

La France, « libérée pour la liberté » ?

Le titre de cette contribution, même s'il se veut un peu provocateur, a surtout pour objectif de questionner le parcours et la direction que prend la République française. Alors que la communauté scientifique atteste le passage de la modernité au paradigme de l'ultramodernité[1], on constate conjointement une évolution significative des mentalités relatives à la liberté individuelle. Dans son livre consacré aux libertés publiques, Wachsmann[2] dénonce par exemple l'extension de l'interdiction des signes religieux dans la sphère publique et notamment l'interdiction de la burqa dans l'espace public, la contestation de la part de certains hommes politiques du droit à l'expression des responsables religieux hostiles à l'ouverture du mariage aux personnes de même sexe, le refus de la circoncision rituelle en tant qu'atteinte à l'intégrité de la personne, le dénigrement de l'abattage rituel au nom de la protection des animaux, le lancement de campagnes hostiles à la mise à disposition de viande « halal » dans les cantines scolaires... Nous pourrions ajouter à cette liste non exhaustive la polémique autour de la distribution de prospectus de l'aumônerie catholique dans des collèges publics parisiens, pour motif de laïcité. Mais simultanément, la jurisprudence évolue de manière frappante sur les questions relatives à l'orientation et à l'identité sexuelles qui mettent en jeu le respect de la liberté personnelle[3]. Elle s'ouvre également aux questions sensibles relatives à la dignité de la personne humaine, à la procréation médicalement assistée, à la gestation pour autrui, à l'accompagnement de la fin de la vie, ou à la bioéthique. Considérant ces vents apparemment contraires, il semble utile de saisir quelles sont les logiques à l'œuvre, telle légitimant, telle restreignant la liberté de conscience et d'expression individuelle. Mais commençons par une brève caractérisation des concepts en jeu.

I. Caractérisation de la liberté de conscience et d'expression

Généralités

Le droit au respect de la liberté de conscience et de sa pratique individuelle et collective signifie que tout individu doit pouvoir faire le choix de sa religion ou ne pas en choisir une. Or, les lois de la République reconnaissent que, pour exister, la liberté religieuse doit être assortie d'un corollaire nécessaire : la liberté de manifester sa conviction religieuse. D'après ce principe, chacun est libre de ses opinions et peut donc les exprimer librement. A ce principe s'ajoute la liberté de communication qui comprend (au sens de l'article 11 de la Déclaration de 1789) le fait de parler, d'écrire et d'imprimer librement. Ces libertés d'opinion, d'expression et de communication sont explicitement reconnues par le Conseil constitutionnel comme conditions de la démocratie, garantissant le pluralisme des courants d'idées et d'opinions. Aussi la Cour européenne affirme que la liberté de manifester sa religion « comporte en principe le droit d'essayer de convaincre son prochain, par exemple au moyen d'un « enseignement », sans quoi du reste « la liberté de changer de religion ou de conviction », consacrée par l'article 9[4], risquerait de demeurer lettre morte »[5] : qu'il soit prodigué au sein d'une Église ou à l'extérieur, un enseignement peut donc être librement donné en vue de gagner des tiers.

Les libertés du for intérieur, spécificités

Apparaissant comme un synonyme ou comme l'une des composantes des « libertés de l'esprit » ou « libertés de la pensée », la liberté de conscience est fréquemment associée (parfois confondue) avec la liberté d'opinion, la liberté de croyance ou la liberté religieuse. Tirant sa source du « bloc de constitutionnalité » qui renferme les droits fondamentaux garantis en France, la liberté de conscience se distingue par l'absence d'extériorisation et ne concerne de ce fait que le for intérieur de l'individu. Aussi ne devient-elle tangible qu'à travers l'extériorisation de la conscience ou sa matérialisation en actes.

Dans ce sens, il ne serait pas illogique d'affirmer que la liberté de conscience à proprement parler n'a pas besoin d'être protégée. Dans la mesure où elle relève du for intérieur, nul ne pourrait la bafouer ni la

contraindre. Comme l'entend Pontier, « Chacun peut penser ce qu'il veut en son for intérieur : du moment qu'il ne l'exprime pas, il ne gêne personne, et personne ne sait ce qu'il pense »^[6]. Cela dit, il est dans les faits très délicat de dissocier liberté de conscience et d'expression, tant elles renvoient l'une à l'autre par un lien de causalité réciproque.

Comme un point de départ de la philosophie des droits de l'homme et de la liberté individuelle, la proclamation de la liberté de conscience apparaît pour la première fois dans l'édit de Nantes : l'article 14 affirme à cet égard que les protestants, « ceux de la religion prétendue réformée », ne peuvent être « astreints à faire chose pour le regard de leur religion contre leur conscience ». Par la suite, l'article 1 de la loi de séparation des Eglises et de l'État du 9 décembre 1905 affirmera que « la République assure la liberté de conscience ». La liberté de conscience se trouve donc historiquement associée au domaine de la croyance et de la foi.

Mais le droit fait également mention des opinions : l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen affirme que « Nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ». Ainsi, la Déclaration, en faisant mention des opinions « même religieuses », les intègre au bloc sémantique « opinion ». Ce faisant, aucune forme d'opinion n'est exclue, toutes sont mises à égalité ; la conviction religieuse est convertie et relativisée en « opinion », « c'est-à-dire une adhésion libre et volontaire qui peut ne pas être »^[7] ; et la liberté de pensée du citoyen est affranchie de la question de son appartenance religieuse. La religion devient plus une question « d'opinion » que d'appartenance : la liberté du for intérieur ne se focalise plus sur la liberté religieuse. Ce faisant, la DDHC garantit non seulement la liberté de religion « négative » telle l'athéisme, l'agnosticisme ou l'indifférence, mais également et plus largement l'ensemble des opinions.

Pour autant, liberté d'opinion et de croyance ne semble pas totalement se recouvrir, ni l'opinion englober la croyance dans le droit français : par exemple, le préambule de la Constitution de 1946 prescrit l'égalité de traitement quelles que soient les origines, les opinions ou les croyances de l'individu. De même, l'article 1 de la Constitution de 1958 rappelle que la République respecte « toutes les croyances », sans mention des opinions. Dans le même esprit, c'est la liberté de pensée qu'invoque la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales (article 9), mais elle s'oblige à préciser : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ».

Considérant la multiplication des vocables faisant allusion au for intérieur dans les textes mentionnés, deux constats s'imposent : tout d'abord, une attention spéciale est accordée à la protection de la liberté du for intérieur. Les législateurs se montrent particulièrement soucieux d'intégrer la totalité de ses formes (opinion, idée, pensée, croyance, conviction, conscience...). Simultanément, et bien que soit érigé l'égal respect des « libertés de l'esprit », les emplois subtils et distincts des vocables « opinions, même religieuses » et « toutes les croyances » suggère qu'une certaine tension s'impose en arrière-fond. Il s'agit en effet de rappeler que l'œuvre de laïcisation introduite par le libéralisme philosophique et politique des Lumières porte en elle l'idée de la séparation des pouvoirs temporels et spirituels, politiques et religieux. Et cette dernière, tout comme les mots et les connotations qui leur sont attachées, renvoie à des frontières, à des champs d'application, à des rapports de force. Nous y reviendrons.

En attendant, la solennité et la pluralité des déclarations relatives aux libertés du for intérieur (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, Déclaration universelle des droits de l'homme, textes du bloc de constitutionnalité français) feraient presque oublier que les libertés du for intérieur peuvent faire l'objet de restrictions. Si en effet toutes les formes adoptées par le for intérieur (opinion, conviction, pensée, conscience...) ont droit à un égal respect et à une égale protection, ce n'est pas le cas de leur contenu. La logique libérale impose, pour son propre fonctionnement et sa pérennité, que la liberté du for intérieur soit conditionnée par son « fond », quitte à faire l'objet d'une restriction, voire d'une répression.

