

Laïcités ?

par Jacques MICHEL*

La *laïcité* est à l'ordre du jour, de même que la *République*. Dans nos sociétés dites complexes où les différences positives veulent être, dit-on, entendues et reconnues ces notions, spécialement en France, sont convoquées pour des usages très souvent contradictoires. Pour les uns il s'agit finalement de trouver les règles qui permettraient une coexistence pacifique des opinions et des convictions, spécialement religieuses. La paix sociale est visée et l'on ne saurait s'en plaindre. A une réserve cependant, c'est que la notion de paix n'est pas une idée aussi claire qu'on le souhaiterait. La paix est-elle l'absence de guerre, ainsi que le signifiait Hobbes ou bien s'agit-il d'une idée supérieure plus normative que descriptive ainsi que l'entendait Spinoza. C'est ce second projet que d'autres préfèrent envisager en accordant à la laïcité une valeur dynamique qui ne s'épuiserait pas dans une stricte fonctionnalité de gestion sociale des opinions.

La pluralité des références et des puissances religieuses dans cadre d'un dépassement des entités nationales en Europe, de même que la tendance des causes, des combats et des conflits politiques à se justifier par une sacralisation de type religieux redonnent à l'idée laïque une actualité problématique. En France, les appels à une « modernisation » de la loi de 1905 se font fréquents sinon nombreux, il conviendrait selon certains de repenser les conditions de la paix entre l'Etat et les églises et le temps serait venu d'admettre et de reconnaître que les convictions religieuses ne sont pas des opinions comme les autres, qu'elles méritent un meilleur statut que celui qui leur est aménagé. En bref, le centenaire de la loi française de séparation des églises et de l'Etat devrait être pour les uns l'occasion d'un réajustement du droit à l'actualité sociale tandis que pour d'autres il serait celle d'affirmer que cette législation constitue encore et toujours davantage le socle juste permettant au politique de développer ses valeurs républicaines propres.

La loi française de séparation des églises et de l'Etat de 1905 s'est préparée dans les disputes scolaires et sur la question de l'enseignement de la morale¹. La conviction et le projet républicains étaient alors que l'instruction des choses de la nature pouvait permettre l'acquisition d'une habilité à penser objectivement et rationnellement, et que cette compétence obtenue par les futurs citoyens actifs ne pouvait manquer d'avoir une portée morale décisive quant à la vie publique et démocratique. Si l'Etat se devait de devenir l'organisateur central d'un système d'éducation ce devait être pour que la communauté politique se hisse à un niveau supérieur et dépasse l'actualité de l'état social. Un rapport circulaire devait s'installer entre les citoyens d'aujourd'hui et ceux de demain à partir de la

* GREPH – Institut d'Etudes Politiques de Lyon

¹ Cf. le livre très riche de Liliane Maury : *L'enseignement de la morale*, Paris, PUF, 1999.

conviction que l'instruction publique était le fondement d'une éducation civique. L'esprit de 1905 n'était pas celui d'une simple négation des métaphysiques spécialement religieuses mais celui de l'affirmation autrement complexe d'un idéal politique de juridicité – un Etat de droit – qui serait entièrement et exclusivement enté sur la Cité des hommes. L'indifférence de l'Etat vis-à-vis des morales particulières devait marquer sa différence spécifique, précisément sa qualité politique et juridique².

C'est sur ces bases et sur ces principes, finalement redevables à la Révolution, que la législation française a pu constituer un modèle de pensée démocratique de l'Etat républicain, même si par ailleurs il est possible de considérer également que les principes énoncés n'ont pas trouvé les conditions politiques et historiques adéquates à leur développement et sont aujourd'hui bien contrariés³. On peut se demander en effet si cette loi centenaire n'est pas aujourd'hui évoquée ou invoquée davantage comme une sorte de règlement (toujours comme tel réajustable) qui aurait fait ses preuves en matière d'administration sociale du pluralisme religieux que comme l'énonciation d'un principe définissant l'esprit nécessaire à une communauté civique. Ne nous dit-on pas et ne nous montre-t-on pas que les choses ont bien changé depuis un siècle et que la laïcité doit s'adapter, se moderniser ?

