **Philippe Portier**

« *La controverse est la condition de la production, toujours provisoire et dépassable, des valeurs* »

Philippe Portier est historien et sociologue des religions, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, Paris-Sorbonne, et directeur du groupe Sociétés, religions, laïcités (GSRL), au CNRS.

Dernier ouvrage paru : avec Céline Béraud, *Métamorphoses catholiques*, Maison des sciences de l'homme, 2015.
Entretien réalisé par **Régis Guyon** et **Benoît Falaize** en septembre 2015.

Régis GUYON. Je souhaite que l'on ouvre cet entretien en revenant sur la définition de la laïcité et du couplage, assez évident en apparence – et que l'on fait sans trop hésiter depuis les événements de janvier 2015 –, laïcité et valeurs (sous-entendu « valeurs de la République »). Selon vous, dans sa construction historique, en quoi la laïcité est-elle pensée comme une valeur ?

Philippe PORTIER. De ce point de vue, il faut remonter

au XIX^e siècle. On voit bien qu'à partir des années 1850, même si l'on n'utilise pas le terme « laïcité », qui n'apparaîtra que dans les années 1870, l'idée laïque est toujours corrélée à la question des valeurs : elle décrit un projet d'émancipation. Tout a été fait jusqu'à présent, affirment les républicains, pour maintenir le sujet dans l'assujettissement à un ordre extérieur à lui-même ; il s'agit maintenant, en conformité avec les promesses de 1789, de l'installer dans la sphère de l'autonomie. Du point de vue philosophique, ce principe d'autonomie comporte une double valence : elle suppose, au

niveau collectif, d'affirmer la souveraineté du politique, et au niveau individuel, de promouvoir la liberté de conscience.

Cette entreprise nourrit cependant une inquiétude : en affirmant ainsi, à l'abri de toute transcendance, l'autonomie du sujet, on risque d'entraîner la société dans l'entropie. C'est de cela, de cette hantise de la dissolution, que procède la réflexion républicaine sur

l'instruction morale : par son truchement, on entend recréer du lien en rappelant au sujet en formation – l'élève, au premier chef, mais aussi le jeune conscrit – toute l'étendue de

ses devoirs, à l'égard de lui-même, de ses semblables et de la communauté politique. Jules Ferry parlait à cet égard de la nécessaire « direction des intelligences ».

À cette dimension axiologique de la laïcité s'adjoint aussi une dimension juridique. Les valeurs que je viens d'évoquer ont, dès l'accession des républicains au pouvoir, fait l'objet d'une traduction dans le droit sous l'espèce d'un dispositif séparatiste : toute une série de textes intervient en effet, au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, pour dissocier l'ordre politique de toute règle religieuse. Une « séparation partielle » dans les années 1880, qui touche principalement – mais pas exclusivement – l'école publique, que l'on préserve de toute influence ecclésiastique.

l'idée laïque est toujours corrélée à la question des valeurs

La « grande séparation » intervient en 1905, à l'initiative d'un socialiste philosophiquement libéral, Aristide Briand. La loi du 9 décembre abroge le concordat napoléonien et ramène les Églises, hier installées dans la sphère de l'État, dans l'espace du droit privé : il faut fixer l'État dans une position de « neutralité religieuse ». Dès son article premier, la loi du 9 décembre consacre en outre le principe de liberté de conscience, lui-même décliné en liberté de croire et de ne pas croire. Sans doute cette affirmation a-t-elle ses limites : la liberté ne peut s'exprimer que si elle n'attente pas à l'ordre public – que l'on définit alors en référence aux exigences de sécurité, de tranquillité et de salubrité. Il reste que cette limite n'empêche nullement les Églises, et notamment l'Église catholique, de s'organiser et de se développer comme bon leur semble.

On aura remarqué que ce qui fait le propre de la laïcité française telle qu'elle se met en place au début du xx^e siècle, c'est une articulation spécifique de la sphère religieuse et de la sphère politique. Le religieux a certes le droit à une existence sociale, bien plus libre que du temps du concordat, malgré certaines tendances républicaines qui voudraient le réduire à n'avoir qu'une expression strictement culturelle. Il ne peut bénéficier cependant d'une reconnaissance officielle de la part de l'État. Quant au politique, il doit afficher une « neutralité religieuse », qui ne le conduit pas toutefois – parce qu'il faut bien construire le nouvel ethos public – à adopter une « neutralité politique ou philosophique », comme le notait encore Ferry en parlant de la fonction morale de l'école publique.

