

LA LAÏCITÉ RÉPRESSIVE

Anthropologie et géopolitique de l'*homo laicus*
Guillaume Sibertin-Blanc, Laëtitia Boqui-Queni

Association Multitudes | « Multitudes »

2015/2 n° 59 | pages 104 à 113

ISSN 0292-0107

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-multitudes-2015-2-page-104.htm>

Pour citer cet article :

Guillaume Sibertin-Blanc, Laëtitia Boqui-Queni « La laïcité répressive. Anthropologie et géopolitique de l'*homo laicus* », *Multitudes* 2015/2 (n° 59), p. 104-113.
DOI 10.3917/mult.059.0104

Distribution électronique Cairn.info pour Association Multitudes.

© Association Multitudes. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La laïcité répressive

Anthropologie et géopolitique de l'*homo laicus*

Guillaume Sibertin-Blanc
& Laëtitia Boqui-Queni

De la crise de l'hégémonie laïque à la laïcité répressive

Les historiens des idées et des institutions républicaines françaises ont établi depuis long-temps que la notion de laïcité, aux sources philosophiques anciennes et complexes, avait trouvé au tournant du XIX^e et du XX^e siècle son inscription juridico-politique, non dans la forme glorieuse d'une victoire d'une République « anticléricale » contre l'Église, mais au contraire dans la forme d'un compromis historique entre des forces sociales antagoniques. Elle combinait des éléments provenant de la tradition du libéralisme politique (à commencer par la liberté de conscience et de croyance) et du républicanisme révolutionnaire (abolissant dans les « droits de l'homme et du citoyen » toute discrimination fondée sur des critères religieux ou irreligieux) dans la privatisation du service du culte *et sa reconnaissance comme liberté publique*, dans le cadre de la liberté d'association fixée par la loi de 1901 où pouvaient se reconnaître aussi bien catholiques que républicains et socialistes – tandis que la rupture avec le Concordat, les questions du droit de nomination du clergé et du financement public des lieux de cultes, la rupture des relations diplomatiques avec le Saint-Siège que l'entrée en guerre en 1914 imposera de restaurer prestement, et la question non moins brûlante des contraintes d'organisation (« démocratiques » ou « hiérarchiques ») que le statut d'association devait ou non imposer aux « cultuelles », divisaient tous les partis, jusque dans les rangs des républicains eux-mêmes¹.

¹ Voir les travaux d'Émile Poulat, en particulier *Notre laïcité publique*, Paris, Berg International, 2003 ; *Scruter la loi de 1905. La République française et la Religion*, Paris, Fayard, 2010 ; et l'entretien réalisé par O. Bobineau et B. Sauvaget quelques mois avant sa mort, *Notre laïcité, ou les religions dans l'espace public*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.

Mais la seule forme juridique n'aurait jamais stabilisé un tel compromis sans sa matérialisation institutionnelle et sociale, non seulement à travers les lois scolaires des années 1880 qui en préparaient déjà le terrain mais dans l'ensemble des «Appareils idéologiques d'État», dans les établissements de soin et de l'Assistance publique, dans les institutions punitives, dans les appareils syndicaux, et *a fortiori* sans un siècle de dynamique de luttes démocratiques sur des fronts sociaux, économiques, culturels, touchant à l'égalité entre les sexes, à l'institution familiale, à la place de la jeunesse dans la société – luttes que l'on est en droit de considérer dans les agents réels d'une laïcisation toujours limitée mais effective, peut-être d'autant plus effective que ces luttes ne *prenaient pas* pour objet la «question religieuse» mais contribuaient à forger des langages socialisant leurs revendications et sécularisant leurs aspirations. C'est dans cet espace ouvert entre une forme juridique et constitutionnelle d'une part, ces luttes et revendications égalitaires d'autre part, que s'est pérennisé quelque chose comme une constitution matérielle laïque, ou dans les termes d'Étienne Balibar, une «laïcité historique» comme structure d'hégémonie, donc à la fois de domination et de régulation de la conflictualité, de légitimation des inégalités et d'institutionnalisation (à la fois conditionnant et limitant) des forces de résistance et de contestation: «cela veut dire que sous le nom de laïcité, nous rangeons un universalisme historique, distinct et concurrent de l'universalisme religieux, étroitement apparenté à l'égale liberté comme idéal de citoyenneté. Mais nous savons aussi que cet universalisme est indissociable de structures de pouvoir qu'elle contribue à légitimer et à faire fonctionner. La «république laïque» dans laquelle se constitutionnalise la «laïcité républicaine» n'est pas elle-même un pur règne des «droits de l'homme et du citoyen», elle est une république bourgeoise, une république impériale qui se survit alors même que l'Empire n'est plus qu'un fantôme. [...] Quel rapport existe-t-il, à un moment donné, entre le fait que l'universalisme laïc exprime certaines tendances d'émancipation et en ignore ou en interdise d'autres? Voilà la question cruciale, qui peut finir par faire surface avec le temps, bien que pas nécessairement dans des conditions qui la rendent pleinement intelligible»².

