

## **Le paradoxe de la postlaïcité**

*Michel Wieviorka*

Trois remarques vont nous servir d'introduction.

La première a trait au petit "post" qui définit pour moitié l'expression qui mobilise notre réflexion ici. Quand on ne sait pas comment qualifier une phase de l'histoire, une situation sociologique, un modèle de société, un type de relation géopolitique, etc., la tentation est grande de recourir au préfixe "post". Celui-ci présente l'avantage de situer dans le temps la période, la situation, etc., il désigne ce qui vient après, et qui n'est pas suffisamment différent, ou distant de la catégorie antérieure pour qu'il faille véritablement inventer ou utiliser un tout autre terme. La postmodernité dont ont parlé de nombreux penseurs des années quatre-vingt, à commencer par Jean-François Lyotard, la société postindustrielle d'Alain Touraine, ou de Daniel

Bell, la société postnationale chère à Jürgen Habermas, la société postraciale évoquée par Barack Obama, le postcolonialisme, par exemple, doivent encore beaucoup à la modernité, à la société industrielle, etc., sinon dans leur fonctionnement réel, concret, du moins dans les concepts qui permettent de les penser.

Deuxième remarque introductive: nous sommes dans une période historique où nous forgeons de nombreux néologismes en “post” — mais aussi, d’ailleurs, en “néo”, en “trans”, en “méta”, etc. —, alors qu’il faudrait peut-être construire des catégories plus fermes, débarrassées du poids de celles de la période antérieure. Il y a dans l’histoire des sociétés des moments où ce passage s’effectue plutôt nettement. J’ai ainsi été frappé, en consultant un dictionnaire analogique, de constater que dans les années 1880-1900, en France, un certain nombre de mots nouveaux, ou redécouverts, venaient assez soudainement permettre de penser les problèmes du moment: antisémitisme, forgé vers 1860, et popularisé en 1879 en Allemagne par Wilhelm Marr pour être presque immédiatement adopté en France, régionalisme, intellectuel, par exemple. Et laïcité, justement, qui prend son sens actuel à cette époque. Peut-être le moment est-il venu d’être plus sûrs de nous, et de penser en nous projetant vers le futur, et pas seulement en nous référant aux univers concrets et intellectuels d’où nous sortons.

Troisième remarque introductive, enfin: parler de “postlaïcité”, c’est utiliser une expression qui peut tout aussi bien être un concept philosophique, politique ou so-

ciologique abstrait, un modèle de fonctionnement théorique susceptible de régir les rapports entre le religieux et le politique, qu'une catégorie purement descriptive, historique si l'on préfère, rendant compte de l'état réel de ces rapports dans le monde, ou dans une société donnée. Il me semble préférable de nous situer dans la première de ces perspectives, et de faire de la "postlaïcité" un outil analytique, plutôt que de s'en servir pour des descriptions empiriques, concrètes.

## 1. LA LAÏCITÉ

Le mot "laïcité" est bien français, et il n'a pas d'équivalent dans d'autres langues, sauf à être repris par elles — c'est le cas avec la langue turque, et ce n'est évidemment pas un hasard.<sup>1</sup> L'idée trouve ses origines les plus nettes dans la Révolution de 1789, elle s'est précisée au fil d'affrontements qui ont opposé les "deux France", la gauche républicaine et laïque, et la droite confessionnaliste. Elle a été institutionnalisée avec la loi du 9 décembre 1905 sur la séparation des Églises et de l'État. La laïcité à la française est le fruit de processus qui font que l'on peut parler de laïcisation, et qui ont longtemps

---

1 Les spécialistes notent l'apparition récente en anglais du mot "laicity" et en espagnol de "laicidad". Cf. Micheline Millot, "Neutralité politique et libertés de religion dans les sociétés plurielles: le cas canadien", in Jean Baubérot, Michel Wieviorka (sous la dir. de), *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, La Tour d'Aygues, Les éditions de l'Aube, 2005, p. 286.

