

Jean Baubérot

La représentation de la laïcité comme « exception française »

Depuis 1989, la laïcité est présentée comme une exception française, alors que d'autres pays, tel le Mexique, ont précédé le nôtre dans la voie de la séparation de l'État et des Églises. Cette conception exceptionnaliste fait revivre l'ancienne « laïcité intégrale », en oubliant l'histoire, en y ajoutant le nationalisme, et en préparant les « Français de souche » à s'opposer aux « nouveaux français ».

À l'automne 1989, apparaît une formule qui va faire florès : la laïcité est une « exception française ». Cette expression prend rapidement valeur d'évidence par sa répétition même. Ainsi, un quotidien me demande un article sur la laïcité. Je titre cet article : « La laïcité n'est pas une exception française ». Il paraît sous le titre de : « Laïcité, l'exception française s'inscrit dans des valeurs universelles » et amputé des passages devenus incongrus !

Le Mexique imitateur de la France... ou l'inverse ?

L'expression de la « laïcité, exception française » est peut-être moins souvent utilisée aujourd'hui. Il n'est plus besoin de la répéter si souvent car elle est devenue une représentation implicite largement dominante en France, au point de faire écrire des choses fausses à des personnes prétendant avoir autorité en la matière. Ainsi le Haut Conseil à l'intégration écrit, début 2007, dans son projet de charte de la laïcité

dans les services publics qu'« objet d'étonnement pour le monde, la loi de séparation [de 1905] a suscité des émules et fait naître des imitations. » Suit l'indication du Mexique. Or ce pays a établi la séparation en... 1861 et il l'a accentuée en 1874. Loin d'avoir imité la France, le Mexique a constitué une référence dans l'élaboration de la loi française de séparation des Églises et de l'État. Le rapport de la Commission parlementaire, rédigé par Aristide Briand, cite longuement la loi mexicaine de séparation de 1874. Et il conclut : « Le Mexique possède ainsi la législation laïque la plus complète qui ait jamais été mise en vigueur jusqu'à ce jour. Il est délivré depuis trente ans de la question cléricale et a pu se vouer entièrement à son développement économique : il connaît réellement la paix religieuse. »

Ce passage conclut un chapitre que Briand consacre aux « Législations étrangères ». Il distingue, selon une perspective évolutionniste, trois phases. « La première phase théocratique ou quasi théocratique, dans laquelle l'État est, sinon subordonné à l'Église, du moins étroitement uni à elle ». L'Espagne et le Portugal catholiques, la Russie et la Grèce orthodoxes, la Suède et la Norvège protestantes lui semblent relever de ce régime. La seconde phase est celle de la « demi-laïcité » : les États proclament alors « les principes de la liberté de conscience et de culte, mais considèrent néanmoins, certaines religions déterminées comme des institutions publiques qu'ils reconnaissent, protègent et subventionnent ». La France du Concordat et du régime des cultes reconnus, le Benelux, l'Allemagne, l'Italie, l'Équateur sont inclus dans cette catégorie. Enfin, précise-t-il, « dans quelques pays d'Europe et surtout dans plusieurs grandes républiques américaines apparaît le troisième terme de l'évolution. L'État est alors réellement neutre et laïque ; l'égalité et l'indépendance des cultes sont reconnues ; les églises sont séparées de l'État. » Et c'est surtout la législation de ces derniers pays que Briand examine avec, pour les Amériques, le Canada, les États-Unis, Cuba, le Brésil et des républiques du Centre-Amérique comme le Mexique.

En opérant la séparation de 1905, loin d'être un « objet d'étonnement pour le monde », comme le prétend le HCI, avec une emphase un peu ridicule et qui fleure le nationalisme, la France ne fait donc que rejoindre ce troisième groupe où plusieurs pays l'ont déjà précédée. On est à l'opposé d'une vision de la laïcité exceptionnaliste. Il y aurait donc eu matière à un beau débat lors du centenaire de la loi. Or que s'est-il passé ? L'Assemblée nationale (2005) a réédité en fac-similé « Le rapport

Briand », en supprimant ce chapitre sur « les législations étrangères » ! Sauf erreur de ma part, j'ai été le seul à analyser ce chapitre (J. Baubérot, 2006, 176-179). On s'enferme donc dans une vision étroitement franco-française de la laïcité.