Par exemple, Breillat^[8] rappelle que la liberté d'opinion n'a aucun caractère absolu. Autrement dit, toute opinion n'est pas nécessairement admissible. Selon le cas, elle pourra même être fortement réprimée (article 30 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, article 17 de la Convention européenne des droits de l'homme). En un certain sens, il n'est pas impossible de penser à une certaine survivance du délit d'opinion. Ce délit instituait en effet l'incrimination d'opinions considérées comme répréhensibles. L'expression de ces opinions, sans qu'elles soient pour autant accompagnées d'actes ou d'agissements jugés répréhensibles par

la loi, suffisait pour donner lieu à la logique répressive. Par exemple : suite à l'assassinat du Président de la République Sadi Carnot, les lois du 12 décembre 1893 et du 28 juillet 1894 incriminent directement les opinions anarchistes[9]. Aujourd'hui, le délit d'opinion reste en l'expression très polémique, mais annonce que toute opinion n'est pas exprimable : ainsi les propos racistes, antisémites, négationnistes, discriminatoires à caractère sexiste ou homophobe constituent un délit sanctionné par la loi.

Dans les faits, traiter isolément la liberté du for intérieur et la liberté d'expression s'avère donc délicat. Car, qu'elle soit admissible ou non, l'opinion ou la conviction intime d'un individu peuvent être rendues publiques sans son consentement ni même sa participation. Certaines circonstances peuvent de même inciter voire exiger d'un individu qu'il les extériorise – par motif de conscience par exemple. Tel peut être le cas des personnels de santé confrontés à la pratique d'une interruption de grossesse ; tel était également le cas des « jeunes gens soumis à l'obligation du service national », mais que l'usage personnel des armes contraignait. Dans les deux cas cités, c'est en effet le motif de conscience qui conduit à l'extériorisation de l'opinion, et non une volonté prosélyte ou une revendication ostentatoire. D'ailleurs, ces deux cas de figure ont conduit le droit à statuer en faveur de la reconnaissance d'une objection de conscience. Toutefois, en dehors de ces deux cas, le droit à l'objection de conscience (qui permet d'échapper à l'accomplissement d'actes contraires aux convictions intimes[10]) n'est que très peu reconnu dans le droit.

Ce qui pourrait ainsi constituer une garantie élevée de protection de la liberté de la conscience (et plus largement du for intérieur) n'est ni consacré dans les textes constitutionnels ni dans la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Dès lors, il est possible de s'interroger sur la primauté accordée à la liberté de conscience en régime juridique libéral et de questionner le caractère non négociable de la liberté du for intérieur. A quoi le libéralisme philosophique et politique accorde-t-il alors la primauté ? Que considère-t-il comme non négociable ?

La liberté d'expression, spécificités

De même que l'expression apparaît comme le prolongement de la conscience, les libertés d'expression et de communication servent à l'extériorisation et à la manifestation des libertés du for intérieur. Selon Magnon[11], l'expression a une dimension individuelle : elle suppose en premier lieu l'existence d'un individu qui exprime quelque chose. Au contraire, la communication évoque davantage une dimension sociale et collective, appelant à la transmission d'un message d'un émetteur vers un récepteur. La première renvoie à la liberté d'émettre, tandis que la seconde renvoie aux libertés de diffuser et de recevoir (englobant les moyens de diffusion et de réception du message). A partir de ces caractérisations, Magnon établit que « La liberté de communication apparaît comme l'instrument permettant d'assurer l'effectivité de la liberté d'expression »[12]. Aussi est-il difficile d'affirmer l'une sans l'autre.

De la liberté d'expression, la Cour européenne des droits de l'homme affirme qu'elle « constitue l'un des fondements essentiels (de la société démocratique), l'une des conditions primordiales de son progrès et de l'épanouissement de chacun » (7 déc. 1976, GACEDH, n°7). Quant à la liberté de communication, le Conseil constitutionnel estime qu'il s'agit d'une « liberté fondamentale d'autant plus précieuse que son exercice est l'une des garanties essentielles du respect des autres droits et libertés » (10-11 oct. 1984, GDCC, n°34 – voir également 29 juill. 1994). Face à tant d'ardeur, l'on aurait pu s'attendre à ce qu'aucune restriction ne lui soit opposée. Mais l'article 11 de la DDHC est porteur d'un discours plus mitigé, bien que les substantifs honorifiques n'y manquent pas non plus : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'Homme : tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté, dans les cas déterminés par la Loi. ». Et de fait, les libertés d'expression et de communication font l'objet de restrictions, par égard aux objectifs de valeur constitutionnelle : sauvegarde de l'ordre public, respect de la liberté d'autrui, préservation du caractère pluraliste des courants d'expression sociaux culturels. Dans ce cadre, et bien que la démocratie postule la liberté totale d'expression des opinions politiques, elle ne peut en fait être réalisée qu'à la condition que soit intériorisée et promue la solution démocratique comme moyen de résolution des conflits.

A présent, intéressons-nous de plus près aux raisons justifiant une restriction de la liberté du for intérieur et de son expression. Tout d'abord, il s'agit de saisir que la restriction d'une liberté est le résultat d'une mise en balance de droits « concurrents » qui s'affrontent dans l'espace social. On considère par exemple que la

liberté d'expression peut entrer en concurrence avec le principe de non discrimination, ou l'intérêt commun avec les intérêts particuliers, ou encore les droits de l'ouvrier s'opposer à ceux du patron. Suite à quoi un équilibre « raisonnable » entre les droits doit être effectuée, travaillant à ce que les droits des uns ne soient pas annihilés par les autres. Mais au final, au moment de trancher, il s'agit bien de subordonner un droit à un autre droit, un intérêt à un autre intérêt, une liberté à une autre liberté. La restriction d'une liberté renseigne donc simultanément sur la primauté accordée à un autre intérêt qui s'élève au-dessus d'elle. Il importe de mettre en évidence, et éventuellement d'interroger, ces intérêts supérieurs justifiant que des libertés doivent être restreintes, au point que ce ne soit pas négociable.

II. Légitimité-légitimation des restrictions de la liberté de conscience et d'expression

Une certaine pratique de l'État

Peut-être s'en étonnera-t-on, mais l'État représente tout à la fois une menace et une garantie de protection des libertés. Il a certes un rôle protecteur, mais l'État est également le débiteur d'un régime de droit conditionnant la liberté accordée aux individus. Comme le souligne Prélot, « dans la tradition libérale, les libertés publiques apparaissent comme devant être tout à la fois garanties par l'État et brandies contre lui, afin de l'empêcher d'agir contre les individus »^[13]. Il n'est en effet peut-être pas inutile de rappeler qu'historiquement la Déclaration des droits de l'homme apparaît pour faire contrepoids au pouvoir. Elle est revendiquée contre l'État : la « sûreté » est par exemple proclamée contre l'arbitraire du système judiciaire en place (lettres de cachet), la liberté d'écrire et d'imprimer fait écho à la pratique de la censure. L'optique libérale des révolutionnaires était bien d'étouffer l'arbitraire de l'absolutisme. Aussi l'impératif politique de l'autolimitation du pouvoir de l'État s'impose. Comme l'énoncera Locke^[14], il s'agit de défendre l'idée d'un peuple libre sous un gouvernement limité. La conception libérale classique se focalise donc sur la défense des libertés individuelles et des droits politiques.

L'année 1848 marque cependant un tournant capital dans l'histoire des droits de l'homme : avec la reconnaissance des droits économiques et sociaux comme « droits-créances » (postulant que la société a une dette vis-à-vis de ses membres), ce sont également les rapports entre l'individu et l'État qui s'en trouvent modifiés. Car pour être mis en œuvre, les droits-créances supposent précisément une intervention active de l'État (obligation pour l'État de mobiliser des moyens matériels et de mettre en place des services publics pour garantir ces nouveaux droits). Le fait de s'attacher à « libérer les hommes des aléas de l'existence – la maladie, le chômage... » a pour incidence la création de nouveaux services publics, donc la croissance de l'appareil étatique, la multiplication des réglementations, donc des contraintes supplémentaires. (...) La prise en charge collective d'une série de choix restreint d'autant le champ de l'autonomie individuelle. »^[15].