R. G. Quelles sont, depuis cette époque fondatrice jusqu'à nos jours, les tendances de fond, les ruptures, qui ont porté et traversé la société, dans la sphère institutionnelle comme dans la sphère civile des réalités sociales et culturelles ?

Ph. P. J'ai essayé à l'instant de définir la ligne générale des années 1880-1905. Depuis lors,

les choses ont évolué, tant du côté des discours sociaux que de celui des règles juridiques. Prenons simplement la période contemporaine, marquée par l'incertitude de la société française sur son propre devenir, la montée de comportements identitaires, l'exacerbation de l'individualisme.

Des discours nouveaux sont apparus. On peut repérer deux grandes polarités, à distance l'une et l'autre de l'épuration briandiste. D'un côté, un courant « inclusiviste » : il repose sur cette idée que le lien social doit se construire, et avec le soutien de l'État, à partir de l'affirmation des singularités culturelles et religieuses. Michel Wieviorka ou Alain Renaut se retrouvent volontiers du côté de ce type de laïcité. De l'autre, bien plus puissant socialement depuis les années 2000, un courant « exclusiviste » : représenté par Catherine Kintzler et Élisabeth Badinter, il milite, quant à lui, pour un universalisme qui réduirait les appartenances à n'avoir qu'une existence intime. Souvent, ce courant confond d'ailleurs, sous l'expression « espace public », l'espace étatique et l'espace social, en voulant extraire le religieux et de l'un et de l'autre. Ce deuxième courant, « néorépublicain », fait parfois cause commune avec ce que l'on pourrait appeler le courant de la « laïcité identitaire », qui vise à réaffirmer l'unité de la nation, non point en l'adossant à l'universel des Droits de l'homme autonome – ce que veulent Catherine Kintzler ou Élisabeth Badinter –, mais en la rapportant à une assise culturelle puisant ses racines dans la tradition chrétienne. Nicolas Sarkozy a défendu cette idée, ou encore Alain Finkielkraut.

Des règles inédites se sont également imposées. On a vu apparaître, d'une part, des dispositifs de reconnaissance qui n'existaient pas auparavant. Cela vaut dans le système scolaire, depuis la loi Debré de 1959, qui a institué la contractualisation des écoles privées. Les cimetières communaux se sont ouverts à des carrés religieux ; le Conseil d'État permet, depuis une série d'arrêts de juillet 2011, le subventionnement du culte, pour peu que l'opération corresponde à un « intérêt public local ». La puissance publique, par ailleurs, se plaît à écouter, pas toujours à entendre, les forces religieuses. On a vu apparaître, d'autre part, des dispositifs de surveillance nettement plus affirmés. Les législations sur le voile en 2004 et 2010 renvoient à cette idée qu'il faut, même dans l'espace non étatique, réguler les comportements religieux. On pourrait faire la même remarque au sujet d'une affaire un peu oubliée aujourd'hui, mais qui a eu son heure au tournant de 2000 : celle des « dérives

sectaires ». L'ensemble des propositions de loi visant à étendre l'impératif de neutralité dans les entreprises privées ou dans les universités va dans le même sens.

Globalement, même si cela est contre-intuitif, on est confronté à une opération de contrôle du religieux, qu'on ne trouvait pas de la même manière dans la législation de 1905. Sans doute voit-on émerger là une « nouvelle laïcité ».

R. G. Dans le cours de cette histoire que vous venez de décrire – et même si le recul nous manque –, est-ce que, selon vous, les attaques contre la liberté d'expression de janvier 2015 et leurs conséquences constituent un moment de rupture ?