Les influences étrangères de la laïcité française

Car, de façon plus générale, la construction historique de la laïcité française ne s'est pas faite sans emprunt ou influence provenant de l'étranger. La laïcisation de l'école publique est intervenue en même temps que l'obligation de l'instruction (1882). Elle a été précédée d'une enquête internationale du ministère de l'Instruction publique pour savoir comment les pays qui avaient déjà réalisé l'obligation scolaire (plusieurs pays européens, Canada, États-Unis, Australie, Japon) conciliaient cette obligation avec le respect de la liberté de conscience. Les solutions hollandaises, américaines et anglaises (où se trouvait enseigné un « Common Christianity ») retiennent l'attention de Jules Ferry dans leur relation de proximité et de distance avec la situation française.

Selon Ferry, c'est le rôle différent du « laïc » qui crée cette distance : dans un pays imprégné par la culture protestante, le laïc possède une certaine légitimité pour interpréter la Bible. La morale enseignée par les instituteurs « laïcs » peut donc se fonder sur un fond chrétien déconfessionnalisé, à base biblique. En France, une morale religieuse est forcément « cléricale » car l'instituteur est un « laïc » sans aucune légitimité religieuse (P. Chevallier, 1981 ; J. Baubérot et S. Mathieu, 2002). On doit alors passer d'un enseignement donné par un « laïc » à un enseignement « laïque », de la neutralité confessionnelle à la neutralité religieuse (B. Mely, 2004), ce qui, par rapport à d'autres pays, accentue la laïcisation, sans créer de situation exceptionnelle.

Cette morale laïque, que j'ai étudiée à travers des cahiers d'écoliers (J. Baubérot, 1997), s'imprègne davantage du philosophe allemand Emmanuel Kant que des Lumières françaises ou du positivisme (J. Bonnet, 2007), même si ces derniers courants exercent une certaine influence (L. Loeffel, 2000). Kant est réinterprété par Charles Renouvier (M.-Cl. Blais, 2000). La grandeur de Kant, selon Renouvier, consiste à avoir été « le créateur de la morale comme science », mais il n'a pas su véritablement aborder le problème de la morale appliquée. C'est à cela que les philosophes-pédagogues de la III^e République consacrent leurs efforts. On retrouve néanmoins souvent chez eux des

formules kantienne. Kant fut largement enseigné dans les écoles normales d'instituteurs, complété par d'autres références, tel l'accent mis sur la solidarité sociale.

Jules Ferry trouve également dans l'exemple du bouddhisme la possibilité de dissocier morale (comme valeur universelle) et christianisme (comme religion particulière) : « Dans la morale bouddhiste, affirme-t-il, on étend la charité jusqu'aux animaux et aux plantes. Cela prouve qu'une morale fondée sur la pratique la plus exigeante, la morale du dévouement par excellence, peut exister avec des dogmes qui ne ressemblent en rien aux dogmes chrétiens. Dans le bouddhisme il n'y a ni peines ni récompenses. » (cité par P. Chevallier, 1981, 438s.). Cet éloge du bouddhisme est à référer à l'opposition de Ferry aux « dogmes » de la « religion civile » selon Jean-Jacques Rousseau, où les injustices de l'ici-bas se trouvent compensées par la « récompense des justes » et la « punition des méchants » dans l'au-delà. Au-delà de l'instrumentalisation du bouddhisme, c'est donc l'intérêt envers cette religion et la manière dont elle permet de sortir d'apories occidentales qu'il faut relever.

La sortie de la religion civile rousseauiste et de ses « dogmes » s'effectue également par l'insistance sur la solidarité dont une des références est Confucius. La morale laïque à la française insiste sur les « biens » matériels et intellectuels que nous trouvons à notre naissance : maisons, outils, nourriture, livres, sciences, techniques... Ensemble de « richesses » dues à un travail séculaire. Il s'agit des « bienfaits des morts », car la plupart des personnes qui ont œuvré pour obtenir un tel degré de civilisation sont décédées. L'instituteur conclut alors que l'on doit de la reconnaissance aux « ancêtres » (grâce à leurs « bienfaits », les morts acquièrent ce statut) et peut faire une référence explicite à Confucius : il peut même parfois dire que « le culte des ancêtres » est un « culte légitime » (J. Baubérot, 1997, 251-268). On trouve donc une sorte de « confucianisme républicain ». C'est une façon d'indiquer que morale et justice ne se réconcilient pas au niveau de l'individu (ce qui obligerait à postuler un « au-delà ») mais au niveau de la société, comprise comme un ensemble collectif d'individus solidaires. Cet équilibre entre individu et société peut être considéré comme une des accentuations de la morale laïque à la française.