Pas nécessairement, c'est peu dire. Le fait qu'à une conjoncture nationale et internationale complexe réponde une surenchère confuse visant tour à tour et simultanément des questions de mœurs et des problèmes géopolitiques, des modèles institutionnels et des convictions idéologiques, des questions alimentaires et des contenus pédagogiques, complique encore les choses. Là où la crise de cette structure d'hégémonie rend urgent d'en penser les limites et d'interroger les transformations possibles de son contenu, le concept de laïcité tend à s'évader pour devenir un objet discursif étrange, à la fois signifiant flottant et désignateur rigide, qui opère le renversement de son idéal inclusif et non-discriminatoire en une laïcité répressive justifiant toujours plus ouvertement la discrimination institutionnelle. Sous une référence rituelle à l'égalité devant la loi républicaine, la servitude de la pensée laïque consiste ici à invoquer avec une virulence d'autant plus énergique son signifiant-maître que le terme de laïcité se vide de toute signification politique relative aux conditions

² Étienne Balibar, «Laïcité et universalité: le paradoxe libéral» (2005/2008), in *La Proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010, p. 272-273.

d'exercice d'une *citoyenneté* laïque, ou aux combinaisons d'institutions (et pas seulement étatiques) et de mouvements collectifs qui donneraient ses formes concrètes au droit inconditionné à la politique, pour devenir d'autant plus apte à suturer une chaîne d'équivalence entre défense de l'intégrité de l'État, litige vestimentaire, affirmation d'un « modèle culturel », oppression des femmes, crise de la famille, recrutement transnational dans la guerre sainte. On ne sait plus bien ce que cela veut dire, mais chacun croit bien savoir à quoi cela fait référence sans qu'il n'y ait plus à discuter la description qu'on s'en donne : le « retour du religieux », qui d'ailleurs s'incarne non dans les religions mais dans une seule, qui par culture ou par lettre sacrée en concentre tous les périls, et qui ne fait pas « retour » sinon – puisqu'on la suppose venue d'ailleurs – du « dehors ».

Développement inégal d'une laïcisation interminable

Mais la radicalité du renversement de l'idée non-discriminatoire de laïcité en laïcité répressive est complexe à analyser pour des raisons qui ne tiennent pas seulement à l'hétérogénéité des instrumentalisations faites du « discours » de la laïcité, mais aux conditions historico-politiques de son hégémonie matérielle, à commencer par le fait que celle-ci embraye sur *plusieurs* cycles historiques, décalés les uns par rapport aux autres. Cela empêche de voir dans ces instrumentalisations identitaires et ségrégatives une simple perversion d'un « principe », et attire au contraire l'attention sur l'inachèvement structurel de la laïcité réelle, ou si l'on veut sur le « développement inégal » de la laïcité historique au sein d'un double cycle où s'est reposé différemment le problème du « pouvoir spirituel », de sa nature, de l'identification différenciée de ses « porteurs », et des limites qui rendraient possible son institutionnalisation dans un espace politique censé constituer la conflictualité idéologique tout en la contenant dans les bornes d'une paix civile.