Ph. P. Ce qui me frappe, c'est plutôt la continuité d'un grand débat, apparu dans les années 1990, à partir de la confrontation de la société française à des problèmes d'intégration qu'elle n'arrive pas à résoudre. D'un côté, le modèle de laïcité inclusive. Il est aujourd'hui rejeté aux marges, sans accroche sur une opinion publique en recherche de cohésion. De l'autre, en situation très dominante, une laïcité exclusive essentiellement dirigée contre l'islam, et constituée à partir d'une rigidification des « principes intangibles de la République » – que l'on peine par ailleurs à définir – ou d'une substantialisation de la « culture française ». Ce débat est un débat valoriel, qui renvoie, en son fond, non seulement à une réflexion sur la configuration de la relation entre le politique et le religieux, mais aussi, encore plus profondément, à une réflexion sur l'articulation de la relation entre l'identité et l'altérité.

Benoît FALAIZE. Il y a aussi, à mon avis, un point aveugle sur la question du colonial. En 1905, la République française n'applique pas la laïcité en terres coloniales. Plus encore, elle finance la religion, le clergé local, et

on est confronté à une opération de contrôle du religieux qu'on ne trouvait pas en 1905

quelle que soit la religion d'ailleurs. On a l'impression que toute cette histoire ressurgit, en fait, à propos des enfants issus de l'immigration postcoloniale. Car il faut bien distinguer ceux qui arrivent, et qui scolarisent leurs enfants, en France dans les années 1960-1970 – je renvoie là aux travaux d'Abdelmalek Sayad – et ceux qui sont arrivés plus récemment. Les premiers avaient avant tout un souci d'invisibilité. N'est-ce pas leurs petits-enfants qui vont porter une revendication

religieuse contre la laïcité pour être, au contraire, le plus visibles possible ? C'est tout le paradoxe du voile et de ces jeunes filles qui ne veulent pas être vues mais que leur voile rend encore plus visibles... Quel est votre point de vue à ce sujet ?

Ph. P. Comme vous le dites justement, on voit bien que, dans un premier temps, l'immigration est une immigration de l'invisibilité. La Marche pour l'égalité et contre le racisme de 1983 repose par exemple très clairement sur un dessein universaliste. La revendication, fondée sur l'égalisation des statuts, vise à prendre la République en défaut sur ses propres promesses d'émancipation et d'intégration. À partir de la fin des années 1980, on entre dans une autre configuration. Se manifestent alors, du côté des jeunes musulmans, des replis sur l'identité religieuse, conçue comme principe de protection face à l'incertitude de leur propre situation. Manuel Castells a pu parler d'« identité-refuge ».

Ce mouvement provoque en retour de la part d'une société elle-même en situation d'incertitude une sorte de résistance forte, aboutissant aux laïcités néorépublicaine et identitaire que j'évoquais précédemment. Cette situation, qui s'explique aussi bien sûr par l'expansion du terrorisme au cours des deux dernières décennies, se trouve renforcée par une institutionnalité historique, cet imaginaire issu de la période coloniale dont le débat public contemporain reproduit volontiers les discours hiérarchisants. L'hypothèse selon laquelle la France fonctionne selon un « double standard » est séduisante au plan analytique : les religions, protestante, juive, catholique plus encore, s'inscrivent dans un statut de droit commun ; l'islam est, quant à lui, l'objet d'une suspicion, débouchant elle-même sur une surveillance spécifique.

B. F. On pourrait même ajouter, et la sémantique est intéressante, que le discours est passé d'une

immigration dite « maghrébine » à une immigration dite « musulmane ». D'après ce que j'ai pu observer, la question de la dénomination religieuse n'arrive qu'à partir des années 1990 et, de ce point de vue, le 11 septembre 2001 constitue une rupture dans la façon dont les enseignants se représentent le fait d'avoir des enfants issus de l'immigration maghrébine de culture arabe. De nombreux termes sont utilisés jusque-là, mais on commence à parler d'« enfant musulman » après 2001, et pas avant. Vous partagez cette analyse ?

Ph. P. Il me semble que l'on peut situer le début de cette mutation sémantique un peu avant, mais il faut sans doute considérer un temps de latence entre les productions médiatiques et politiques des nouveaux lexiques et leur réception par les acteurs « d'en bas » – et en particulier les professeurs. Ajoutons par ailleurs qu'il s'agit d'un phénomène croisé : le nouveau langage est venu aussi des populations issues de l'immigration qui, comme le dit Olivier Roy, se sont mises, dès les années 1980, à « parler en musulmans ».