Les partisans d'une laïcité comme « exception française » insistent, à juste titre, sur l'importance de l'école en matière de laïcité. Mais ils

oublie toute la dimension de la morale laïque et prétend que l'école, pour être vraiment laïque, doit enseigner le « pur savoir ». Selon eux, cette position fait d'eux des « laïques à l'ancienne », alors que leurs adversaires seraient partisans d'une « nouvelle laïcité », en fait trahison de la véritable laïcité.

Régis Debray (1990, p. 199 ss.) défend notamment ces thèses dans une intervention-manifeste, (à un colloque de l'automne 1989, lors de la première affaire de foulards), significativement intitulée « La laïcité : une exception française ». Ce fut d'ailleurs une des premières fois que cette expression fut utilisée. Debray affirme : en République, contrairement à une démocratie, l'école s'affirme « comme méta-niveau [...] L'école est médiation. Il faut un maître pour se passer de maître ». Il réfère cette dernière formule, qu'il répète à deux reprises, à son « ancien professeur de philosophie qui était [lui aussi !] un laïque « à l'ancienne », Jacques Muglioni¹. » On la retrouve telle quelle sous la plume d'autres philosophes anciens élèves de Muglioni ou influencés par lui (cf. le livre d'hommage : *Les préaux de la République*). Cela fait un peu douter de sa validité : si ces philosophes en étaient arrivés à « se passer de maître » répéteraient-ils encore les formules du maître ?

Or ce propos est historiquement faux. La laïcité « à l'ancienne », celle d'il y a un siècle, ne raisonnait pas forcément de cette façon. Des laïques savaient qu'il vaut mieux, « pour se passer de maître », apprendre dès son jeune âge, à ne pas en avoir. C'est ce que l'on peut conclure de l'intervention que fit Ferdinand Buisson, l'ancien adjoint de Ferry, et le directeur du *Dictionnaire pédagogique* (« cathédrale de l'école primaire », selon P. Nora, 1984), au congrès du parti radical en 1903. La question était de savoir si la laïcité pouvait accepter le maintien d'une école privée

1 Et, dans la table ronde finale » à un orateur qui avait affirmé que le « Maître » est une « création impossible, abstraite », Debray répond : « Personnellement j'ai eu un maître – philosophe [...] Cet homme m'a appris à penser ». Il raconte brièvement la vie de Muglioni « fils d'un berger analphabète. Il est devenu par la suite Doyen de l'Inspection générale de philosophie » et conclut : « des maîtres républicains, ça existe, j'en ai rencontré. » (*idem*, 223). En France, l'Inspection générale est une structure puissante, qui fait les carrières, l'IG de philosophie est, depuis plusieurs décennies, réputée pour son dogmatisme et son refus de « l'originalité » ainsi que, par corporatisme, de toute démarche de sciences humaines et sociales (qui risquerait à terme de remplacer l'enseignement de la philosophie en classe terminale du lycée). Le Debray de 1989 n'avait manifestement pas tué le père (intellectuel). Il semble, par la suite, y être parvenu. Ce n'est pas forcément le cas des autres disciples de Muglioni.

catholique, très cléricale, dont l'enseignement était frontalement opposé à celui de l'école laïque.

Ferdinand Buisson réfute ainsi les tenants de la « laïcité intégrale » (l'expression était utilisée à l'époque), hostiles à l'enseignement privé : « On ne fait pas un républicain comme on fait un catholique. Pour faire un catholique, il suffit de lui imposer la vérité toute faite : la voilà, il n'a plus qu'à l'avalier. [...] Pour faire un républicain, il faut prendre l'être humain [...] et lui donner l'idée qu'il faut penser par lui-même, qu'il ne doit ni foi ni obéissance à personne, que c'est à lui de chercher la vérité et non pas de la recevoir toute faite d'un maître [...] quel qu'il soit, temporel ou spirituel. »