C'est bien sûr d'abord la lutte séculaire contre l'Église catholique, mais qui est au moins double, comportant deux aspects qui ne s'articulent que partiellement et contradictoirement dans l'idée d'un *État* laïc. Car c'est historiquement à la fois la lutte de compétition et de subordination entre l'Église et l'État, c'est-à-dire entre deux « pouvoirs », voire entre deux souverainetés, en tout cas entre deux *autorités*; mais aussi une lutte contre l'autorité comme telle et sa légitimité *de principe*, dont l'Église incarne historiquement l'emprise morale, intellectuelle et sociale, mais dont l'État reprend en partie les traits pour se constituer comme autorité souveraine et organiser lui-même son propre « pouvoir spirituel ». Du point de vue de ce cycle long, la laïcité de combat contre la religion, et les formes d'intellectualité critique ou émancipatrice qu'elle s'est forgée, ont partie liée aux luttes de démocratisation; mais elles se divisent inévitablement selon leur manière d'investir (ou non) le champ de la *religiosité de l'État lui-même* comme « autorité laïque », c'est-à-dire à la fois comme l'instance productrice de la laïcité comme système de valeurs et conception du monde dans laquelle les individus sont déterminés à se subjectiver, et comme opérateur de reproduction au sein de ses propres institutions des formes d'autorité, de hiérarchie et de tutelle intellectuelle et morale historiquement liées à l'Église mais dont cette dernière n'a certes plus le monopole.

Mais cette polarisation traverse un second cycle, où elle trouve une stabilisation d'autant plus précaire qu'elle s'y trouve re-complexifiée, non seulement à travers l'« institution républicaine » de la laïcité mais à travers la construction de cette structure d'hégémonie évoquée pour commencer, inséparable de la formation du républicanisme comme *idéologie organique*: une idéologie capable de subordonner les modes d'identification et d'appartenance à la communauté nationale, considérée comme une appartenance *non marquée* pour ceux qui y sont reconnus (et s'y reconnaissent), mais comme une appartenance *archi-marquée* à une « identité nationale » dont l'histoire des conflits intra-européens et de l'impérialisme a précipité la double supplémentation nationaliste et colonialiste. Qu'il y ait là le résultat d'un *synthèse historique* et non le vice congénital d'une « idée républicaine », rend cette synthèse rien moins que réversible: on ne cesse de constater au contraire la virulence que lui donnent ses métamorphoses post-coloniales, en surcodant la pluralité socioculturelle résultant de plusieurs générations de migration par un racisme « différencialiste » ou « culturel » dans lequel se déplacent et se reproduisent les hiérarchies coloniales. Nommément, la « fabrication du « problème musulman » » est ici le fait surdéterminant³, le grand condensateur par lequel des questions de moeurs sont immédiatement traduites en impératif législatif, des normes et usages sociaux en menace de la constitution et de la paix civile, une forme juridico-politique en un « modèle de civilisation ». Ce qui, tout en rendant le discours de la laïcité toujours plus équivoque sur chacun de ces plans, en fait l'attracteur en fonction duquel se réorganisent les normes du discours politique légitime, ou suivant les termes bourdieusiens proposés par Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed, l'instrument consensuel de compétition pour un capital politique dont la répartition semble de plus en plus exclusivement commandée par la façon de définir – avec inquiétude humaniste, avec garanties républicaines, avec « réalisme » imprécatoire, avec comminations racistes – le régime d'*exception* qu'appelle, au nom de la laïcité commune et de la défense de l'État de droit, ce « problème musulman »...

Géopolitique de l'*homo laicus*

Il est clair qu'en venant s'aligner ainsi sur le complexe national-colonial de la structure d'hégémonie républicaine, le discours de la laïcité devient un opérateur privilégié de ce que l'on a appelé ces dernières années un « métaracisme » et un « métanationalisme »⁴, prônant la nécessité d'inscrire dans les institutions et la législation des mesures xénophobes pour prévenir le nationalisme et le racisme d'« en bas », « sociologique » ou « populaire », et donnant un brevet anti-raciste au racisme institutionnel en normalisant des mesures d'exception comme des moyens de salut pour préserver l'égalité sous la loi républicaine. Mais dans une crise toujours plus patente du paradigme étatique-national, la polarisation du dis-

³ Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed, *Islamophobie. Comment les élites françaises construisent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte, 2013.