Ainsi, s'il est vrai que les guerres de religion ont pu conforter l'autorité de l'État « rassembleur au-dessus des partis et des particularismes »^[16], c'est la conception de l'État-providence qui entérine et accompagne l'extension considérable des domaines d'intervention du pouvoir politique. En 1973, Ellul^[17] faisait déjà le constat suivant : autrefois bornées à des fonctions traditionnelles (armée, diplomatie, police, finances...), les activités étatiques s'étendent aujourd'hui à l'instruction (école et temps périscolaires), la vie économique, les œuvres sociales, les arts et la culture, les sciences, la jeunesse, l'organisation du territoire... bref, à la (presque) totalité des activités d'une société. Penser que les Églises et le religieux échappent, sous couvert de séparation des Églises et de l'État, à l'intervention de la puissance publique est d'ailleurs illusoire. Liogier, directeur de l'Observatoire du religieux et professeur de sciences politiques, l'expose sans détour : alors que chacun est persuadé que, dans l'État laïc, le religieux et le politique sont séparés en toute neutralité, un « regard sociologique ne peut manquer, ne serait-ce qu'au premier coup d'œil, de réaliser [...] que c'est même le contraire. La laïcité est sociologiquement un système d'intervention en matière religieuse »^[18]. C'est ainsi que, tout en refusant officiellement de reconnaître les cultes, l'État français a progressivement établi des régimes juridiques implicites de reconnaissance et privilégié par ses actions publiques certains cultes plutôt que d'autres. Sans même invoquer un régime de catho-laïcité^[19], il suffit de s'attarder sur les

critères de catégorisation des associations culturelles qui comprennent les éléments d'un statut de « religion reconnue »^[20] (éventuellement propre à distinguer les « bonnes religions ») pour le constater. Ces derniers conduisant à la légitimation d'un « label d'Etat », on reviendrait finalement à une forme de reconnaissance concordataire^[21], donc à un régime implicite de cultes reconnus^[22].

Alors, lorsqu'il est affirmé que la logique libérale impose à la fois une abstention et une intervention de l'État^[23] en vue de garantir et de protéger la liberté d'expression^[24], comment ne pas songer à un mode de légitimation idéologique d'un État dont la logique est bien plus interventionniste qu'abstentionniste ?

A ne pas se méprendre : cette mise en perspective critique ne prétend pas que l'État ne doit pas intervenir, ni ne critique les intérêts particuliers de cette « neutralité intervenante » de l'État. Par contre, il est certainement raisonnable d'être attentif à cette extension silencieuse de l'appareil et du pouvoir étatique. Non qu'il y ait forcément une volonté délibérée de conquête du pouvoir, mais parce que les moyens techniques actuels incitent l'appareil étatique à en user et à en jouir, en vue de l'accomplissement de son rôle de garant des droits de l'homme. Car à l'évidence, la croissance des moyens techniques rend le pouvoir efficient (sous le régime autoritaire et dictatorial de Louis XIV et par absence de moyens, Marseille est restée une République indépendante pendant un an et demi ; et Paris comptait 170 agents de police). Or, n'est-ce pas une tentation de la logique totalitaire que de tendre à intervenir dans tous les aspects de la vie sociale sans exception^[25] ? Et c'est aussi dans cette logique que les libertés de l'esprit se trouvent largement restreintes.

Ces quelques propos se risquent peut-être à l'exagération, et il ne serait pas étonnant que cette lecture incite à la contestation sinon au scepticisme. Pourtant, l'idée n'est peut-être pas si inconcevable. Pour l'appuyer, on ne pourra faire l'économie d'analyser l'arrière-fond idéologique qui nourrit la République française. Cette analyse permettra à la fois de saisir en quel sens l'État français apparaît comme une instance autorégulatrice de la société civile et de ses libertés, mais à la fois de relativiser largement son pouvoir, comprenant qu'il est lui-même emporté par la force d'autres courants profonds.

Une certaine pratique de la laïcité

Quoi qu'on ne puisse les assimiler l'une à l'autre, la construction de la laïcité et de la citoyenneté françaises entretiennent des liens étroits. C'est pourquoi nous les aborderons ensemble. Une juste compréhension de la laïcité est en particulier essentielle, puisqu'elle touche précisément à la liberté de conscience et d'expression. La laïcité est en effet un « mode d'organisation politique visant la protection de la liberté de conscience et l'égalité entre les citoyens »^[26].

Quant à la citoyenneté française, pourquoi l'associer à la question de la liberté ? Car elle est étroitement liée aux Lumières qui se veulent un mouvement d'émancipation : sur le plan scientifique et philosophique, émancipation de la foi et de la croyance par la raison ; sur le plan politique et économique, émancipation de la noblesse et du clergé. Ce n'est pas sans raison que Kant définit les Lumières comme « la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable »^[27].

En France notamment, soucieux de s'émanciper de l'influence de l'Église catholique, l'État moderne s'imposait en instaurant un type républicain de citoyenneté. Mais face aux prétentions englobantes de l'Église catholique, la France révolutionnaire se nourrit simultanément d'une « spiritualité républicaine », calque autant que réaction à la « spiritualité catholique ». L'esprit révolutionnaire des Lumières porte donc non seulement un projet de transformation radicale de l'homme mais aussi la forme d'une religion civile. Or, cette dernière intime au citoyen de reléguer ses appartenances communautaires dans le privé pour participer à la constitution du « corps citoyen ». « La République française, sous la Révolution, a voulu que l'appartenance nationale se traduise par un lien politique entre le citoyen et l'État qui ne soit plus médiatisé par des appartenances à une catégorie sociale, un groupe ou une Église. La construction de la citoyenneté reléguait les appartenances communautaires dans le privé. »^[28] Le repli des particularités, notamment de toute expression de l'appartenance religieuse, dans la sphère intime devient donc le signe de l'adhésion au projet d'émancipation républicain et garantie de l'unité nationale. Aussi comprend-on qu'une conception universaliste fonde la Déclaration des droits de l'homme.

Quant à la laïcité originelle, gonflée de cette spiritualité républicaine, elle installait l'État dans une position de

surplomb par rapport à la société civile[29]. Tout en dissociant la citoyenneté de l'appartenance religieuse, la sphère publique se faisait seule source d'unité du lien social et donc de la citoyenneté française. Il s'agit donc d'entendre que la mémoire de la laïcité française porte en elle cette conception idéologique de la citoyenneté. Pour autant, le principe de laïcité ne se confond pas avec elle. La laïcité n'est d'ailleurs pas non plus une exception française, ni un mode d'organisation franco-français. La laïcité française n'a enfin aucune prérogative particulière qui la désignerait comme standard de la laïcité[30].

Le principe de laïcité, quelles que soient les modulations de sa mise en œuvre, est défini comme un aménagement du politique où la liberté de conscience et d'expression se trouvent garanties, dans certaines limites, par un État qui ne privilégie aucune confession et aucune conception de la vie bonne[31]. Ainsi distinct de l'idéologie républicaine qu'a véhiculée la Révolution française, l'État laïque se caractérise par son auto-limitation et par le fait qu'il n'impose aucune orientation particulière de la « vie bonne ». Il doit être agnostique sur la question des finalités de l'existence humaine[32]. Comme l'évoque Willaime, un « détour par le vocabulaire anglo-saxon et sa nette distinction entre « *secularity* » et « *secularism* », le « *secular State* » et le « *secularist State* » est utile. Alors que la « sécularité » de l'État et des pouvoirs publics est une composante essentielle des sociétés libérales, le « sécularisme » est une position idéologique cherchant à promouvoir un ordre séculier au nom des valeurs qui lui sont propres. Or la laïcité, ce n'est pas l'État séculariste, c'est l'État séculier (*secular State*), soit, dans les sociétés démocratiques, un État neutre et impartial par rapport aux religions et convictions de ses ressortissants, autrement dit, un État qui, en tant qu'État, ne professe ni une religion particulière, ni une quelconque philosophie athée de la vie »[33].

A partir de là, Willaime identifie trois éléments qui caractérisent le principe de laïcité : la liberté de conscience, de pensée et de religion (qui inclut de pouvoir changer et pratiquer ou non la religion de son choix, dans les seules limites du respect des lois, de la démocratie et des droits de l'homme) ; l'égalité de droits et de devoirs de tous, sous-entendu la non-discrimination par l'État et les pouvoirs publics des personnes en fonction de leurs appartenances religieuses ou philosophiques ; l'autonomie respective de l'État et des religions, qui signifie aussi bien la liberté de l'État par rapport aux religions que la liberté des religions par rapport à l'État (encore une fois : dans le respect des lois et des droits de l'homme en démocratie). Baubérot et Milot[34] formalisent quant à eux les principes fondamentaux de la laïcité de la manière suivante : alors que l'égalité de traitement entre religions et la liberté de conscience ont valeur de finalités pour la laïcité, ce sont la séparation entre les religions et l'État et la neutralité étatique qui figurent comme les moyens et les garanties de leur déploiement.