Buisson défend l'existence de l'école privée de façon paradoxale. En effet, il affirme : « Il n'y a pas d'éducation libérale là où on ne met pas l'intelligence en face d'affirmations diverses, d'opinions contraires, en présence du pour et du contre, en lui disant : compare et choisis toi-même. » La conclusion, d'apparence logique, consisterait à affirmer : raison de plus pour donner le monopole de l'instruction à l'école laïque. En effet, son idéal est précisément la formation à l'esprit critique alors que, Buisson lui-même le souligne, d'un point de vue laïque, l'école catholique socialise à la passivité intellectuelle. Pourtant, *in fine*, le discours de Buisson induit un indispensable retournement : l'émancipation par la liberté de penser oblige à laisser la place à la liberté – pluralisme, pluralisme qui englobe même des « ennemis de la liberté ». Le discours sur la formation à l'esprit critique par l'école laïque est forcément en bonne part idéologique : le maître de l'école laïque est un maître et seule une pensée magique peut se persuader du contraire. Il enseignera toujours davantage « la vérité », sa vérité, que l'esprit critique. On ne doit avoir « foi et obéissance à personne », « chercher la vérité et non la recevoir toute faite » et cela suppose des « opinions contraires », « le pour et le contre ». C'est l'interaction sociale de ces opinions contraires qui permet de se former à l'esprit critique. Il n'existe pas de « maître es-liberté », ni (là comme ailleurs) de lendemains qui chantent.

Buisson était un grand admirateur de l'Amérique et de ses pédagogues. On perçoit l'influence de cette admiration dans ce lien étroit effectué entre laïcité, émancipation et pluralisme. Il fut d'ailleurs battu à ce congrès qui se prononça en faveur du monopole de l'école publique. Mais s'il perdit une bataille, il gagna la guerre puisque le monopole ne

fut jamais réalisé. Ainsi on peut constater que plusieurs conceptions de la laïcité se sont toujours affrontées et qu'en général ce fut, jusqu'à ces dernières années, la conception inclusive qui l'a emporté, conception qui ne craignait pas de se référer (explicitement ou implicitement) à d'autres pays.

... À la séparation des Églises et de l'État.

Cela se vérifie aussi si on analyse les débats parlementaires de la loi de 1905. L'Église catholique reprochait au projet de loi d'ignorer son organisation propre (« monarchique » disait-elle à l'époque) en envisageant de mettre à disposition les édifices du culte (églises, temples, synagogues), propriété publique, à des associations composées en majorité de « laïcs ». L'article 4, article clef de la loi, fut alors modifié et sa nouvelle rédaction précise que ces biens seront attribués à des associations qui « se conformeront aux règles générales du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice »². Sa formulation a été trouvée dans des législations des États-Unis et de l'Écosse (M. Larkin, 1974, 175 s., 275) où il est tenu compte de la spécificité de chaque Église dans une logique où les groupes intermédiaires sont légitimes et partie prenante d'une société civile elle-même légitime face à l'État.

Cet emprunt anglo-saxon rencontre de vives oppositions et le débat entre laïques fait rage. Cette fois-ci, Buisson, comme Clémenceau (et, a fortiori, les tenants de la « laïcité intégrale »), trouve que l'on s'écarte par trop de la logique républicaine française où la liberté collective est un prolongement de la liberté individuelle. Mais Aristide Briand, Jean Jaurès et Francis de Pressensé, tous trois socialistes, défendent la modification qui fait de la liberté collective, une dimension de la liberté individuelle et celle-ci est adoptée. L'article crucial de la séparation récuse donc l'universalisme abstrait issu de la Révolution française.

De façon plus générale, la teneur générale de la loi de séparation, son libéralisme politique, s'inspire de John Locke. D'abord, parce que Locke est le penseur du « gouvernement limité » et que la loi supprime les mesures de surveillance que l'État français exerçait sur la religion avant 1905, pour les remplacer par un contrôle *a posteriori*. Ensuite, parce que la Lettre sur la tolérance établit une séparation entre pouvoir civil et autorité religieuse beaucoup plus nette que Voltaire et la tradition anticléricale française subséquente qui se situent plutôt dans l'optique gallicane de

² C'est-à-dire, pour l'Église catholique, à respecter l'autorité de l'évêque et du pape.

la subordination de la religion à l'État. Enfin parce que Locke dissocie, contrairement à la « religion civile » de Rousseau, « intolérance théologique » et « intolérance civile » et que cette loi ne demande aux religions que la « tolérance civile ». Les Églises séparées de l'État gardent, chez Locke, la possibilité d'avoir des « opinions fausses ou absurdes » et d'excommunier celui qui nie les lois qu'elle a établies en son sein, à condition qu'il ne soit fait « à l'excommunié aucun tort civil ». Au contraire, Rousseau refuse de tolérer toute Église exclusive car, affirme-t-il, « on ne saurait vivre en paix avec celui que l'on croit damné »³ (cf. J. Baubérot, 2007, p. 22-31), et donc pour lui « l'intolérance théologique » (seuls les « vrais croyants » sont sauvés) entraîne nécessairement chez ses adeptes une « intolérance civile » qui ne saurait être tolérée. Chez Locke la séparation implique une gymnastique intellectuelle entre son attitude civile (qui doit être tolérante) et son attitude théologique (qui peut être intolérante).