⁴ Voir Étienne Balibar, « Y a-t-il un « néo-racisme »? », dans Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988, ch. I; Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 79-106; Slavoj Žižek, *Le Sujet qui fâche* (1999), tr. fr. S. Kouvelakis, Paris, Flammarion, 2007, p. 488.

cours de la laïcité par la fabrique du « problème musulman » ne reformule pas seulement dans un nouveau langage la combinaison postcoloniale de nationalisme et de racisme différentialiste. Elle en opère une triple recharge, en fait une triple hyperbolisation, en la projetant sur une scène théologico-politique qui re-confère tour à tour à un État dont les institutions démocratiques sont exsangues la réaffirmation compensatoire d'une *fonction souveraine*, au nationalisme les significations imaginaires d'une *géopolitique*, au racisme culturaliste la refondation virtuelle d'une *anthropologie*.

Le premier de ces trois points concerne moins le « modèle français de la laïcité » comme tel que la façon dont il exacerbe ce que Balibar a appelé le « paradoxe libéral », ou la façon dont la distinction entre sphère privée et sphère publique qui structure l'application de la norme juridique peut elle-même requérir sa subordination à la fonction de souveraineté. Ce qui peut vouloir dire – et singulièrement en période de crise – la pure et simple *soumission* de l'une à l'autre, à travers la prise en charge directe par l'autorité étatique de la tâche de définir ce qui est public et ce qui est privé: par exemple en matière religieuse, « en prescrivant ce qui est « rituel religieux » et ce qui est « tradition culturelle », comme l'a fait la Commission Stasi nommée en 2003 pour proposer un règlement de la question du « voile islamique » porté par certaines jeunes filles, ce qui a débouché sur la loi réglementant les « signes religieux » à l'École (au détriment d'autres recommandations qu'elle avait formulées) »⁵. Ce que Balibar place sous le registre, au demeurant fréquent, d'une pratique autoritaire et discriminatoire du libéralisme, se produit quand « l'État, chargé en tant que puissance publique d'instituer la confrontation des opinions, intervient lui-même dans leur définition, retrouvant et étendant la notion classique du *ius circa sacra* des souverains, ou veut contrôler d'une main ce qu'il libère de l'autre [...]. Un autre combat se dessine donc ici, pour lequel on peut retourner en quelque sorte contre son usage initial l'expression de laïcité, ou mieux, l'appliquer réflexivement sur son instrument historique: il s'agit de laïciser les instances mêmes de laïcisation de la société (dont, en particulier, l'École). Ce combat se heurte aux tendances de l'État et du droit à sacrifier leur propre fonction, à dogmatiser le savoir, à reconstituer au bénéfice d'une fonction d'arbitrage et de garantie des libertés au principe de souveraineté qui ne serait pas immanente à l'activité des citoyens, mais exhaustivement représentée par l'État »⁶.

Seulement cette sacralisation s'avère d'autant plus intransigeante que les institutions de la souveraineté sont passablement discréditées. Le discours de la laïcité est alors d'autant plus absolutisé qu'on le charge de compenser, par la surenchère d'une énonciation à la fois invocatoire et comminatoire, la délégitimation des institutions de la souveraineté résultant du démantèlement des institutions de l'État social, l'érosion par la « gouvernance » néolibérale des leviers d'intervention dans la politique économique, et la raréfaction quand ce n'est la destruction des espaces de manifestation d'une citoyenneté active. C'est ce qu'il fait éminemment lorsqu'il s'organise dans la forme d'un chantage projetant les « principes » et les « valeurs » dont il se veut dépositaire sur une scène géopolitique, en exploitant l'ac-

5 Étienne Balibar, « Laïcité et universalité: le paradoxe libéral », *op. cit.*, p. 277 n. 1.

