

INTRODUCTION

La question est au fond celle des finalités de la laïcité.

La question de la laïcité me semble devoir être appréhendée et interrogée sous le sceau de ce que j'isole comme une maxime d'Aristote en conclusion de sa caractérisation de la tragédie dans la *Poétique* : « C'est la fin qui en toutes choses est le principal » (Aristote, 1996, p. 88). La tragédie en effet « imite, non pas les hommes, mais une action et la vie » et « la fin de la vie est une certaine manière d'agir, non une manière d'être » (Ibid.). Cet accent sur la pratique et l'action, associé à la question des fins est, comme on va le voir, importante pour mon propos, puisque la question est au fond celle des finalités de la laïcité.

On peut dire que « la laïcité se donne comme fin de produire, par la séparation des Églises et des États, la coexistence d'hommes libres et égaux en voie de devenir des citoyens libres et égaux » (Tosel, 2015, p. 57). En d'autres termes, ce que A. Tosel nomme le « dispositif¹ laïc » se donne pour fin

d'assurer la reconnaissance de l'égalité liberté 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.

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 » (Ibid., p. 38).

LAÏCITÉ ET LIEN POLITIQUE

La laïcité relève alors clairement du champ politique et plus exactement encore de la possibilité de constituer l'espace politique au sens primordial

de ce qui relève de la *polis*, de la cité². C'est très précisément l'idée fondamentale formulée par C. Kintzler dans son opuscule *Qu'est-ce que la laïcité ?* (2007) lorsqu'elle propose une « déduction philosophique » de la laïcité comme condition de possibilité de la constitution de tout champ politique, sous la forme d'une série de cinq propositions qui actualisent la thèse de « *l'a-religion* » comme une condition de possibilité (i. e. « transcendantale ») de l'espace laïque (Tosel, 2015, p. 59).

La première proposition est que « seule une *association politique* peut être laïque », que la « cité n'a nul besoin, pour se former et pour fonctionner, d'un fondement de type religieux appuyé sur la croyance comme forme ». Autrement dit, la « superfluité de la croyance comme forme » – notamment énoncée dans l'article 2 de la loi de 1905 – et la formule de « la liberté de conscience » supposent « l'infinité des options y compris le refus de toute option », de sorte que poser cette liberté en principe « c'est écarter ipso facto l'idée que la croyance est nécessaire pour former l'association politique » (Kintzler, 2007, p. 30-31).

Il s'ensuit, c'est la seconde proposition, que « *la religion civile est directement contraire à la laïcité* » et que celle-ci « doit également veiller à ce que la loi elle-même ne soit jamais présentée comme un article de foi auquel chacun est requis d'adhérer, ou que chacun serait tenu d'aimer », il suffit, ajoute C. Kintzler, qu'elle soit « respectée » (Ibid., p. 31, souligné par CK). La troisième proposition énonce l'idée centrale – nous allons y revenir – selon laquelle « *le principe de la suspension du lien social apparaît comme constitutif du lien politique, tout autre lien étant surabondant pour former la cité* » (Ibid., p. 32, souligné par CK).

Elle est prolongée par la quatrième proposition qui affirme quant à elle l'idée que « l'association politique est à elle-même son commencement et sa fondation », qu'il s'agit d'une association qui, « par l'acte même

1. Il me semble que l'on peut ici entendre cette notion au sens de Foucault (1977/2003, en particulier p. 299-300).

2. Sur cette question, je ne peux que renvoyer à ce que dit Aristote (1993, p. 90-93) qui est au fondement des conceptions « occidentales » du politique.

de sa formation constitue les associés », c'est-à-dire que « la laïcité ne consiste pas à harmoniser ou à réguler différentes positions d'opinion, de croyance, d'incroyance, etc., mais [...] à produire un espace rendant cette harmonisation a priori possible » (Ibid., p. 33).