Il est possible d'écrire l'histoire philosophique de la laïcité française à partir des trois idéaux types du séparatisme lockéen, de l'anticléricalisme voltairien et de la religion civile rousseauiste. Sous la Restauration, la publication de philosophes proscrits de l'Université, *Le Globe*, se situe dans une dominante lockéenne. Jules Ferry, antijacobin, se montre méfiant à l'égard de la religion civile, on trouve chez lui, à des degrés divers suivant les circonstances, le modèle anticlérical et le modèle séparatiste. Émile Combes fait confidence à la princesse carmélite Jeanne Bibesco, à laquelle le liait une relation passionnée, de ses idées rousseauistes. La « laïcité intégrale », réclamée au début du XX^e siècle, par des libres-penseurs, mélange anticléricalisme voltairien et religion civile. Aristide Briand, nous venons de le voir, se situe dans une fi-

3 Sur cette question de la « religion civile », il existe toute une littérature sociologique depuis quelques décennies. Retenons ici une de ses conclusions importantes : le contenu (déiste ou séculier) des « dogmes » de la religion civile importe moins que leur fonction : sacraliser l'être ensemble collectif, appuyer une société républicaine sur une transcendance qui se dérobe au jugement (cf. J. Baubérot, 2006, 214).

liation lockéenne. La « laïcité, exception française », reprend, logiquement, le mélange anticléricalisme et religion civile de la « laïcité intégrale » en y ajoutant cette insistance sur l'aspect supposé national de la laïcité.

Le conflit de deux France, catholicisme et laïcité.

Pourquoi un tel ajout depuis 1989? Notre hypothèse est la suivante : il y a toujours eu, en France, un lien entre laïcisation, laïcité et identité nationale mais ce lien a

changé de nature dans les années 1980, et spécialement à partir de 1989.

Beaucoup d'historiens, avec Émile Poulat (1987) considèrent que la laïcité est le résultat du « conflit des deux France ». Or s'il s'agit d'un conflit de « deux France », c'est parce qu'il met en jeu deux visions, deux représentations de la France, deux conceptions de l'identité nationale. Pour un catholicisme militant, et notamment le « catholicisme intransigeant » (É. Poulat, 1977), la France doit retrouver une identité catholique officielle, supprimée par la néfaste Révolution et non rétablie ensuite⁴. La France est la « fille aînée de l'Église » (catholique, cela va sans dire), le catholicisme est « l'âme » de la France. D'ailleurs les « sans religions » étant moins de cent mille et les minorités religieuses étant des micro-minorités (moins de cent mille juifs, autour de sept cent, huit cent mille protestants), le catholicisme représente non seulement la « grande majorité » mais, en réalité, la quasi-totalité des Français.

Cette vision ne tenait cependant pas compte du fait que les 97 % de Français catholiques avaient un rapport très diversifié au catholicisme. Beaucoup d'entre eux souhaitaient bénéficier de ce que l'on appelait, à l'époque, les « secours de la religion » sans, pour autant, forcément obéir aux normes morales et adhérer aux dogmes religieux du catholicisme.

Face à ce catholicisme militant, il existait donc une large mouvance qui estimait, de façon raisonnée ou intuitive, que la religion est une affaire individuelle et non une dimension de l'identité nationale. Pour elle, de façon explicite ou plus implicite, l'identité nationale moderne est façonnée par l'héritage de la Révolution française, les « valeurs de 1789 », valeurs non seulement morales mais concrétisées par la vente des biens nationaux et l'accès à la petite propriété d'une petite classe moyenne paysanne. Il s'agissait donc d'une référence à la Révolution, débarrassée de ses aspects extrêmes, des scories de la Terreur (qui, dans l'autre perspective, faisait par-