6 *Ibid.*, p. 276-277.

tualité du fondamentalisme théologico-politique sévissant du Moyen-Orient à l'Afrique de l'Ouest, en le détachant de toute considération refléchie sur les prémisses de sa formation, les luttes qui le nourrissent (y compris parfois contre des régimes autoritaires justement non islamistes) et les divisions qu'il suscite entre courants de l'islam et entre musulmans, enfin en recyclant le vieux fantasme d'un projet hégémonique de la « finance juive » dans le non moins vieux fantasme de l'Islam « société militaire »⁷. On aurait tort de réduire les délires sur « l'islamisation de l'Europe »⁸ et le complot de l'« Eurabie » à des élucubrations anomiques ; ils précipitent plutôt un court-circuit qui s'observe aussi ailleurs, connectant directement des guerres civiles ou para-étatiques auxquelles une idéologie théologique fournit une composante essentielle, aux dangers que représenterait une application libérale des principes de la laïcité et de liberté de croyance dans les sphères privée et publique.

La laïcité répressive, qui n'a strictement rien à dire sur la politique internationale, trouve alors le terrain privilégié de ses opérations sur le plan d'une géopolitique de la conscience, où viendraient sourdre les périls d'une guerre civile mondiale que ferait peser la religion musulmane sur les « démocraties occidentales ». Notre technologie politique de la conscience étant la pédagogie, elle-même héritière d'une longue tradition catéchétique et évangélisatrice, elle fait entrer significativement dans les journées de formation dispensées par les rectorats auprès des enseignants du secondaire le langage de la mobilisation générale, de la riposte militaire et de la guerre préventive, dont les élèves ou leur conscience – en première ligne ces « rejetons d'une autre civilisation », comme le disait sans s'encombrer d'euphémisme un intervenant lors d'une de ces journées organisées à Paris en février 2015 – sont à la limite moins les destinataires que les cibles. Quitte à rabattre les discussions essentielles sur les savoirs communs que l'école serait censée mettre en partage, sur le projet d'inculcation des « symboles républicains » (légion d'honneur incluse), c'est-à-dire d'une pure soumission au rituel vide de l'adhésion à l'ordre imaginaire de la « République ».

C'est qu'en symétrie à cette scène géopolitique, l'instrumentalisation xénophobe de la laïcité tire sa force du noeud théologico-séculier constitutif de notre concept même de « culture », dans sa double différenciation litigieuse avec le « politique » d'une part, avec le « religieux » d'autre part⁹, mais aussi comme héritière d'une tradition théologique à laquelle elle emprunte pour partie son langage pour se définir comme système de formation de la subjectivité (ou de l'âme) par une technologie des « représentations », des

⁷ Cela donne dans la bouche du fondateur de Riposte laïque Pierre Cassen : « L'islam est le fer de lance et outil de la mondialisation pour casser les solidarités sociales et la République laïque. C'est l'outil anti-social du capitalisme. Aujourd'hui, le danger essentiel c'est l'islam. C'est-à-dire un projet politico-religieux hégémonique qui ne peut s'accomplir que dans un esprit de conquête » (cité par Abel Mestre et Caroline Monnot, Blog « Droite(s) extrême(s) », mise en ligne 5 septembre 2010, URL : <http://droites-extremes.blog.lemonde.fr/2010/09/05/ce-quest-vraiment-riposte-laïque>).

⁸ Suivant l'intitulé donné aux « Assises internationales » organisées en décembre 2010 où se retrouvaient en un éclectique concert groupuscules ou partis d'extrême droite (Bloc Identitaire, English Defense League, Union Démocratique du Centre...), organisations se réclamant de la gauche (Riposte Laïque), mouvements de femmes contre les intégrismes (Résistance républicaine, Regards de femmes), cercles littéraires néofascistes (Parti de l'Innocence de Renaud Camus) (« Les « Assises internationales contre l'islamisation de l'Europe », un dîner de (néo)cons pour le Bloc Identitaire et Riposte Laïque », REFLEXes, 20 décembre 2012, URL : <http://reflexes.samizdat.net>).

⁹ Voir Étienne Balibar, *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Paris, Galilée, 2014.