R. G. Si on élargit un peu le spectre, quelles sont les principales approches, les différentes conceptions du vivre-ensemble que nous pouvons observer dans la mosaïque Europe ?

Ph. P. On peut dire qu'il y a différentes laïcités nationales, mais en ce qui concerne en tout cas l'Europe de l'Ouest, se repère, depuis deux ou trois décennies, un mouvement de convergence affirmé entre les modèles nationaux.

En Europe, comme en France, les modèles se constituent autour des années 1850-1920, lorsque l'on répudie les derniers reliquats de l'âge chrétien et que l'on entre dans la démocratie constitutionnelle. Les Constitutions entendent bien rendre le politique à son autonomie, et le sujet à sa liberté. Elles

font encore, parfois, référence à Dieu, mais c'est au Dieu du XVIII^e siècle, très lointain, qui laisse les hommes finalement à leur autodétermination.

Il n'en reste pas moins que ces valeurs sont portées dans le droit de manières différentes selon les pays. On peut voir deux grands modèles se dessiner. Le premier concerne la France – mais la France s'inspire d'autres systèmes comme les États-Unis, ou encore le Mexique, ce que néglige trop souvent la thèse de l'« exceptionnalité » de la laïcité hexagonale ; il associe laïcité et séparation : « L'État chez lui, l'Église chez elle », comme disait Victor Hugo. Ce modèle va bientôt se propager à d'autres pays, notamment au Portugal, dans les années 1910, et en Espagne, dans les années 1930. Dans ce dernier pays, c'est toutefois une version plus combiste que briandiste

qui s'est imposée : à la séparation stricte s'est ajoutée une contention drastique des activités ecclésiastiques que la France n'a nullement connue après 1905.

La neutralité de l'État peut cependant être perçue autrement : au lieu de l'envisager

sous l'espèce de la séparation stricte entre les Églises et l'État, cet autre modèle la pense à partir d'un principe de coopération entre le pouvoir politique et l'Église nationale. Ce principe de coopération, à l'œuvre de manière très emblématique dans les pays scandinaves ou dans le système anglais, maintient un système de confessionnalité, mais dans un cadre philosophiquement moderne, en refusant toute discrimination à l'égard des croyants des autres religions ou des incroyants.

Entre les deux, on trouve un modèle mixte, incarné par exemple par l'Allemagne. Il est marqué par l'affirmation de la séparation entre les Églises et l'État. La Constitution de Weimar de 1919 affirme très clairement qu'il n'y a pas de religion d'État, en ajoutant aussitôt qu'on donnera un statut de « corporation de droit public » à certaines confessions. Ce modèle intermédiaire marque bien la position géographique de l'Allemagne entre les pays de confessionnalité au nord et les pays de séparation au sud.

Le premier modèle fait de l'État le promoteur de l'ethos public, à travers son école notamment. Le second accorde encore à l'Église de réguler la production des principes d'existence – les valeurs – à partir desquels le lien social peut se constituer.

R. G. Comment expliquez-vous cette géographie de la laïcité ?

Ph. P. Il faut évoquer ici la trajectoire de construction de l'État-nation. Les États du Nord n'ont pas été confrontés aux mêmes forces religieuses que ceux du Sud. Si, dans ces derniers, on éprouve le besoin de se séparer, c'est parce que domine une Église catholique qui n'a jamais voulu accepter la souveraineté de l'État. C'est d'ailleurs ce que disent Gambetta et Ferry quand ils dénoncent le *Syllabus* dans lequel le pape Pie IX condamne, en 1864, toutes les « erreurs de la civilisation nouvelle ». On essaie bien, pendant quelque temps, de maintenir un concordat et puis, très vite, devant le tropisme intransigeant de l'Église, le pouvoir politique s'aperçoit que la seule solution, c'est la rupture. La situation n'est pas du tout la même dans les pays de culture protestante : la religion est, là, nationale. Et elle accepte volontiers l'autonomie de l'État. Le lien demeure donc possible avec cette Église qui accepte, en même temps que sa propre sécularisation, la sécularisation de l'État.