⁴ Le Concordat, en affirmant que le catholicisme était « la religion de la grande majorité des Français » pouvait faire espérer à des catholiques ce rétablissement, même s'il ne l'effectuait pas. L'instauration d'un régime pluraliste où protestantisme et judaïsme étaient des cultes reconnus, l'aspect entièrement laïque du Code civil, la création de l'Université impériale et la loi sur l'exercice illégal de la médecine était des mesures qui, de fait, tournaient le dos à ce rétablissement.

tie de la nature même de la Révolution). Dans cette large mouvance, se retrouvaient, outre la plupart des « sans religions » et beaucoup de membres de minorités religieuses, nombre de catholiques parmi ceux qui avaient avec leur institution religieuse des rapports de proximité et de distance. Cette référence à la Révolution française se complétait, notamment dans certaines élites, d'une opposition entre les pays du Nord, germaniques et anglo-saxons, de culture protestante, entrés dans la modernité et les pays du Sud, latins, que le catholicisme acculait à l'archaïsme.

La laïcité a été alors considérée comme une voie d'accès à la modernité. Certes les accents de fierté nationale n'étaient pas exclus. La France, avec ses lois scolaires, devient « à tout prendre, la société la plus laïque d'Europe » écrit Buisson, en 1883, dans son *Dictionnaire pédagogique*. Mais nous restons dans le plus et le moins, dans des degrés plus ou moins accentués de la laïcité, et non pas dans une laïcité comme « exception française ». La spécificité de la laïcité française est, alors, le fait qu'elle enlève clairement toute identité institutionnelle catholique de la France en laïcisant l'école publique (1882-1886) et en opérant la séparation des Églises et de l'État (1905-1908). L'aspect le plus « douloureux » de cette séparation pour des catholiques militants étant, précisément, la fin du rêve d'une France « nation catholique » (comme je l'ai montré sur mon blog⁵). L'Action Française de Maurras (lui-même agnostique, mais partisan d'un ordre politique catholique) continuera à alimenter l'idée d'un catholicisme national.

Au demeurant, la laïcité n'est pas consensuelle en France, loin s'en faut. Elle ne fut pas, concrètement, un élément de la représentation de l'identité française (même si elle le devenait institutionnellement). Elle fut, en revanche, un élément important de la représentation d'une identité de gauche. Elle fut d'abord un marqueur identitaire du « parti républicain » contre les monarchistes. Ensuite, après le ralliement de certains catholiques à la République (à la demande de Léon XIII), elle opéra un clivage entre républicains et distingua ceux qui pratiquaient une politique d'ouverture aux catholiques ralliés et ceux qui la refusaient. Les catholiques qui suivaient Léon XIII se ralliaient en effet à la République, mais pas aux lois laïques.

5 <http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com>, Catégorie : « Les nouveaux impensés de l'après-centenaire. »

On parla alors des « lois intangibles » pour marquer le clivage. L'affaire Dreyfus le renforça et la laïcité fut l'étendard du gouvernement de « Défense républicaine »

(1899-1902), puis du « Bloc des gauches » (1902-1904). On parla alors (nous l'avons vu) de « laïcité intégrale », ce qui signifiait le refus des accommodements effectués par Jules Ferry et une absolutisation de la laïcité.

La poursuite de la « laïcité intégrale » induisait de prendre et d'envisager des mesures de plus en plus dures, qui sortaient de l'épure démocratique. Nous avons vu Buisson s'opposer au projet d'instauration du monopole de l'enseignement. Clémenceau, de son côté, résuma la situation en déclarant au Sénat : « pour lutter contre la congrégation nous faisons de la France une immense congrégation ». Il concluait : « nous sommes des hommes d'esprit latin. La poursuite de l'unité par le dieu, par le roi, par l'État nous hante : nous n'acceptons pas la diversité dans la liberté » (novembre 1903). Par un renversement assez étonnant, la même majorité suivit Briand en 1905 et vota une loi que Buisson et Clémenceau eux-mêmes trouvèrent trop accommodante envers l'Église catholique (cf. J. Baubérot, 2006, p. 145-194).

Du conflit des deux France à la « laïcité exception française ».