Or, qu'observe-t-on en France ? Maclure et Taylor[35] n'hésitent pas à évoquer un fétichisme des moyens tel que les deux modes opératoires « séparation entre les religions et l'État et neutralité étatique » finissent par prévaloir sur ses finalités « respect égal et liberté de conscience ». Mais en plus de cette focalisation sur les modes opératoires de la laïcité, ils dénoncent le fait qu'en France, on attribue au régime de laïcité deux missions conjointes dictées par la logique républicaine : celle de réaliser l'émancipation des individus, et l'intégration civique. Conséquence : dans sa mise en œuvre française, la laïcité se caractérise par la relégation de la pratique religieuse dans la sphère privée, et – en vue d'une identité civique partagée et du bien commun – par l'effacement ou la neutralisation des marqueurs identitaires qui différencient (religion, ethnicité). La pratique française de la laïcité aboutit ainsi à un encadrement plus strict de la liberté. Pourtant, ces pratiques (de même que leur postulat) ne sont pas nécessaires. Favorables à une conception plus libérale et pluraliste de la laïcité, Taylor et Maclure défendent au contraire une laïcité qui a « pour fonction première la protection de l'égalité morale des citoyens et de la liberté de conscience et de religion, tout en contribuant subsidiairement à l'intégration civique »[36].

Quoique la pratique de la laïcité française ne coïncide pas totalement avec la logique républicaine, quelques exemples permettront d'illustrer en quoi elle peut différer d'un type de laïcité libéral-pluraliste et restreindre sérieusement les libertés de conscience et d'expression. Tout d'abord, ce postulat que l'intégration civique et la cohésion sociale exigent le refoulement de la différence, a peu à peu conduit la République française à considérer l'école publique comme un sanctuaire républicain, où le port de signes religieux devait être prohibé. Ainsi, la loi de 2004, soucieuse de veiller à ce que l'espace scolaire reste pour les jeunes filles musulmanes « un lieu de liberté et d'émancipation » (d'après le rapport de la commission Stasi) interdit de porter des signes ou tenues manifestant ostensiblement son appartenance à une religion (voile islamique, kippa, croix de taille manifestement excessive ; le port de signes religieux discrets par les élèves restant admis). De la même manière, s'il est bien vrai que la neutralité de l'État implique pour ses agents qu'ils ne

favorisent aucune religion, le modèle laïque républicain y voit une justification de l'interdiction du port de signes religieux visibles. Autrement dit, du seul fait de leur caractère religieux, le port de signes religieux de la part d'agents du service public fait d'emblée l'objet d'une suspicion voire d'une intolérance, bien qu'il ne constitue pas en soi un acte de prosélytisme.

Dans ces deux cas, la laïcité libérale-pluraliste priorise au contraire la recherche d'accommodements servant l'équité et la liberté de conscience des individus. Ainsi, dans le modèle laïque libéral-pluraliste, la neutralité de l'État évoque l'impartialité des agents dans l'exercice de leurs fonctions (ce qui signifie qu'ils sont tenus de ne favoriser aucune religion) mais sans leur interdire le port d'un signe religieux visible. Sans se formaliser de la présence du religieux dans l'espace public, la laïcité libérale-pluraliste se préoccupe avant tout de s'adapter à la diversité morale et spirituelle ambiante. Car : « Si le passé de l'Occident explique la fixation sur la religion que l'on remarque encore aujourd'hui dans les débats publics, l'état des sociétés contemporaines exige que nous dépassions cette fixation et que nous pensions à l'aménagement juste de la diversité morale qui les caractérise maintenant »[37].

L'exigence de neutralité de l'espace public questionne également quant à l'usage des catégories privé-public et quant à la source de légitimité des restrictions de la liberté d'expression religieuse. Balibar[38] n'hésite pas à critiquer les éléments d'arbitraire que recouvre l'idéal juridique fondé sur la distinction entre sphère privée et publique. Toujours évolutives (alors qu'on tend à les faire passer pour « naturelles »), ces catégories recouvrent des espaces très différents selon le sens qu'on leur donne. Si « public » renvoie à ce qui concerne la société dans son ensemble (« l'intérêt public », par opposition à l'intérêt des citoyens privés), le fait de « sortir la religion de l'espace public » impliquera la neutralité des institutions publiques, au sens où elles ne devront s'identifier ou privilégier aucune religion particulière. Si par contre « public » a trait à ce qui est accessible (ouvert au public par opposition à ce qui est d'accès limité), alors « sortir la religion de l'espace public » impliquera de soustraire les espaces publics à toute référence religieuse.

Or, sous prétexte d'un lien politique direct entre le citoyen et l'État laïque, et qu'en démocratie représentative l'intérêt public représente l'intérêt commun, la conception républicaine de la laïcité et de la citoyenneté tend à absorber l'ensemble de la sphère publique (second sens). L'ambiguïté du sens accordé à cette expression rend possible de basculer d'une acception à l'autre, selon l'intérêt « public ». En l'absence d'une définition juridique claire, il est dès lors facile d'instrumentaliser cette ambiguïté et de tolérer des glissements de sens – à peine forcés. A valeur d'exemple, la volonté d'étendre le devoir de réserve et de neutralité aux salariés d'une association remplissant une mission d'intérêt général[39] – sous motif de protéger la liberté de conscience des enfants accueillis (cas de la crèche Baby Loup) – interpelle. La gravité de l'atteinte à la liberté de conscience et d'expression des salariés non fonctionnaires apparaît en effet comme relativisée.

Autre remarque : la conception républicaine de la laïcité s'inspire d'une représentation assez uniforme de la foi, où les croyances pourraient être disjointes de la pratique et des rituels religieux (à laquelle renvoient l'usage des catégories « pratiquant-non pratiquant »). Or, cette tentative de « normalisation » ne prend pas en compte le fait que les religions entretiennent un rapport très différent à la sécularisation : le modèle du phénomène religieux « acceptable » prend l'expression de sa forme sécularisée. Comme si le mouvement de laïcisation impliquait nécessairement l'expression d'une sécularisation. Pourtant, le lien n'est pas nécessaire : sans aucunement souhaiter la sécularisation, Roger Williams, pasteur et fondateur du Rhode Island, a fondé le premier État où n'existait aucune Église établie. En effet, « Williams n'agit nullement en vue d'une société sécularisée, mais il pense que la liberté religieuse permettra ultimement à chacun de se poser authentiquement la question de la vérité du christianisme tel qu'il la comprend et de réaliser une société véritablement chrétienne (sans coercition d'aucune sorte) »[40]. L'effet produit est laïcisateur sans être pour autant sécularisateur.

Par extension, il s'agit de se garder de supposer que l'expression d'une religion non sécularisée porte *nécessairement* atteinte à la laïcité et à la liberté de conscience d'autrui. On regrettera le refus quasi-obsessionnel français du compromis et de l'analyse au cas par cas. L'excellence de la peinture française a pourtant su sublimer, en plus du noir et du blanc, un panel de teintes nuancées ! Comme si l'universalisme égalitariste et individualiste de la révolution française portait le fruit d'un certain uniformisme de masse.

De là, considérant l'entrelacement du privé et du public (dans les hôpitaux, prisons, armée, maisons de soins

palliatifs...), il peut être utile d'insister sur la primauté et souveraineté de ce « vaste espace entre l'État et la vie privée, que l'on appelle souvent la société civile, dans lequel une foule de mouvements sociaux et d'associations alimentent le débat sur des questions d'intérêt public »[41]. Simultanément, rappelons que la laïcité a comme finalités l'égal respect des conceptions de la vie et la protection de la liberté de conscience. Selon la conception de l'individualisme libéral, les « lois ont pour seule fonction d'organiser la coexistence entre la liberté des uns et celle des autres, non de fixer des fins communes ni de décider ce qui est bien »[42]. L'engagement véritable de l'État laïc est par conséquent un engagement en faveur de l'autonomie morale.