Cinquième et dernière proposition enfin, la laïcité « n'est pas un courant de pensée parmi d'autres », elle est une « condition de possibilité, un espace vide où vont pouvoir s'inscrire les différentes options possibles³ ». Et C. Kintzler d'insister sur ce point en soulignant que l'expression « intégrisme laïque » est dénuée de signification conceptuelle et qu'elle ne peut désigner qu'une « position sectaire » qui reviendrait finalement « à interdire toute manifestation religieuse et toute liberté d'opinion affichée ». Car non seulement cette position « ruine la laïcité », puisque son objet est précisément de « rendre possibles a priori ces différentes libertés », mais, plus encore, elle la contredit, « puisqu'elle érige en opinion officielle un contenu doctrinal ouvertement anti-religieux » (Ibid., p. 34).

CETTE « BRILLANTE » CONSTRUCTION PHILOSOPHIQUE SOULÈVE TOUTEFOIS UNE SÉRIE DE QUESTIONS

Et d'abord celle de son caractère résolument an-historique, ou *a minima* trans-historique qui se noue à un universalisme intransigeant et finalement exclusif. Il faut en effet observer que les principes supposés évidents de la laïcité étaient et demeurent susceptibles d'interprétation(s) contradictoire(s). C'est-à-dire que « la Laïcité à majuscule » se concrétise historiquement de plusieurs façons et qu'elle ne peut donc 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 » (Tosel, 2015, p. 37). A. Tosel insiste sur ce

point que la déduction transcendantale de la laïcité n'autorise pas « une version univoque de réalisation historique » et qu'il faut, au contraire, distinguer des types idéaux et des périodes caractérisés par la dominance de l'un ou de plusieurs de ces types⁴. La seconde question c'est, sinon le refus, au moins la critique de la thèse de l'impossibilité de faire abstraction du lien d'appartenance religieuse comme lien plus fondamental que tout autre. Notamment avancée par les esprits religieux mais aussi par la sociologie française de la religion inspirée par Durkheim, cette thèse affirme que toute société s'institue sous le régime d'un « être propre qui transcende les individus en les unissant sous un Tiers symbolique, sous cet autre qu'elle constitue », lequel fonctionne comme un « ordre distributeur de places et dispensateur d'obligations⁵ ». La société moderne repose sur la « solidarité organique » d'individus autonomes, dont l'autonomie ne doit cependant pas être conçue comme « la liberté originaire d'éléments préexistants abstraits qui auraient à décider de se composer dans une addition pour faire société ». Cette dernière est une « totalité toujours déjà là », un ordre de réalité *sui generis* constitué de « représentations collectives » qui fonctionnent comme des structures déontiques (d'obligation) à l'égard des acteurs sociaux. Autrement dit, « cette société est une forme devenue transcendantale qui contraint ses membres à des obéissances » de telle sorte qu'ils y adhèrent « personnellement » sous la forme d'une croyance intériorisée. Aussi, la société est-elle « un mixte de contrainte extérieure et d'attirance », elle est « le sacré comme tel », le lien social, la religion (*re-ligio*) comme telle, la *re-ligio* « forme nucléaire et originaire de la société » (Ibid., p. 58). C'est précisément cette thèse qui est refusée par C. Kintzler, pour qui la laïcité ne peut pas être fondée à partir de cette équation entre le social et le religieux, mais à partir d'une supposition paradoxale, celle d'une « dé-liaison »

3. Ibid. Elle rencontre ici les thèses de C. Lefort (1986) sur la démocratie comme « lieu vide » que nul ne peut prétendre occuper à titre exclusif, au sens où il est interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir. Pour une présentation, voir É. Delruelle (2017).

4. A. Tosel (2015, p. 39-44) se rapporte à l'ouvrage de J. Baubérot et L. Milot (2011) dont il propose une restitution et un commentaire de sa cinquième partie (« Les trois seuils de laïcisation », p. 197-252).

5. Tosel (2015, p. 58). Sur cette question du « Tiers symbolique », voir Tosel, 2011a, en particulier p. 85-151.

6. Tosel, 2015, p. 62. Pour la France, par-delà la question des signes « religieux » – par exemple le « voile » –, c'est à l'histoire nationale, politique et culturelle que cela reconduit. Voir les réflexions de M. Berman (2018, p. 140), qui renvoie à un travail antérieur (2009) et sur la question du voile, voir les stimulantes réflexions de J. W. Scott (2017).