Cette politique d'apaisement continue ensuite, mais elle va de pair avec le durcissement idéologique d'une aile laïque militante : Un certain langage à la fois batailleur et incantatoire est en train de fixer ses traits. On assista alors à « la naissance d'une vulgate » marquée par l'usage extensif du terme de « cléricalisme », l'idée que le combat à mener est « éternel » et que la « défense laïque » est un leurre tant que subsiste l'école privée (J.-P. Martin, 1992, p. 792-794). Ce courant va continuer, même après la constitutionnalisation de la laïcité en 1946. Officiellement, l'identité française est devenue laïque. En fait, le combat des deux France continue, en ayant tendance à réduire la laïcité au problème du subventionnement public des écoles privées (alors à plus de 90 % catholiques), notamment avec la loi Debré (1959). Certes la question n'était pas négligeable, mais l'important pour nous est les conséquences de cette situation. D'abord, elle perpétue une conception de la laïcité comme marqueur des frontières de la gauche et non comme élément de l'identité nationale. Des catholiques hostiles à la guerre d'Algérie et devenus socialistes ont eu beaucoup de peine à se faire accepter comme tels. Le protestant Michel Rocard en donne un intéressant témoignage dans ses mémoires politiques (2007). Ensuite, des pays étrangers, et notamment les États-Unis qui ne subventionnent pas les écoles privées, étaient cités comme modèles de laïcité pour la

France. La République française ne se trouvait nullement exaltée et opposée à la République américaine.

Les années 1980 vont bouleverser la donne. D'abord l'identité de gauche va commencer à se déstructurer avec le tournant opéré en 1983 par la gauche, arrivée au pouvoir en 1981 et, dans les années suivantes, par le déclin du communisme et la fin rapide de l'URSS. Ensuite, le camp laïque subit une cuisante défaite dans sa tentative d'imposer le SPULLEN (service public unifié et laïque de l'éducation nationale) qui devait opérer une réunification laïque des systèmes scolaires publics et privés. L'école privée catholique n'apparaissait plus à la majorité de l'opinion publique comme enseignant une autre France et socialisant à des valeurs divergentes de celles de la république laïque. L'opinion a donc clairement indiqué qu'à ses yeux le « conflit des deux France » était terminé. Certes, en 1994, le refus de la modification de la loi Falloux montrera qu'il s'agit d'un nouvel équilibre et non d'une revanche du privé. Mais, entre-temps, l'accord Lang-Cloupet de 1993 avait été plus loin que la loi Debré dans la reconnaissance publique de l'enseignement catholique ! Significativement, la crise de 1984 a été rapidement expulsée de la mémoire collective et les partisans de « la laïcité exception française » nous racontent maintenant l'histoire fautive d'une laïcité française consensuelle avant que « le foulard » et d'autres manifestations « musulmanes » ne brisent cet âge d'or d'heureux consensus.

Les « affaires de foulard » à partir de 1989 marquent donc un tournant et l'expression de « laïcité exception française » fait florès à partir de ce moment-là. Loin de se référer à une « laïcité à l'ancienne », elle connote une « nouvelle laïcité » devenue le marqueur d'une certaine conception de l'identité nationale. Implicitement, en effet, elle oppose des anciens Français, tous laïques par définition (malgré le Concordat et le système des cultes reconnus en Alsace-Moselle, les subventions à l'école privée, etc.) et les nouveaux Français auxquels il est demandé de faire leurs preuves en matière de laïcité. Il s'agit donc d'une laïcité transformée en « religion civile » républicaine.

En fait, depuis l'échec du SPULLEN, la laïcité pouvait virtuellement être un élément d'une identité française consensuelle. Mais cette virtualité n'est devenue effective que par la construction d'un nouvel adversaire : l'islam (ou un certain islam, celui des jeunes filles portant un foulard). Les événements politiques et socio-économiques ont favorisé la reprise du thème de la « laïcité menacée » que la « laïcité intégrale »

avait utilisé contre le catholicisme, il y a un siècle; ainsi que d'autres thèmes que l'on trouve dès le XIX^e siècle (comme celui de la « femme soumise », l'« intégrisme » remplaçant aujourd'hui le « cléralisme » d'hier). La droite dispute de plus en plus à la gauche le thème de la laïcité, surtout après les attentats du 11 septembre 2001.

Et cette expression de « laïcité exception française » est souvent opposée à une autre : le « communautarisme anglo-saxon », qui ajoute la peur de la globalisation et d'une suprématie anglo-saxonne à la peur des musulmans. C'est également en 1989, en effet, que l'on s'est mis à opposer « République » et « démocratie », en jouant sur les deux sens du terme de république, la *res publica* et la République française (sens socialement dominant), comme on avait joué sur les deux sens du mot « homme » (être humain et être masculin) pour faire comme si les hommes masculins étaient les êtres humains par excellence, et affirmer que le suffrage était « universel » durant le siècle (30 à 35 ans ailleurs) où seuls les hommes ont voté.