été caractérisés eux-mêmes par deux types de tensions. Le premier, le plus ancien, opère entre la tendance de l'Etat à renforcer son contrôle sur la religion, ce qui veut d'abord dire à faire échapper l'Église catholique de France au pouvoir de Rome, et celle, au contraire, à se désengager des affaires religieuses. Le second type de tensions confronte les anticléricaux et les partisans d'une lutte voltairienne visant à "écraser l'infâme", et à liquider la religion, à ceux d'une séparation assurant la liberté religieuse et l'égalité politique.

La laïcité, ainsi présentée, n'est pas une affaire uniquement française. Le refus de voir la religion dominer l'Etat et la vie publique, et en même temps le principe de la liberté de conscience, de la non-discrimination des individus pour des raisons religieuses se rencontrent dans toutes les sociétés démocratiques, comme en témoignent les actes d'un colloque que j'ai dirigé en 2004 avec Jean Baubérot.<sup>2</sup> Les tensions que je viens d'évoquer se sont révélées fortes ailleurs qu'en France, par exemple en Amérique latine. Et si nous parlons désormais de "postlaïcité", ce n'est pas parce que la laïcité est un concept dépassé ou obsolète, c'est parce que les conditions historiques de son émergence et de sa transformation en réalité politique sont si considérablement éloignées de nos problèmes et de nos débats actuels qu'il faut s'employer à la repenser. Les uns la qualifieront de manière inédite, tels le

---

2 Jean Baubérot, Michel Wieviorka, *op. cit.*

pape Benoît XVI ou le président français Nicolas Sarkozy parlant de “laïcité positive”, les autres de postlaïcité: toujours est-il que les défis d’aujourd’hui ne sont plus ceux des grandes sociétés chrétiennes des siècles passés.

La laïcité, en effet, est née comme concept du combat contre la domination de l’Église catholique sur l’État, et sur la vie publique, en particulier dans le domaine de l’éducation. Dans la France du XIX<sup>ème</sup> siècle, elle vise à mettre fin à ce contrôle, en contrepartie, en réalité, sauf pour les plus radicaux des anticléricaux, d’une acceptation de la présence sociale et morale des Églises. Mais nous n’en sommes plus là.

Nous n’en sommes plus là, d’abord, parce que Dieu a changé, que la place du religieux, du croire disent les sociologues, n’est plus la même, et que les enjeux sociaux et politiques associés à la laïcité se sont considérablement transformés.

C’est la montée en puissance de l’islam, notamment dans quelques grandes démocraties, qui a le plus significativement modifié la donne. En France, par exemple, l’islam est devenu la deuxième religion du pays — on parle, sans trop entrer dans la discussion sur ce qu’est l’identité musulmane, et sans trop réfléchir sur la façon dont ce chiffre est mis en avant, de 5 ou 6 millions de personnes, soit 8% ou 9% de la population. En même temps, le catholicisme est en profond recul: crise des vocations, églises désertées. Il devient d’un côté une conviction s’éloignant de l’institution, mais encore susceptible de

mobiliser largement les croyants sur un mode charismatique — quand le pape Jean-Paul II est venu en France, il a drainé des foules considérables —, et d'un autre côté, un fait de culture — les Français continuent à se tourner vers l'église pour quelques circonstances bien particulières, baptêmes, mariages, enterrements par exemple. La question n'est donc plus celle de la domination de cette religion sur l'État et sur la société, c'est même plutôt le contraire qui s'observe, au point que l'on entend des intellectuels catholiques ou des représentants de l'Église catholique se plaindre: on se permet à son égard, disent-ils, ce qui ne serait jamais accepté pour l'islam ou le judaïsme — mépris, propos déplacés, "accusation" dit par exemple René Rémond.<sup>3</sup> La question est par contre celle de la place à accorder à l'islam. Il s'agit donc depuis une vingtaine d'années non plus de mettre fin à une situation de contrôle et de domination, mais au contraire de permettre l'intégration de populations définies par leur appartenance à une religion nouvelle ou très minoritaire.