R. G. Ces deux grands modèles – avec le modèle intermédiaire que vous citez – n'ont-ils pas vécu ? Ne sont-ils pas actuellement contestés, ou en tout cas remis en cause ?

Ph. P. On assiste, en effet, à la fin des vieux modèles que je viens de décrire. Même si le droit se maintient globalement, il n'existe que par les interprétations que l'on en donne. Or, dans tous les pays, celles-ci ont évolué au cours des trente dernières années. On relève deux éléments d'évolution. Un peu partout, on est confronté à un refus de la séparation stricte, et donc des politiques de reconnaissance de la différence religieuse. Parallèlement, se sont mises en place des politiques de surveillance touchant l'islam spécifiquement, même si celui-ci bénéficie aussi des avantages du droit commun (en particulier sur le terrain de la construction de mosquées).

même si le droit se maintient globalement, il n'existe que par les interprétations que l'on en donne

Cette nouvelle donne, qui renvoie au modèle du double standard évoqué plus haut, s'accompagne d'un réarmement culturel, lui-même appuyé sur une heuristique de la peur. Dans tous les pays européens, une partie de l'opinion cherche à retrouver du sens à partir d'un retour aux « racines chrétiennes ». Ce discours a été saillant au moment de la discussion de la Constitution européenne, au début des années 2000. On le retrouve quelques années plus tard chez Nicolas Sarkozy, Angela Merkel et même Bernard Cazeneuve, quand il évoque le « génie des cathédrales ». Et en Italie, bien sûr, qui a vu sa société se mobiliser en faveur du maintien des crucifix dans les salles de classe. Cela vaut aussi dans les pays de l'Est européen. L'ordre soviétique avait institué des régimes séparatistes stricts, auxquels ont été substitués, lors des transitions, des régimes de coopération, souvent accompagnés, dans la Constitution même des pays, de références à la « religion nationale ».

R. G. Je voudrais aborder la question de l'incarnation et de la transmission des valeurs – et de la laïcité – dans et par l'école. Depuis les attentats de janvier 2015 et la « mobilisation de l'école pour les valeurs de la République », cette question a envahi l'espace scolaire, non sans poser problème aux acteurs. Selon vous, comment les valeurs s'incarnent-elles, en particulier dans l'école ?

Ph. P. J'aurais une première remarque d'ordre sémantique sur l'usage du terme « valeur ». Ernst-Wolfgang Böckenförde, philosophe allemand du droit, oppose la notion de valeur, dont il repère l'origine dans le « nihilisme » de Nietzsche, à la notion de norme. Pour lui, à rebours de la valeur (qui a beaucoup à voir avec l'ordre prémoderne de la transcendance), la norme échappe à la stabilité : elle est une concrétion temporaire de la société, appelée à être dépassée lors d'un autre état de son développement. Émile Durkheim va dans le même sens. Il se désolait, quant à lui, que Jules Ferry pût, de manière éternitaire, attacher l'instruction civique et morale à la « bonne vieille morale de nos pères » : l'évolution sociale travaille toujours la texture même de nos modèles d'achèvement, expliquait l'auteur de *L'Éducation morale*.

Ces deux analyses sont assez démythologisantes. Elles nous renvoient aussi à ce qui fait le propre de

l'invention démocratique: son indétermination. On peut bien vouloir établir une architecture du sens, elle est toujours dépassée par l'évolution de la société, et constamment questionnée par le débat civique lui-même. Il y a une sorte de tragique dans le fait de penser les valeurs: la démarche indique un désir d'universel dans un monde qui ne peut, étant donné sa précarité ontologique, lui permettre de déboucher sur une forme achevée du bien.

R. G. La controverse devient la norme, finalement...

Ph. P. Elle est du moins la condition «procédurale» de la production, toujours provisoire et dépassable, des valeurs. Assise sur une axiomatique du dialogue – ce qui suppose que chacun, au moins formellement, reconnaisse son interlocuteur comme une «personne libre et égale à lui-même» (Rawls) –, la controverse permet que s'échangent les arguments à partir desquels se constitue l'éthique commune, quoique provisoire, du moment présent.