« croyances », des adhésions axiologiques transmises par des récits et incorporées dans ces rituels séculiers qu'on appelle les mœurs ou les comportements¹⁰. Inutile de revenir ici sur les ambivalences souvent analysées du « processus de sécularisation », et retenons simplement le jeu singulier que prend le signifiant même de « culturel », précisément à l'interface du politique et du religieux, qu'il est censé maintenir à distance l'un de l'autre, mais à la condition de se dédoubler lui-même, ou de se plier dans un « doublet empirico-transcendantal » dont dépend notre anthropologie politique même. Schématiquement : « nous » aurions une culture capable d'objectiver cette dimension particulière des cultures qu'est la religion, et de l'objectiver y compris en son sein, mais précisément sous la forme de « la conscience » : notre praxis « culturelle » consiste à objectiver la subjectivité, ce qui s'appelle erreur, mystification, illusion. Les « autres » auraient une culture fonctionnant comme religion, ou une religion leur tenant lieu en dernière analyse de culture comme système de projection des erreurs, illusions et mystifications de « leur » conscience. Autrement dit, « nous » aurions une culture qui aurait produit une religion *et* une politique, et qui aurait produit sous le nom de culture l'espace de distinction entre les deux ; les « autres » auraient une culture qui est une religion, et ils seraient incapables d'accéder à une politique autre que la politisation immédiate de cette culture religieuse comme religion totale. En somme, nous avons empiriquement une religion, mais transcendamment une culture qui conditionne la religion et qui peut, partant, la critiquer et en déterminer intellectuellement et institutionnellement les limites. Eux ont empiriquement une culture religieuse, et transcendamment une religion culturelle qui ne peut fixer autrement ses limites que dans la forme dogmatique de l'interdit, et qui ne peut définir d'autre politique que son application oppressive et l'élimination des insoumis. La fétichisation de la lettre coranique qui l'adresse en miroir à sa mobilisation théologico-politique et guerrière, et à sa citation pour « preuve » d'un intrinsèque péril musulman, tire un rendement inépuisable du contraste logé dans ce doublet empirico-transcendantal de *l'homo laicus*.

Islamiser la France, en effet

La conjugaison d'un tel complexe étatique-géopolitique-anthropologique de la laïcité répressive a d'abord pour conséquence massive de rendre toujours plus improbable un espace *politique* de laïcisation qui se donnerait pour objectif, non pas de « neutraliser le religieux », mais de combattre les discours (qu'ils soient religieux ou séculiers, qu'ils invoquent religieusement l'incroyance de l'autre ou qu'ils invoquent séculièrement sa culture) voulant prédefinir les conditions d'accès à l'espace conflictuel des luttes de démocratisation. En vacuolisant un tel espace dans l'invocation d'une *valeur absolue*, la laïcité se redéfinit comme une anti-religion, donc comme une religion négative imposant une adhésion inconditionnée reconduisant une exclusion elle-même absolue d'une altérité inévitablement perçue

¹⁰ Cf. contrepoint Eduardo Viveiros de Castro, « Le marbre et le myrte : de l'inconstance de l'âme du sauvage », in A. Béquelin et A. Molini (dir.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d'ethnologie, p. 356-451.