L'islam n'est pas seul en cause, et à l'échelle de la planète, un phénomène considérable à prendre en considération est l'essor, partout dans le monde, d'Églises protestantes évangélistes, pentecôtistes, etc. L'islam quand il s'étend, mais aussi ces formes de religiosité, et d'autres, bouddhisme par exemple, se développent dans des milieux souvent populaires, et même fréquemment pau-

---

3 René Rémond, *Le christianisme en accusation. Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

vres et démunis. Les religions ont aussi pour caractéristique de se déployer sur des terres qui ne sont pas celles où elles sont nées, sans rapport, par conséquent, avec le contexte historique, social et culturel qui les a vues émerger initialement, elles se globalisent. Et partout, le caractère unique du fait religieux, le monopole ou le quasi monopole d'une religion sur un vaste territoire, un pays notamment, laisse la place à la pluralité des religions, chrétiennes, musulmane, juive, bouddhiste et autres. Ajoutons que le syncrétisme, qui mêle de mille et une manière deux ou plusieurs religions est une réalité massive dans le monde, y compris au sein de pays où initialement, il y a encore quelques dizaines d'années à peine, les religions semblaient se déployer de façon pure, sans les altérations ou les mélanges qui s'observent souvent aujourd'hui. L'idéal laïc, dans ces conditions, appelle de forts renouvellements.

## **2. LE NOUVEL ESPOIR**

A partir du moment où s'affichent de nouveaux croire, parce que les migrations les apportent avec elles, parce que la puissance et la rapidité de la communication moderne autorise leur diffusion planétaire, et qu'elles séduisent certaines parties de la population, les démocraties sont confrontées non plus à la nécessité de s'émanciper d'une religion dominante, comme lors des grands débats pour imposer la laïcité en France, mais à celle de faire vivre ensemble plusieurs religions, toutes minoritaires. Le

fait religieux étant fragmenté, et, de surcroît, peu ou faiblement institutionnalisé, le vivre ensemble n'est possible que si chaque religion accepte, à travers ceux qui la vivent et, mieux encore, à travers ses éventuels représentants, que des valeurs universelles d'une autre nature, sinon supérieures à leur propre message, régisse la vie de la Cité. Il n'est en effet possible d'assurer la coexistence des différences religieuses que si chacune respecte les autres, toutes les autres, que si aucune n'exige pour elle, et pour ses croyants, une sorte de monopole, une supériorité qui mettrait les autres en position d'infériorité théorique et pratique. Et en même temps, la nouvelle laïcité, que certains appelleront la postlaïcité, implique le respect des religions, dans leur diversité ou leur pluralité — ce qu'un arrêt du Conseil d'Etat, en France, a reconnu explicitement dès 1992: "l'enseignement est laïque, dit cet arrêt, non parce qu'il interdit l'expression des différentes fois, mais parce qu'il les tolère toutes". "C'est ce que l'on appelle la postlaïcité", précise Jean Dubernard lors d'une réunion de la Commission des Affaires culturelles familiales et sociales de l'Assemblée Nationale quand il cite cet arrêt.<sup>4</sup> Autrement dit, le défi principal, aujourd'hui, pour les démocraties, est d'imposer à chaque religion d'accepter un certain relativisme, pour elle-même comme pour les autres.

---

4 Assemblée Nationale, Mission d'information sur la question des signes religieux à l'école, Commission des affaires culturelles, familiales et sociales, compte rendu, n. 41 bis, 22 mai 2003.



Cette acceptation d'un certain relativisme peut impliquer la sécularisation, qui est d'une autre nature que la laïcisation. La sécularisation, en effet, dé-absolutise le croire, elle le relativise. Elle n'interdit pas la foi, elle permet aux individus, simplement, de ne pas être totalement soumis au pouvoir des clercs, comme le montre de façon magnifique Farhad Khosrokhavar à propos des jeunes croyants de la ville sainte d'Homs, en Iran.<sup>5</sup> A partir du moment où l'on vit dans son siècle, où l'on participe à la modernité, où l'on consomme, où l'on travaille, où l'on a des loisirs qui peuvent être ceux de non-croyants, ou de membres d'autres religieux, la foi proprement dite n'est pas en jeu, mais elle est relativisée, elle n'envahit pas l'existence toute entière, elle laisse ouverte la possibilité de participer aussi des valeurs universelles. Ceci peut être dit dans un autre vocabulaire: le débat contemporain sur la laïcité ou la postlaïcité est indissociable d'autres débats, qui l'englobent ou le recourent, sur la diversité, et la capacité de vivre ensemble avec des différences, sur la nécessité, ou non, de reconnaître l'existence d'identités particulières ou de développer des droits culturels, au sens large.