La dispute civique aujourd'hui ne concerne pas simplement la question du religieux dans la société. Elle lui accorde cependant une place centrale. Comment s'agence-t-elle ? On a repéré plus haut deux grands modèles axiologiques. L'un se veut universaliste. Rien ne doit transparaître, dans l'espace public (sur les frontières duquel les textes de ce courant se montrent imprécis), de la singularité religieuse: toute affirmation de soi sur ce terrain porterait atteinte à l'être-ensemble, sans offrir aux intéressés d'être plus libres. L'autre modèle se veut multiculturaliste: il fait prévaloir, dans la combinaison sociale, la possibilité d'exhiber

son appartenance. C'est, pour ses tenants, la garantie tout à la fois de l'autonomie du sujet et de l'intégration de la société.

On voit bien qu'au niveau du pouvoir politique, qui filtre les demandes émancipées de l'espace délibératif, quelque chose se cherche, en France comme ailleurs, entre ces deux modèles: la loi ne répudie pas réellement la différence; elle affirme cependant, depuis quelques années, l'absolue nécessité de «réconcilier les solitudes». À sa façon, le

rapport d'Alain Bergounioux, Laurence Loeffel et Remy Schwartz sur «L'enseignement laïque de la morale» de 2013¹ correspondait à cette visée.

R. G. Alors que l'inclusion, par définition, est là pour questionner la norme elle-même. Sinon on se contente de poser le singulier à côté des autres, sans installer les conditions des interactions...

Ph. P. Oui, c'est un point sur lequel la philosophie politique nous engage aujourd'hui à réfléchir. La pensée d'un Jürgen Habermas est peut-être un bon guide pour définir ces conditions de l'interaction. Elle appelle à un double effort. D'un côté, les religions (et les subcultures) doivent s'accommoder à l'ordre constitutionnel – le philosophe allemand parle d'un effort de «traduction»; de l'autre, les États ne doivent pas faire peser sur leurs citoyens religieux un «fardeau plus lourd» que celui qu'il impose à ses citoyens séculiers.

R. G. Dans ce contexte, comment transmettre les valeurs ? Et quelles valeurs ?

Ph. P. C'est tout le défi de l'éducation morale et civique aujourd'hui, elle-même liée à la Charte de la laïcité. Affolée par les phénomènes d'entropie, parfois meurtrière, qui l'assaillent, la France, comme tant d'autres pays, tente de recréer de la cohésion, après le temps, dans les années 1960-1980, du différencialisme. C'est un objectif qui peut appeler plusieurs stratégies de mise en œuvre. Il me semble que la réponse se cherche, en tout cas pour le moment. Sur le plan de la méthode, on tente

de restaurer l'autorité du maître, sans pour autant remettre en cause la pédagogie du dialogue. Sur le plan du contenu, on retrouve l'importance de la notion de devoir (essentiellement à l'égard de l'autre aujourd'hui,

■ 1 A. Bergounioux, L. Loeffel, R. Schwartz (2013), «Pour un enseignement laïque de la morale», Rapport remis à Vincent Peillon, ministre de l'Éducation nationale, lundi 22 avril 2013, Ministère de l'Éducation nationale (consultable sur www.education.gouv.fr).

et des femmes notamment, plutôt qu'à l'égard de la patrie), sans que disparaisse pour autant la référence aux droits. L'analyse de Böckenförde² est ici très éclairante : la valeur est bien le reflet du social. Elle traduit, loin de tout ancrage dans la fixité d'un ordre naturel, les attentes éclatées de l'opinion : celle-ci ne se résout pas à répudier l'égalité des conditions, et l'individualisation qui l'accompagne ; elle appelle à en pallier les possibles effets de déhiscence en réinstallant les individus sous le dais d'une morale du respect de l'autre.

■ 2 Ernst Wolfgang Böckenförde a été juge à la Cour constitutionnelle de la République fédérale d'Allemagne de 1983 à 1996. On peut lire de lui, en français, *Le Droit, l'État et la constitution démocratique. Essais de théorie juridique, politique et constitutionnelle* (2000), édité, traduit et présenté par Olivier Jouanjan, Paris, LGDJ/Bruxelles, Bruylant.