La même universalisation du particulier s'effectue avec la notion de république : implicitement (et même parfois presque explicitement) la république française devient, par ce tour de passe-passe la *res publica* par excellence : la République (française) est universelle, les démocraties (y compris républicaines, comme les États-Unis) sont particularistes. Alors même que des universitaires de nombreux pays affirment qu'il existe, de part le monde, des laïcités dont la française est un exemple qui, comme les autres, a ses propres particularités (J. Baubérot, 2007, 3-6), ce type de laïcité dite « républicaine » est franco-française par définition donc forcément une « exception française ». La boucle est ainsi bouclée.

Dans cette conjoncture, cette représentation de la laïcité comme « exception française », au mépris de toute démarche historique et sociologique (nous l'avons vu : la laïcité française s'est construite grâce à des transferts culturels; il existe d'autres laïcités que la laïcité française), risque de faire de la laïcité un bien identitaire des « Français de souche » auquel « les nouveaux Français », issus de l'immigration devraient faire allégeance pour devenir de « véritables » Français.

Ouvrages cités :

- Assemblée Nationale, Le rapport Briand, Rapport fait au nom de la Commission relative à la Séparation des Églises et de l'État, Avant propos de J.-L. Debré, Paris, Assemblée Nationale, 2005.
- Badinter E. *et alii*, *Les Préaux de la République*, Paris, Minerve, 1991.
- Baubérot J., *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Seuil, 1997.
- Idem*, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Paris, L'Aube, 2006.
- Idem*, *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF, 2007.
- Baubérot J. – Mathieu S., *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France*, Paris, Seuil, 2002.
- Blais M.-C., *Au principe de la République, le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000.
- Bonnet J., *Kant instituteur de la république (1795-1904)*, thèse de doctorat de l'École Pratique des Hautes Études, 2007.
- Chevallier P., *La séparation de l'Église et de l'École*, Paris, Fayard, 1981.
- Debray R., « La laïcité, une exception française », in *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1990, 199-208, 214, 217-219, 223-224.
- Larkin M., *Church and State after the Dreyfus Affair, the Separation Issue in France*, London, Macmillan, 1974.
- Loeffel L., *La question du fondement de la morale laïque*, Paris, PUF, 2000.
- Martin J.-P., *La Ligue de l'enseignement et la République des origines à 1914*, thèse de doctorat de l'Institut d'Études Politiques, 1992.
- Mély B., *De la séparation des Églises et de l'école. Mise en perspective historique Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie 1789-1914*, Lausanne, Page deux, 2004.
- Poulat E., *Église contre bourgeoisie*, Tournai, Casterman, 1977.
- Idem*, *Liberté Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf/Cujas, 1987.
- Rocard M., *Si la gauche savait. Entretiens avec Georges-Marc Benamou*, Paris, Robert Laffont, nouvelle édition augmentée, 2007.

Isabelle Agier-Cabanes

La laïcité, exception libérale dans le modèle français

Si la Révolution française ne fut pas laïque dans son ensemble, il est possible de montrer que la loi de 1905 s'éloigne du modèle jacobin et de sa religion civile, au profit d'un modèle authentiquement libéral, d'inspiration anglaise. Cependant, dans l'imaginaire collectif, c'est ce modèle jacobin et anticlérical – l'exception laïque française – qui ressurgit dans les tensions actuelles avec l'islam.

Laïcité et exception française

Bien des choses ont été dites sur l'exception française : centralisation du pouvoir et rejet des corps intermédiaires, goût des généralisations et véritable culte de l'universel, méfiance à l'égard de la société et passion de la loi conçue comme médiateur ultime entre l'individu et la République... À ce catalogue d'idées justes, mais parfois galvaudées, il conviendrait, semble-t-il, d'ajouter la plus française des « exceptions », la laïcité, séparation stricte des églises et de l'État garantissant à tous la liberté de conscience. Or, de même que Jean Baubérot établit dans ces pages que la laïcité française ne peut guère faire figure d'exception dès lors que d'autres pays, tel le Mexique, pour ne parler que des États catholiques, avaient précédé le nôtre dans la voie de la séparation de l'État et des églises, de même peut-on essayer ici