Une question s'impose donc, toujours aussi pressante : quelle conception de l'émancipation la République française véhicule-t-elle actuellement ? Même portée par une certaine spiritualité républicaine, la laïcité française originelle semblait davantage combattre pour la liberté de conscience que contre le communautarisme ou les prétentions absolutistes de la spiritualité catholique. En témoigne la logique d'accommodements laïques et de ménagement qu'ont privilégié la 3^{ème} République ainsi que les pères de la loi 1905[43]. Sans compromettre le mouvement de laïcisation du pays ni la paix sociale, cette logique a su offrir un espace de vie à la pluralité religieuse et à l'autonomie morale. Il n'est pas certain que leurs successeurs aient retenu de l'Histoire. C'est pourtant un classique qu'enseigne la fable « Le chêne et le roseau » de Jean de la Fontaine : tandis que le vent déchaîné déracine le chêne inflexible, c'est le roseau qui plie et ne rompt pas.

Tentons à présent d'élargir le prisme de cette réflexion critique en nous intéressant de plus près à la logique du libéralisme démocratique.

Une certaine pratique de la démocratie

Assez paradoxalement, le fonctionnement d'une démocratie libérale peut constituer une source sérieuse de restriction de la liberté de conscience et d'expression. Tentons de justifier cette affirmation.

Deux critères distinguent les régimes autoritaires, totalitaires et démocratiques : la source du pouvoir et le degré de consensus imposé aux gouvernés[44].

Dans les régimes autoritaires, le pouvoir est monopolisé et la liberté d'expression (notamment la liberté de parole) contrôlée.

Dans les régimes totalitaires, la toute puissance d'une voie unique et centralisatrice fait disparaître toute forme de résistance. Chacun est tenu (et l'on y veillera) d'adhérer activement à cette idéologie unique.

Quant aux régimes démocratiques, ils reposent sur la souveraineté populaire et garantissent la liberté d'opinion et d'expression (dont la liberté d'exprimer son désaccord avec le pouvoir en place). Dans sa forme courante, la démocratie est représentative, c'est-à-dire que le peuple accorde à une assemblée restreinte le droit de le représenter. En disposant d'un « mandat représentatif », les élus sont censés incarner la volonté générale et agir pour le bien commun. Ils gardent toutefois une certaine indépendance vis-à-vis des électeurs, n'étant pas tenus de suivre la volonté du peuple. Quant aux gouvernés, ils disposent d'une liberté d'expression telle qu'ils peuvent exprimer leur désaccord avec les décisions politiques des gouvernants. Aussi dit-on de la démocratie qu'elle repose sur l'institutionnalisation du dissensus. Mais la démocratie n'est pas toujours un gage de liberté car, reposant sur le principe de la majorité, cette dernière peut s'avérer totalitaire et ôter toute légitimité à l'opposition de la minorité. Comme l'avance Lochak, le gouvernement du peuple peut prendre les traits d'une tyrannie de la majorité : « car le consensus n'est pas une garantie infallible contre les erreurs et les égarements ; et les démocraties ne sont pas immunisées contre les dérives autoritaires ni contre les violations des droits de l'homme commises avec l'assentiment de la majorité silencieuse »[45]. C'est pourquoi démocratie ne rime pas nécessairement avec libéralisme.

Suffirait-il alors d'associer la démocratie et le libéralisme pour garantir la protection de la liberté individuelle ? Rien n'est moins certain. La mémoire collective de la démocratie veut qu'elle soit la gardienne et la garante des libertés individuelles. Et il est vrai que le libéralisme émerge en réponse à l'absolutisme monarchique, conduisant à reconnaître la souveraineté du peuple et l'État de droit qui sont au fondement de la démocratie. Pour autant, une trop rapide caractérisation de la démocratie libérale ferait presque oublier que si, par le passé, elle portait les germes de dérives idéologiques, elle en porte aujourd'hui les fruits. Les quelques

éléments suivants illustreront la manière dont l'idéologie libérale démocratique dessert l'exercice de la liberté de conscience et d'expression qu'elle instituait pourtant.

Nous évoquons la présence de germes liberticides : en effet, tout comme la pérennité d'une société de tolérance implique « le droit de ne pas tolérer l'intolérant »[\[46\]](#), la pérennité d'une société libérale démocratique appelle à lutter contre les discours qui nieraient ses valeurs fondatrices. Le paradoxe de la démocratie tient donc en ce qu'elle exige de la nation d'avoir intériorisé les valeurs qui la sous-tendent et d'y adhérer d'une seule voix. Ainsi protéger les valeurs de la démocratie libérale conduit forcément à légitimer des restrictions de la liberté de conscience et d'expression. La logique libérale implique tout de même de faire taire quelqu'un : celui-là même qui s'oppose à la logique libérale et que l'on qualifiera d'« ennemi de la liberté »[\[47\]](#). Tel aurait souhaité s'auto-légitimer et neutraliser toute forme de résistance n'aurait pas mieux fait.

Il n'est alors peut-être pas si curieux que l'épanouissement de la logique libérale démocratique produise également quelques fruits amers.

Avec raison, Gauchet[\[48\]](#) oppose à une lecture optimiste du libéralisme (qui voudrait que la garantie des droits et libertés individuelles suffise à ordonner une société) une lecture plus tragique de l'histoire : l'individualisme étant une composante importante de la tradition libérale, comment garantir que les individus souverains « produits » par la démocratie libérale soient à même de servir la politique démocratique ? Non seulement la « consécration de l'individu ne débouche pas ipso facto sur la constitution d'un individu apte au gouvernement de la collectivité par elle-même »[\[49\]](#), mais il n'est pas sûr non plus que la satisfaction optimale des libertés incite le citoyen à se consacrer à sa liberté de partager le pouvoir politique. Au contraire, fascinés par les dorures piquées du moi, repliés sur leur bonheur privé, absorbés dans la jouissance de leur indépendance privée, les citoyens embrassent sans y songer le risque de se soumettre à un nouveau despotisme, propre... aux peuples démocratiques.

Tocqueville[\[50\]](#) dans sa critique virulente de l'individualisme dénonçait sa perversité et son antinomie avec la pratique démocratique : « Je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs (...). Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres (...). Il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul. Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire qui se charge seul (...) de veiller sur leur sort. ». Ainsi, loin de la célèbre formule d'Abraham Lincoln qui proclame que la démocratie est le « gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple », l'individualisme tend à faire échec à une pratique saine du libéralisme démocratique. Ensemble, ils portent des fruits qui gâtent les dents des enfants qui en ont abusé : désengagement des citoyens, manque de consistance politique de la société dans laquelle s'est épanoui le libéralisme démocratique, changement de signification du concept de liberté (la liberté du citoyen cédant la place à celle de l'individu), constitution d'individus souverains pour lesquels l'intérêt particulier n'est plus subordonné au bien commun... La démocratie ne fonctionne en effet que si le peuple en tant qu'ensemble est souverain, et non pas si la somme de ces mêmes individus se partagent la souveraineté. Ainsi, comme l'enseigne Platon dans « La République » : « l'excès de liberté doit aboutir à un excès de servitude, et dans l'individu et dans l'État ». Comme si, de manière assez perverse, la logique du libéralisme démocratique tuait dans l'œuf ses propres rejetons.

C'est également ce que Beauvois[\[51\]](#) démontre expérimentalement : dans un système démocratique animé par l'idéologie libérale, il n'est plus nécessaire d'user des contraintes et pressions caractéristiques du pouvoir autoritaire pour qu'un agent représentant l'autorité obtienne de l'individu qu'il agisse conformément à ce qu'il souhaite. La servitude obtenue est parfaitement volontaire.

Par quel moyen cela est-il possible ? Selon Beauvois, c'est en exhibant la liberté individuelle et en affirmant qu'elle fait partie de leur nature et de leur personne que le mode de pouvoir libéral peut produire un comportement de soumission volontaire. La force du pouvoir libéral tient en l'internalisation et en la valorisation de la liberté individuelle comme composante incontournable de la nature psychologique humaine, et cadre de son épanouissement. Par ce biais ce sont l'esprit d'initiative, l'autonomie, le sens des responsabilités, le goût du défi... autant de critères de performances servant « l'utilité sociale » et économique que le pouvoir libéral valorise, et qui en fait servent sa mainmise sur la totalité du système. Or, cette mainmise est d'autant plus forte que le mode d'exercice libéral du pouvoir propose un retour sur investissement avantageux à ceux qui s'y projettent (soumettent) : la satisfaction de leur besoin

d'accomplissement (épanouissement individuel, autonomie, culture de la différence).