Mais tout ceci peut s'avérer difficile, tout au moins pour certaines religions, et au sein de la plupart d'entre elles, au point de conduire à des phénomènes allant en sens inverse, ou en tous cas d'y contribuer fortement.

---

5 Cf. Farhad Khosrokhavar, *Avoir vingt ans au pays des Ayatollahs*, Paris, Robert Laffont, 2009.

Le problème de la laïcité, dans un tel contexte, est qu'elle demande aux croyants de s'émanciper partiellement de leurs croyances — ce que tous ne sont pas disposés à accepter, surtout si ceux qui le leur demandent ne leur apportent pas les moyens d'une réelle participation à la vie de la Cité.

Considérons, là encore, l'expérience française. C'est au milieu des années quatre-vingt que la France a pris conscience, notamment avec l'ouvrage décisif de Gilles Képél sur "Les banlieues de l'islam", de l'implantation massive de l'islam sur son territoire national. Sans que l'on puisse expliquer le fait religieux par les situations sociales, il faut bien voir que les musulmans de France sont d'abord des migrants et leurs enfants, particulièrement mal traités socialement, confinés dans des banlieues populaires devenant souvent des ghettos, victimes d'un racisme qui vise au départ à mieux les exploiter, mais, mutation et crise industrielle aidant, qui aussi veut les exclure en leur imputant des caractéristiques culturelles à la fois inadaptées aux valeurs dominantes de la nation, et indélébiles. A force de dire à ces populations qu'elles sont différentes, et qu'elles ne peuvent pas s'intégrer, le discours et la pratique racistes, les discriminations à l'embauche notamment, mais aussi de plus en plus la ségrégation scolaire renforcent les identifications à ce qui peut donner sens à l'existence, et en l'occurrence à l'islam. S'ajoute au racisme, sur un tout autre plan bien sûr, les injonctions à l'intégration républicaine que lancent des intellectuels et

des acteurs politiques en direction de ces mêmes populations, sans leur offrir les ressources qui permettraient cette intégration: les conditions d'un échec politique et social sont souvent réunies pour rendre la laïcité un vain mot. A quoi sert de s'intégrer, de s'inscrire dans les catégories de l'universel, si elles vous sont en réalité interdites, plus ou moins fermées?

Cette expérience, contrairement aux thèses de Samuel Huntington sur le choc des civilisations entre l'islam et l'Occident, nous indique que c'est non pas entre deux blocs, mais au sein des sociétés occidentales ou qui s'occidentalisent, là où se développe l'islam (ou d'autres religions), au sein de la modernité occidentale, ou en contact avec elle, que peuvent se former les plus grandes frustrations, et se jouer les difficultés, voire l'échec de la laïcité.

### **3. LE PARADOXE DE LA POSTLAÏCITÉ**

Car que se passe-t-il lorsque des croyants, ou des groupes se réclamant de la foi, se vivent comme exclus de la modernité qui leur promettait de les inclure, se raidissent, et, dès lors, en se radicalisant, rejettent toute nuance, tout compromis, toute relativisation de leur foi et de ce qu'elle implique à leurs yeux? En fait, deux logiques principales s'observent.

La première, la plus spectaculaire, est celle de la rupture violente. Le sentiment (et éventuellement la réalité) du rejet, qui peut donc être social, politique, raciste, culturel, et pas seulement religieux, suscite une radicalisation qui

aboutit à des conduites de destruction et d'autodestruction dont les formes les plus spectaculaires sont le terrorisme "global", illustré avant tout par Al Qaeda — on me permettra ici de renvoyer pour plus de précision à mon travail sur ce phénomène.<sup>6</sup> L'acteur, ici, se retourne contre l'univers qui l'exclut, où dont il se sent exclu, en même temps qu'il en sort entièrement par la mort, l'attentat-suicide. Il produit un discours religieux qui ne résulte pas d'une éducation religieuse — les spécialistes, tels Marc Sageman, montrent fort bien que l'islam revendiqué est plutôt ignorant, qu'il manque d'épaisseur dans la connaissance des textes sacrés. Et cet islam combattant est au plus loin de pouvoir accepter la moindre relativité, et donc de s'inscrire dans une quelconque laïcité.