7. Ibid. ; voir aussi p. 67 sqq. et, pour une synthèse, p. 84 sqq. Cette problématisation a pour arrière-plan la question de la mondialisation capitaliste, ses expressions et ses conséquences, sociales et culturelles. Voir Tosel, 2011b, p. 177-222 (« L'universel face au défi de la multiculturalité »).

originaire, « du vide de lien en lequel se trouvent des individus libres quelconques » (Ibid.).

Ce que cette déduction écarte comme liens d'appartenance empirique, mais aussi historique, culturelle, et par conséquent symbolique, c'est en fait la réalité tout aussi constitutive et constituante des processus de différenciation anthropologique dont la composante religieuse surdétermine d'ailleurs souvent les autres dans les conflits identitaires actuels. En se référant aux travaux de É. Balibar (2011, p. 465-515 ; 2012, p. 79-89), on peut dire que le sujet de l'« égale liberté » est de manière intrinsèque un individu à la personnalité anthropologique multiple, religion incluse, de sorte que l'universalisme laïque neutralise moins qu'il n'occulte la « question anthropologico-religieuse » et qu'il ne peut dès lors éviter « d'exclure en voulant inclure⁶. »

Pour s'émanciper de cette dialectique sans résolution qui aiguise des oppositions et s'accompagne inévitablement d'une essentialisation des différences et du partage entre un « eux » et un « nous », chacun étant finalement la condition de possibilité de l'autre sur le mode négatif de sa

forclusion, il faut repenser et reformuler

une laïcité qui ne puisse pas renoncer à ces principes [...] mais qui doive 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 (Ibid., p. 63).

Dans cette perspective, une nouvelle problématique est exigée avec de nouveaux concepts, comme ceux « d'inter-culturalité, de trans-culturation, d'universel singulier, de laïcité alternative, de constitutionnalisation de la personne⁷. »

REMARQUE

Cette restitution est évidemment très schématique et surtout très resserrée à un aspect de la très dense élaboration d'A. Tosel, qui mériterait une étude beaucoup plus raffinée et confrontée aux élaborations plus récentes de C. Kintzler (2014). La réservant à une autre occasion, je signale juste cette étude de C. Borello et P.-Y. Quiviger (2019) ■

BIBLIOGRAPHIE

Aristote. (1993). *Les Politiques* (P. Pellegrin, trad.). Paris : Flammarion.

Aristote. (1996). *Poétique* (J. Hardy, trad.). Paris : Gallimard.

Balibar, É. (2011). *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris : PUF.

Balibar, É. (2012). *Saeculum : culture, religion, idéologie*. Paris : Galilée.

Baubérot, J. & Milot, L. (2011). *Laïcité sans frontières*. Paris : Éd. du Seuil.

Berman, M. (2009). *The Politics of Authenticity*. London : Verso.

Berman, M. (2018). *Tout ce qui est solide se volatilise*. Genève : Entremonde.

Borello, C. & Quiviger P.-Y. (2019). André Tosel et la question de la laïcité. Dans J.-N. Ducange, C. Jaquet et M. Plouviez (coord.), *La Raison au service de la pratique. Hommage à André Tosel* (p. 245-256). Paris : Kimé.

Delruelle, E. (2017). De la laïcité comme dissensus communis. ¿ *Interrogations ?*, n°25. <<http://revue-interrogations.org/De-la-laicite-comme-dissensus>> [consulté le 16 décembre 2020].

Foucault, M. (2003). Le jeu de Michel Foucault [1977]. Dans M. Foucault, *Dits et écrits*. II (p. 298-329). Paris : Gallimard, « Quarto ».

Kintzler, C. (2007). *Qu'est-ce que la laïcité ?* Paris : Vrin.

Kintzler, C. (2014). *Penser la laïcité ?* Paris : Minerve.

Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique*. Paris : Éd. du Seuil.

Scott, J. W. (2017). *La politique du voile*. Paris : Éd. Amsterdam.

Tosel, A. (2011a). *Du retour du religieux*. Paris : Kimé.

Tosel, A. (2011b). *Civilisations, cultures, conflits*. Paris : Kimé.

Tosel, A. (2015). *Nous citoyens laïques et fraternels ? Dans le labyrinthe du complexe économique-politico-théologique suivi de La laïcité au miroir de Spinoza*. Paris : Kimé.