Pourtant, cette attribution de liberté individuelle issue du chef libéral, loin d'inciter les individus à agir selon leurs opinions et aspirations, sert plutôt à mieux assumer les actes de soumission qu'ils ne peuvent refuser. Qui en effet s'opposerait à satisfaire sa nature psychologique profonde, ses besoins d'accomplissement personnels et la pratique démocratique de partage des décisions et des contrôles ? Ce faisant, l'idéologie libérale polarise le regard sur la personnalité intime des individus et amène à considérer qu'elle est la source de leur comportement et qu'ils maîtrisent donc leur destinée. Une illusion de contrôle du cours des événements qui les touchent s'y associe inévitablement, supposant, comme le veut l'idéologie libérale, qu'ils sont libres d'agir et de penser selon leur nature authentiquement individuelle. Comme si cette liberté « déclarée » leur permettait enfin d'accéder à une connaissance libre et tendanciellement universelle. Pourtant, la connaissance que l'on a des objets de l'environnement est parfaitement conditionnée par les rapports sociaux, notamment par le rapport domination/soumission.

Aussi Beauvois met-il en évidence l'existence d'un rapport de domination/soumission typique de la dimension idéologique libérale. Ce rapport repose sur :

- L'existence d'un mode particulier d'induction des comportements par les agents qui exercent le pouvoir et qui se proposent de créer les conditions optimales permettant à chacun de réaliser son excellence,
- L'existence d'un mode particulier d'évaluation de ces comportements par ces mêmes agents, évaluation qui permet d'établir des différences de valeur entre chacun selon que leurs conduites (la signification psychologique qu'on leur attribue en fait) se rapprochent ou non des idéaux psychologiques caractéristiques du prototype libéral.

Beauvois dénonce donc fondamentalement le climat de schizophrénie sociopolitique français qui nous apprend à répéter avec prétention « que nous avons accédé avec la démocratie aux conditions de liberté qui nous permettent de réaliser notre être psychologique moulé dans l'universalité de notre raison libérée et de nos valeurs » et qui « nous empêche de voir les vices cachés de notre démocratie »[52]. En dépit du « french blues » fait de morosité, de désenchantement et d'anxiété, le registre des « grandes valeurs » fait paradoxalement terriblement mousser l'image collective des français. Pourtant, ces grandes valeurs, cette formule démocratique en vigueur, sont pour le moins frelatées selon lui : « 1. on se gave du mot « liberté », mais en ayant tranquillement renoncé à parler du pouvoir social et en acceptant ainsi des petits chefs (...) des hiérarchies (...) des pointeuses (...), quand nos prisons sont surpeuplées (...). 2. on chante les droits de l'Homme en soufflant dans les pipeaux, mais en laissant non seulement au loin l'Afrique crever du sida et de tuberculose pour raison marchande, mais encore, chez nous (...) devant les caméras urbaines qui espionnent le peuple en liberté surveillée (...). 3. on louange l'individualité et son ineffable épaisseur, mais où les personnes (...) n'ont jamais été autant transparentes et autant contrôlées dans leurs pensées et leurs déplacements (...). 4. on se réjouit de nos « élections libres », mais où quelques 30-40% des gens peuvent imposer à tous (...) la doctrine qui satisfait leur intérêt particulier ou, plutôt, leur besoin de positionnement social »[53].

De ce point de vue, il n'est plus aussi invraisemblable de suggérer l'entrée de la société française dans une ère qualifiée de « post-démocratique », voire de « totalitarisme tranquille »[54]. Ainsi, conclut Beauvois, faisant tout pour croire que nous sommes ce que nous ne sommes certainement pas (libres, moins enchaînés que les autres, plus éclairés), le danger le plus inquiétant pour la démocratie française n'est pas le Front National, mais le syndrome d'apathie.

Face à cette critique sans complaisance, certains opposeront le fait que les démocraties libérales se sont entourées de remparts solides, notamment grâce à de nombreux garde-fous juridiques. Les choses ne sont pas aussi évidentes... Car, alors que le contrôle de constitutionnalité des lois pourrait être considéré comme un rempart efficace contre les débordements, un autre spectre apparaît : celui du « gouvernement des juges ». Les décisions prises par le juge constitutionnel peuvent en effet ne pas appuyer la volonté générale exprimée par les représentants élus. Elles sont en outre entourées d'un certain arbitraire, dans la mesure où les normes de référence d'après lesquelles trancher demeurent floues. Enfin, Lochak[55] constate le pouvoir normatif étendu du juge, puisqu'il lui est accordé une marge d'appréciation importante dans l'interprétation des textes de référence. Ainsi, qu'il soit affirmé que « la loi est l'expression de la volonté générale dans le

respect de la constitution » ne prémunit pas le juge d'une hiérarchisation des « grandes valeurs » inscrites dans ces textes, ni n'empêche une certaine tension entre les principes démocratiques et les principes de l'État de droit. Cette tension peut être féconde, mais peut aussi déboucher sur une interprétation particulière des normes de référence, notamment de la laïcité et de ses finalités.

Par exemple, dans le contexte actuel français, un changement important ne peut pas passer inaperçu : plutôt que la liberté, c'est la sécurité qui figure comme enjeu politique prioritaire. Le problème n'est pas que le Conseil constitutionnel ait érigé le maintien de l'ordre en objectif à valeur constitutionnelle, mais qu'on assiste à une inversion des rapports entre liberté et sécurité : « la sécurité est désormais présentée comme « la première des libertés ». Dans ce contexte, l'équilibre entre les exigences de la liberté et celles de la sécurité penche de plus en plus vers les secondes, comme en témoignent à la fois la multiplication des dispositions restreignant les libertés adoptées au nom de la sécurité (...), et la réticence manifeste du Conseil constitutionnel à y déceler une disproportion manifeste au détriment de la liberté »[56]. Y détectant le syndrome de la forteresse assiégée qui pousse les États du Nord à se protéger contre les « dangers du Sud » (flux migratoires, épidémies, intégrismes musulman, terrorisme), ce sont proprement les armes employées pour s'en prémunir qui minent de l'intérieur l'État de droit et l'ordre juridique libéral selon Lochak[57].

Considérant ces éléments, c'est bien une logique de restriction des libertés dangereusement extensive qui apparaît, car elle fait finalement prévaloir l'ordre et la sécurité sur la défense et la protection de la liberté de conscience et d'expression[58]. Les remparts censés protéger la démocratie ne sont donc peut-être pas si solides...

L'ensemble de ces apports et de ces éclairages conduisent à une question : quid de la liberté ?

On savait déjà que la force libératrice de la modernité s'épuisait à mesure qu'elle triomphait[59]. L'ultramodernité, qui représente son accomplissement (et non son échec)[60], nous apprend qu'elle finit par étouffer ce qu'elle a auparavant libéré. Tel un effet pervers, il semble que l'idéologie libérale et démocratique accomplie dans l'ultramodernité finit par restreindre l'autonomie morale des citoyens.

III. Pour une pratique citoyenne incarnée

Dénoncer et relativiser le « tout » politique

Tel que nous l'avons dépeint, le tableau est loin d'être édénique. En interrogeant l'arrière-fond idéologique qui motive et conditionne la multiplication des restrictions des libertés de conscience et d'expression en République française, nous sommes parvenus à une analyse critique sévère du système et de ses dérèglements. Pour autant, s'agit-il d'exhiber de manière vindicative une banderole qui arborerait la devise « Tous pourris ! » ? S'agit-il de nier les apports respectifs de la Déclaration des droits de l'homme, de la démocratie, de la laïcité ou du libéralisme politique ? Ce n'est pas la posture que nous préconisons. Il ne s'agit pas non plus de remettre en question l'idée ou la légitimité de l'autorité étatique, ni de défendre le caractère absolu de la liberté individuelle ou sa primauté sur le bien commun. Au contraire.