comme menaçant d'altérer ses « valeurs ». Elle rend alors tendanciellement impossible la moindre appropriation de la laïcité comme un *moyen politique*, un *instrument* de la pratique politique se donnant pour objectif d'ouvrir l'accès le plus large à l'espace de revendications égalitaires et émancipatrices. C'est qu'une telle appropriation nécessiterait de pouvoir négocier les difficultés à faire (pour le dire dans la grammaire du libéralisme politique) que « les convictions et notamment les convictions religieuses constituent des forces constructives dans l'espace public » ; ou encore que, par des « politiques d'émancipation et de promotion sociale qui élargissent la « capacité politique » des citoyens, en procurant aux catégories dominées ou exclues l'accès à l'information et aux savoirs, les moyens de la liberté positive, celle de communiquer et de penser sur un pied d'égalité relative », les convictions religieuses puissent s'inscrire dans cet espace public, sans doute en s'y transformant ou en s'y « dénaturant », mais en devenant par là même « des agents « constitutionnels » de formation de l'opinion, des acteurs de « l'espace civique » capables d'y faire entrer « les masses qui [se] reconnaissent » dans ces convictions¹¹. Mais la laïcité répressive conduit précisément à une forclusion radicale de ces difficultés mêmes, qui ne pourrait être levée qu'à la condition d'envisager sérieusement l'intégration de la religion musulmane, non seulement dans l'espace *public* sous sa forme cultuelle légalement garantie, mais bien dans l'espace *politique* des luttes idéologiques, de leurs compromis, de leurs transformations à travers leur confrontation. Qu'une telle possibilité soulève à son tour des problèmes ne fait pas de doute ; pas plus qu'il n'y a à douter de ceux posés par les actions de plus en plus offensives d'organisations catholiques sur maints fronts touchant aux libertés individuelles, au droit à l'avortement et au rapport des femmes à leur corps, à la liberté sexuelle ou à l'institution du mariage et aux droits qu'elle conditionne. Mais ce sont alors précisément des problèmes à affronter par le combat idéologique et politique. Cela revient simplement à admettre que, à l'impasse de la laïcité répressive mettant la liberté de croyance sous contrôle d'un État généralisant l'état d'exception au nom de la défense de l'égalité républicaine, il n'y a pas d'autre issue que de tenir *à la fois* un surcroît de libéralisme *et* un surcroît de mobilisation sur des luttes démocratiques et émancipatrices.

Une telle formulation n'a pas seulement le défaut de la généralité ; elle comporte sous cette double hyperbolisation une tension interne qu'il faut aussi penser. Car elle n'est pas « utopique », même si l'élément de décision qu'elle implique dépend en dernier ressort d'un rapport de force idéologique ; et elle n'est pas « irréaliste », en tout cas beaucoup moins que l'impasse de la laïcité répressive, même si ce rapport de force paraît peu propice (pour dire le moins) à la mettre à l'ordre du jour. Sous son premier aspect, lutter contre la laïcité répressive conduirait en effet à donner à ce libéralisme radical (libéral au sens politique du terme, radical au sens non-républicain ou non-anticlérical du terme) la forme d'une révolution culturelle, rien de moins. Pour être clair : une *islamisation* de la « culture française », en effet. Une *islamisation européenne* très certainement ; en fait *des islamisations*, car constituer un espace de conflictualité idéologique dont les cultures de l'Islam ne seraient

11 Étienne Balibar, « Laïcité et universalité : le paradoxe libéral », *op. cit.*, p. 276-277, 279.

pas d'avance forcées ne conduirait pas à repérer à nouveau frais la question des limites de cet espace sans faire apparaître leur pluralité, et sans rendre leurs divergences elles-mêmes argumentables sur le plan idéologico-politique. Mais cela signifie indissociablement une révolutionnarisation des savoirs communs de l'Islam, que la conception dominante réduit à sa seule composante religieuse, écrasant aussi bien les divergences historiques, doctrinaires et politiques qui la traversent, que les multiples dimensions d'une civilisation complexe en elle-même comme par ses intrications pluriséculaires avec des cultures non islamiques (chrétiennes et non chrétiennes – comme il en existe, pour le rappeler en passant, *sur le territoire français*¹²). Ce serait donc tenir l'exigence formulée par exemple par Fethi Benslama de prendre en compte l'« Islam comme civilisation », qui « excède l'islam comme religion, bien que cette dernière en soit l'un des foyers princeps » ; et tenir non seulement sa « diversité culturelle irréductible au fait religieux en Islam, mais également l'idée d'une sécularisation de fait qui parcourt toute son histoire : les littératures, les philosophies, les arts, les architectures, les sciences et les techniques sont en excès ou en défaut par rapport au fait religieux. Davantage encore, tout en entretenant avec lui des liens complexes, ils ont souvent cherché à s'en éloigner et parfois à subvertir le sujet théologique¹³ ». Puisqu'à un moment ou un autre tous les débats sont amenés ici à passer par la question pédagogique, ce serait, dans l'ambigu « enseignement laïc des faits religieux » supposé savoir de façon univoque où commencent et finissent lesdits « faits religieux », redéfinir la place donnée aux ressources « culturelles » ou « civilisationnelles » que les religions établies offrent au travail de leur propre mutation idéologico-politique, voire de leur propre critique et « subversion » interne. Mais ce serait alors renoncer à les soumettre à la suffisance normative d'une « raison laïque » et d'un « esprit critique » sûr de lui-même, en interrogeant aussi bien la place dans cet enseignement, non seulement de la pluralité des langages, conceptions et pratiques de la laïcité, mais d'un « enseignement laïc des visions laïques des religions¹⁴ ». Le problème est plus généralement celui de construire dans les savoirs communs (l'appareil scolaire en est évidemment un site central, mais non le seul) leur capacité à restituer aux signifiants-maîtres des monothéismes leur *équivocité*, comme à restituer leurs investissements théologico-politiques dans l'histoire de leurs clivages et de leurs propres affrontements idéologiques. Une mesure pas trop mauvaise peut-être serait ici de savoir par exemple la place que l'« enseignement laïc des faits religieux » est prêt à accorder aux théologies de la libération...