La seconde logique, moins visible, est celle du retrait. Les acteurs, ici, sortent de la société, s'isolent dans des communautés dont le néo-salafisme est une des figures les plus connues. Le caractère absolu de la religion, ici, veut dire également que la laïcité n'est en aucune façon à l'horizon des acteurs, qui se referment sur eux-mêmes pour mieux vivre leur foi, en dehors de la société et du jeu démocratique, mais pas contre elle. Cette logique, comme la précédente, peut être le fruit d'un échec de la laïcité, et la France nous en donne un exemple avec ses débats sur le "foulard", puis la "burka". En

---

6 Dans mon livre *Neuf leçons de sociologie*, Paris, Robert Laffont, 2008.

2004, après qu'une commission mise en place par le président de la République (la commission Stasi) ait proposé de mettre fin au port des signes religieux ostensibles à l'école, et que cette proposition soit devenue une loi, le foulard a été banni de cet espace. Une grande majorité de jeunes filles qui auraient voulu le porter ont accepté de se plier à la loi, quelques-unes non. Celles-ci ont parfois décidé d'émigrer, par exemple vers le Québec, et dans ce contexte, on a vu apparaître la "burka", qui masque tout le visage, et qui relève, d'après les maigres connaissances sérieuses disponibles, d'une logique de retrait, et non pas d'une logique de rupture violente. La laïcité n'a pas permis de tolérer le "foulard" à l'école, ce fut un succès pour l'essentiel, mais aussi un échec pour une petite partie de la population, qui a préféré quitter le pays, ou se retirer dans des communautés repliées sur elles-mêmes.

En contrepoint de la montée en puissance de ces logiques de radicalisation et de fermeture d'identités religieuses (et autres) particulières, les valeurs universelles du droit et de la raison sont également soumises à tension. Le caractère relatif des croyances étant partie prenante de la nouvelle laïcité a en effet pour contrepartie une relativisation, si l'on ose dire, des valeurs universelles, aux tenants desquels il est demandé de faire preuve d'une grande tolérance, d'accepter de reconnaître la légitimité des religions, et donc de ne pas combattre frontalement et sans concessions leur message. Ce qui revient à dés-universaliser et donc délégitimer les combats contre

l'«opium du peuple», pour les réduire à des engagements eux aussi particuliers, ce qui peut être source d'autres formes de radicalisation: l'universel abstrait risque alors de devenir un discours incantatoire, et une pratique purement répressive, comme on l'observe par exemple dans les secteurs kémalistes les plus durs de Turquie.

Peut-être faudrait-il étendre ce type d'analyse au cas des sectes: toujours est-il que le problème est que la post-laïcité, si on choisit d'appeler ainsi le modèle qui devrait permettre une séparation harmonieuse du religieux et du politique dans la situation actuelle, produit aussi, sociologiquement, son contraire, et de tous côtés, aussi bien au sein de certaines religions, ou en leur nom, que parmi les tenants de la raison et du droit. Il y a là un paradoxe, ou un défi pour la démocratie, qui doit à tout prix, si elle veut éviter ces dérives, inventer les formes de médiation et de reconnaissance qui évitent ou minimisent la mise à l'écart d'individus et de groupes tentés par l'absolu. Que ces difficultés de médiation et de reconnaissance ne soient pas seulement religieuses, qu'elles soient aussi sociales, culturelles, et appellent des efforts considérables de lutte contre le racisme et les discriminations est une réalité qui s'impose et qui complique évidemment l'hypothèse d'un dépassement par le haut de la laïcité, et la recherche de solutions permettant d'envisager une postlaïcité réellement et pleinement satisfaisante.