Mais il s'agit de pouvoir dénoncer, avec réalisme et indignation, les faux-semblants d'une liberté qui – à défaut d'être un acquis historique – a souvent été instrumentalisée pour mieux asservir. Il s'agit de pouvoir dénoncer la perversité d'un système qui, tellement soucieux de s'émanciper de ses tuteurs historiques, se trouve à la merci du « totalitarisme tranquille » de l'idéologie libérale.

Simultanément, il s'agit de dénoncer le « tout » politique, cette tendance à l'absolutisation du politique qui tend à suggérer que « tout » est conditionné par l'action (ou l'inertie) politique. Ce mouvement d'absolutisation du politique est particulièrement décrit par Ellul : « plus l'individu est politisé, plus il voit et pense les problèmes comme politiques, plus il accorde d'importance à l'action politique, plus il la considère comme la seule voie possible, et de ce fait tend à donner à cette voie un maximum de puissance et d'efficacité »[61]. Nous ne le suivons pas lorsqu'il insinue que la question politique fondamentale que se

pose l'individu politisé est « Qui contrôle l'Etat ? Est-ce mon parti ? ». Par contre, nous adhérons à son idée que dénoncer l'absolutisation du politique implique de révéler la mécanique d'occultation qu'elle engendre. La politisation d'un problème réel présente en effet le risque d'introduire une distance avec sa réalité, avec sa profondeur et son aspect humain. Illustrons ce propos : Himmler était pleinement acquis à l'idée de « régler » la question juive par la voie politique. Pour autant, le fait d'assister à la fusillade de dizaines de juifs l'a à un tel point atteint qu'il s'est évanoui. Comme l'analyse Ellul, la question était redevenue brutalement humaine[62].

Dans ce cadre, dénoncer l'absolutisation du politique n'a de sens qu'en le dégonflant de quelques prétentions et en relativisant simultanément sa portée. Soumettre le politique à l'épreuve de la « démythisation » et de la « démythification » ne semble pas une tâche citoyenne accessoire. A partir de là, il n'est pas déraisonnable de penser que les premiers actes par lesquels (ré)investir sa qualité de citoyen « ici-bas et maintenant » seraient d'abord de cesser de croire au « tout politique » ; ensuite de refuser de cautionner telle croyance selon laquelle l'Etat et plus largement la voie politique peuvent réaliser le bien, la justice, la vérité, la liberté, la sécurité, la croissance, le bonheur... ; et enfin de fuir la déresponsabilisation qui l'accompagne si facilement. Il s'agit ce faisant de privilégier une posture responsable, réaliste et humble, ancrée dans les réalités humaines, et se plaisant à viser des objectifs à taille humaine.

Investir sa citoyenneté « ici-bas et maintenant », au cœur du champ politique

Le fait d'investir sa citoyenneté au cœur du champ politique et de relativiser le politique pourrait paraître antagoniste. Mais relativiser le politique n'est pas désertier le champ politique, ni se désintéresser de la politique. Dans la perspective protestante, c'est au « magistrat » que revient la responsabilité de veiller au bien du peuple et la gestion du monde. L'Eglise chrétienne porte quant à elle la responsabilité de la prédication et le souci des âmes. Cette séparation entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel implique ainsi un double renoncement (renoncement de l'Etat au pouvoir spirituel et renoncement des autorités religieuses au pouvoir temporel), ce qui introduit une tension structurelle entre l'Etat et les religions[63]. Mais cette séparation des offices du « magistrat » (pouvoir politique) et de l'Eglise n'implique en rien de recentrer la vie chrétienne sur la vie privée, de la mettre en apnée, ni même de la cantonner aux questions d'ordre privé [64]. L'Eglise porte également la responsabilité devant Dieu du monde et des hommes au milieu desquels elle vit.

Partant de là, s'agit-il de chercher au sein de l'Ecriture une doctrine politique chrétienne susceptible de soutenir un parti politique chrétien qui aurait lui-même pour objet une cause politique chrétienne à défendre et à faire triompher ? Considérant qu'aussi bien la monarchie que l'aristocratie, la démocratie, le capitalisme, le socialisme, la révolution, le conservatisme... se sont réclamés du christianisme, comment ne pas se montrer critique ? Tous ces exemples donnent plutôt à penser que l'Ecriture ne propose pas de politique chrétienne, car ce n'est tout simplement pas sa visée. Simultanément, ces exemples illustrent le danger d'une instrumentalisation politique du christianisme et de textes de l'Ecriture à visée de légitimation d'un parti d'une cause, d'un programme politique.

Mais alors, hormis la fonction de relativisation des institutions politiques que l'Ecriture semble accorder à l'Eglise chrétienne, quel engagement politique envisager ? S'il n'existe aucune politique chrétienne, ne serait-il pas judicieux de se dépolitiser ? L'idée serait recevable, si le fait d'être apolitique ne constituait pas déjà en soi un choix politique (tout comme l'agnosticisme n'implique pas moins un acte de croyance théologique sur l'être des choses). En réalité, ce que ces considérations tendent à révéler, c'est que rien ne rend obligatoire le fait de « couvrir d'un manteau chrétien » le choix de son parti politique. Il ne serait donc pas anormal – mais l'inverse le serait – que les chrétiens s'engagent dans des partis politiques très différents. Et au fond, cette réalité serait même plutôt encourageante et porteuse d'espérance. Il est vrai qu'au premier abord l'idée peut sembler troublante : cette absence d'uniformité de l'engagement politique des chrétiens n'est-elle pas au contraire le signe d'une dégénérescence de l'Eglise ? L'indice d'un manque d'unité doctrinale ? Cette réaction significative pose une question capitale : celle de l'essence du christianisme. Si en effet l'essence du christianisme consiste en la défense d'une doctrine, la grande variété des partis politiques dans lesquels des chrétiens se trouvent engagés apparaîtrait comme un symptôme de déclin du christianisme. Mais si l'essence du christianisme est l'incarnation de la personne du Christ, dit plus simplement sa présence au milieu des hommes, alors l'Eglise témoin du Christ ne remplirait sa vocation qu'en tant qu'elle est présence aux côtés des autres. Qu'il s'agisse des riches, des pauvres, des partis

politiques x, y ou z.

Dès lors, la diversité des partis politiques dans lesquels des chrétiens s'engagent ne peut être pointée comme un « mal », mais comme un élément « normal » inhérent à sa vocation d'être l'Eglise. D'ailleurs, et peut-être de manière choquante, affirmer que la présence aux côtés des autres prime sur la défense d'une doctrine, c'est relativiser[65] le choix du parti ou de la cause politique ralliée. Aussi la spécificité de la présence chrétienne dans le champ politique tient au fait que le service et la rencontre de l'autre sont au cœur de sa motivation, plus que la volonté de faire triompher telle ou telle option théorique[66]. Cette spécificité de la présence chrétienne est donc aussi un appel à espérer, sans dramatisation ni propagande injurieuse, sachant se ré-intéresser et pleinement investir sa citoyenneté terrestre, ici et maintenant. L'investir, cependant, sans entrée en puissance. L'investir, au contraire, en empruntant la petite porte du pouvoir social – celui qui est à portée de chacun.

Réinvestir son pouvoir social

Si le fait de réinvestir son pouvoir social ne coïncide pas avec le fait de faire « triompher la vérité » grâce à l'action politique, qu'entendre par là ? Certaines réflexions préliminaires ne seront pas inutiles, car parler de pouvoir social, c'est parler du pouvoir que l'on exerce sur l'autre. C'est donc aborder sans naïveté le rapport spontané qui se crée dans l'interaction humaine. En effet, alors qu'il semble communément admis que l'interaction est une simple mise en relation menant soit à l'affrontement soit à la coopération entre des agents de force égale, une perspective critique permet de s'apercevoir que « l'inter-action » (dont l'action constitue le fondement) repose sur un rapport de dissymétrie. Comme le souligne Ricoeur[67], l'interaction se joue entre un agent qui exerce un pouvoir sur l'autre, et un patient qui est la victime potentielle de l'action du premier. L'un fait, un autre le subit. Nous ne sommes pas loin de Kant qui considérait que l'exploitation était inscrite dans la structure de l'interaction humaine. L'action en tant que pouvoir exercé sur l'autre introduit en effet d'emblée une situation asymétrique où la violence menace de pénétrer.