¹² Le changement perspectif que permet le passage par le point de vue réunionnais, à la fois central et décentré, ou supposé témoigner d'un « problème » commun mais résultant d'une autre histoire que celle « normale » ou normative du territoire hexagonal, donnerait un angle de vue particulièrement efficace pour poser le problème général d'une complexification, ou d'une pluralisation des institutions et pratiques de la laïcité, ce qui supposerait d'être capable d'en accepter une certaine équivocité.

¹³ Fethi Benslama, *La Guerre des subjectivités en Islam*, Paris, Éditions Lignes, 2014, p. 191-192.

¹⁴ Qui n'omettrait pas, pour commencer, la production coloniale des représentations des « religions de l'autre » (et parmi elles, en bonne place, la religion musulmane), sa contribution à la production générique du discours « orientaliste » comme à des régimes d'énoncés spécifiques : par exemple dans le champ de la psychiatrie coloniale, des conjectures de Moreau de Tour en 1842 sur le « *raptus sanguin* » et autres effets physiologiques de la prière musulmane jusqu'aux théories d'Antoine Porot et de l'Ecole d'Alger recodant dans des schémas neuro-physiologiques les complexes de soumission et d'agressivité compulsive du « Nord-Africain ».

Une fois encore, il n'y aurait aucun sens à nier les problèmes considérables qui se poseraient : ils pourraient, en fait, *commencer à être posés*, précisément dans un espace de laïcisation comme espace de conflictualité idéologique où pourraient s'affronter, ce qui veut dire aussi s'entre-traduire, des langages religieux et politiques, les uns et les autres multiples autant que conflictuels entre eux. Cela ne revient pas non plus à prétendre que cette conflictualité, d'elle-même, ferait miraculeusement émerger sa propre norme ou sa propre limite interne ; seulement là où le pur vis-à-vis de la liberté de conscience et de l'État (ou d'un appareil scolaire tendant à devenir le relais direct de l'interpellation étatique des symboles de « la République ») échoue manifestement à construire cette norme, le problème serait bien plutôt de réfléchir à la façon d'inscrire, y compris dans les enceintes scolaires, des espaces (pour parler le langage républicain) d'*associations* capables de décaler le vis-à-vis d'une « laïcité » confondue avec une répression anti-musulmane, et d'une religiosité formelle ou informelle investie potentiellement comme marque de contre-identification et d'appartenance alternative à l'institution. Une autre mesure, inséparable de la première, serait par exemple de savoir ce que représente aujourd'hui le syndicalisme lycéen : qu'en est-il au collège, quelle place y occupent les collectifs d'élèves, féministes, anti-racistes, d'information ou de solidarité avec les jeunesse d'autres pays, ou encore écologistes, ou tout autre chose ? On ne se demandera pas si cela concerne bien la question de la laïcité, tant le problème est moins celui d'en agiter les symboles ou d'en inculquer les valeurs, que de réinscrire son signifiant dans des langages et des aspirations égalitaires capables de mobiliser des subjectivités hors des ralliements identitaires, qu'ils soient éstatico-institutionnels ou sociologico-culturels.