Or, précisément, la puissance de l'Evangile, la vérité de Jésus-Christ, s'atteste dans le choix de la non puissance[68]. Un choix qui ne s'effraie ni ne porte atteinte à l'autonomie morale de l'autre. Un choix qui s'incarne humblement dans le service de l'autre et dans la rencontre avec l'autre. Un choix qui dans l'action ne traite pas l'autre comme un moyen, mais comme une fin en soi. A partir de là, il importe de veiller à ce que son propre exercice du pouvoir social soit affranchi de l'injonction de régner. Dans l'éthique radicale du christianisme, réinvestir son pouvoir social prendra de ce fait la forme d'une présence à l'autre marquée par l'amour : toujours véritable, parfois sacrificiel. Amour qui saura renoncer à ses intérêts particuliers lorsqu'ils peuvent affecter l'intérêt commun. Amour qui saura discerner quand abandonner le droit de recourir à ses prérogatives légitimes. Amour qui saura se donner, même au méchant. Amour qui pardonnera et redonnera à l'autre sa capacité d'agir, soutenue par cette parole libératrice : « tu vaux mieux que tes actes »[69].

Alors, ne prétendant pas être plus que nous sommes ou avoir plus que nous n'avons, le fait d'être frères en humanité ne sera pas seulement une abstraction de plus.

[1] J.-P. Willaime, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006/4, 755-783.

[2] P. Wachsmann, *Libertés publiques*, Dalloz, Paris, 2013.

[3] D. Lochak, *Les droits de l'homme*, La Découverte, Paris, 2009.

[4] Article 9, *Convention européenne des droits de l'homme*.

[5] Cour Européenne des Droits de l'Homme, 25 mai 1993, *Kokkinakis c/ Grèce*, paragraphe 31.

[6] J.-M. Pontier, « Liberté d'opinion, liberté de croyance et de religion, laïcité », in T.-S. Renoux, ed., *Protection des libertés et droits fondamentaux*, La documentation française, Paris 2007, 112.

[7] P.-H. Prélôt, *Droit des libertés fondamentales*, Hachette, Paris, 2007, 230.

- [8] D. Breillat, *Les libertés de l'esprit*, Editions Montchrétien, Paris, 1996.
- [9] J.-M. Pontier, *ibid.*
- [10] P.-H. Prélôt, *ibid.*
- [11] X. Magnon, « La liberté d'expression », in T.-S. Renoux, ed., *Protection des libertés et droits fondamentaux*, La documentation française, Paris 2007, 120-127.
- [12] *Ibid*, 120.
- [13] P.-H. Prélôt, *ibid*, 18.
- [14] J.-C. Eslin, *Dieu et le pouvoir*, Seuil, Paris, 1999.
- [15] D. Lochak, *ibid*, 42.
- [16] O. Christin, *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Seuil, Paris, 1997, 208. Cité par J. Baubérot et M. Milot, *Laïcités sans frontières*, Seuil, Paris, 2011, 25.
- [17] J. Ellul, « L'État et la liberté », in P. Troude-Chastenet, *La politique*, L'Esprit du temps, Le Bouscat, 2008, 145-160.
- [18] R. Liogier, *Une laïcité « légitime ». La France et ses religions d'État*, Entrelacs, Paris, 2006, 14.
- [19] J.-P. Willaime, 1993.
- [20] Voir P. Rolland, « Le droit devant le nouveau fait social : les sectes », in F. Messner, P.-H. Prélôt et J.-M. Woehrling (dir.), *Traité de droit français des religions*, Litec, Paris, 2003, 179-194. J.-P. Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Fayard, Paris, 2004. R. Liogier, « La distinction sociocognitive et normative entre bonne et mauvaise religion en contexte européen : le cas de l'islam et du bouddhisme », in M. Milot, P. Portier et J.-P. Willaime (dir.), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2010, 99-122.
- [21] J.-H. Kaltenbac et M. Tribalat, *La République et l'Islam. Entre crainte et aveuglement*, Gallimard, Paris, 2002.
- [22] J.-P. Willaime, *ibid*, 2010. R. Liogier, *ibid*, 2010.
- [23] « dès lors que sont en cause d'autres droits et libertés constitutionnels dignes de protection ».
- [24] X. Magnon, *ibid*, 127.
- [25] D. Breillat, *ibid.*
- [26] J. Baubérot et M. Milot, *Laïcités sans frontières*, Editions du Seuil, Paris, 2011, 7.
- [27] E. Kant, *Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?*, 1784, Flammarion, Paris, 1991.
- [28] J. Baubérot et M. Milot, *ibid*, 12.
- [29] P. Portier, « De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité », in J.-R. Armogathe et J.-P. Willaime, *Les Mutations contemporaines du religieux*, Brepols, Paris-Turnhout, 2003, 1-24.
- [30] J. Baubérot et M. Milot, *ibid.*
- [31] M. Milot, *La laïcité*, Novalis, Montréal, 2008.
- G. Haarscher, *La laïcité*, PUF, Paris, 2004.
- [32] J. Maclure et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte, Paris, 2010.
- [33] J.-P. Willaime, « L'expression des religions, une chance pour les démocraties », *Revue Projet*, 23 sept. 2014.

- [34] *Ibid.*
- [35] *Ibid.*
- [36] *Ibid.*, 44.
- [37] *Ibid.*, 133.
- [38] E. Balibar, *La proposition de l'égaliberté, Essais politiques 1989-2009*, PUF, Paris, 2012.
- [39] Donc, une mission de service « public » au second sens.
- [40] J. Baubérot et M. Milot, *ibid.*, 35.
- [41] J. Maclure et C. Taylor, *ibid.*, 54.
- [42] D. Lochak, *Les droits de l'homme*, 36.
- [43] P. Cabanel, *Entre religions et laïcité. La voie française : XIXe-XXIe siècle*, Privat, Toulouse, 2007.
- [44] J.-Y. Dormagen et D. Mouchard, *Introduction à la sociologie politique*, De Boeck Université, Bruxelles, 2007.
- [45] D. Lochak, *ibid.*, 79.
- [46] K. Popper, *The Open Society And Its Enemies*, Princeton University Press, volume 1, 1971, 264.
- [47] X. Magnon, *ibid.*
- [48] M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, 2002.
- [49] M. Gauchet, *ibid.*, 385.
- [50] A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 1835-1840.
- [51] J.-L. Beauvois, *Traité de la servitude libérale. Une analyse de la soumission*, Dunod, Paris, 1994.
- [52] J.-L. Beauvois, *Les illusions libérales, individualisme et pouvoir social. Petit traité des grandes illusions*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 2005, 11.
- [53] *Ibid.*, 27-28.
- [54] *Ibid.*, 58.
- [55] D. Lochak, *ibid.*
- [56] *Ibid.*, 104.
- [57] Par le biais des mécanismes d'exceptions juridiques.
- [58] Il est à cet égard intéressant de noter que la loi du 15 mars 2004 encadrant le port de signes religieux à l'école publique avait trouvé pour justification la défense de l'ordre public.
- [59] A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992, 111.
- [60] J.-P. Willaime, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006/4, 755-783.
- [61] J. Ellul, *L'illusion politique*, Editions de la Table Ronde, Paris, 2011, 266.
- [62] *Ibid.*
- [63] J.-P. Willaime, « L'expression des religions, une chance pour la démocratie », *Revue Projet*, 23 sept. 2014.
- [64] J. Ellul, « Thèses sur foi chrétienne et politique », in P. Troude-Chastenot (dir.), *La politique*, L'Esprit du Temps, Le Bouscat, 2008, 189-199.

[65] Nous n'encourageons pas pour autant à la négligence dans le choix d'un parti politique.

[66] J. Ellul, *ibid.*

[67] P. Ricoeur, « Ethique et morale », in *Anthologie*, Editions du Seuil, Paris, 2007, 311-320.

[68] J. Ellul, *ibid.*

[69] P. Ricoeur, « La hauteur du pardon », in *Anthologie*, Editions du Seuil, Paris, 2007, 354.