Mais notons ici que la loi de 1905 n'est pas une loi sur la laïcité – principe républicain inscrit en France en 1946 – mais un texte qui, en séparant les églises de l'Etat, marque nettement la différence qui existe entre ce qui ressortit des convictions morales individuelles (fussent-elles regroupées ou associées) et ce qui est du registre du droit qui lui se caractérise par son impersonnalité⁴. On le sait, la loi de 1905 dut subir des amendements contraires à son esprit qui était de respecter – voire de promouvoir – le caractère individuel des croyances. Cela étant, la reconnaissance constitutionnelle depuis 1946 du principe de laïcité ne fait que préciser (peut-être sans grande nécessité) la conviction républicaine que la pratique démocratique est la seule source potentiellement riche et sûre pour une production juste du droit commun. Comprise de cette manière, la laïcité n'est évidemment pas la simple production quasi gestionnaire de règles ajustées à une conjoncture religieuse actuelle, mais la recherche et l'invention, strictement politiques et autrement coûteuses, de principes de justice. Les choses ont changé, certes ; et pour cette raison on pourrait tout autant penser à réfléchir à l'esprit initial de 1905 qu'à vouloir habilement le « moderniser ».

Ce qui nous importe de remarquer ici c'est la manière dont la France a voulu compléter ou parfaire en 1905 un modèle d'Etat issu de la Révolution et de sa manière de penser les droits de l'homme et du citoyen dans un cadre de libertés publiques. C'est ce modèle qui a pu inspirer d'autres pays ou, à tout le moins, constituer une référence politique et juridique originale philosophiquement intéressante parce qu'elle engage le rôle et le statut de l'Etat, en détermine les contours, pose la question de la part qui revient à la communauté civique dans la déterminations des valeurs et interroge le sens et l'amplitude que l'on donne à la notion de droit commun.

Ces questions, la France n'est certainement le seul pays à les poser. Mais les réponses approchées d'abord par les principes de 1789 et ensuite par la loi de 1905 veulent

² Le rapport public 2004 du Conseil d'Etat n'est sur tous ces aspects pas très clair, ni en ce qui concerne ses références, ni en ce qu'il en est de ses conclusions.

³ Cf. l'analyse d'Odon Vallet : « La France n'est plus laïque », *Le Monde*, 11 mai 1996.

⁴ Sur ces questions l'ouvrage d'Alexandre Kojève de 1943 *Esquisse d'une phénoménologie du droit* reste magistral. Paris, Gallimard, 1981, pp. 188-230.

valoir autrement que comme une pure pratique d'un état social donné, elles veulent valoir précisément comme question centrale en ce qui concerne les rapports du politique au social. Sur ce terrain, et pratiquement en un même moment historique révolutionnaire mais selon une configuration bien différente, un autre pays, les Etats-Unis d'Amérique a aussi radicalisé ce problème, contribuant ainsi à nous permettre de le préciser. La comparaison entre les Etats-Unis et la France est classique mais mérite d'être poursuivie spécialement aujourd'hui où l'Europe devient le lieu où la question du rôle et de la part de l'instance politique est amenée à être traitée. Car ce qui est intéressant dans ces disputes où se matérialise politiquement le débat laïque c'est que ces deux Etats entendent finalement – et contrairement à leurs dires respectifs – non pas traiter uniquement de la manière dont ils respectent chacun la liberté de conscience ou de religion mais développer plus globalement la conception qu'ils se font tant de la communauté civique que de la société civile. Ce qui est intéressant aussi, c'est que ces deux pays, obligés pour se différencier de raisonner au niveau des principes – spécialement lorsqu'il s'agit de décider *en droit*, légalement ou juridictionnellement, – nous engagent à voir des enjeux qui sont loin de se localiser dans la question de la liberté de conscience.

Une dispute qui pourrait paraître de l'ordre de la péripétie, la question dite en France des *sectes*, nous servira de point de départ et d'appui pour un développement plus ample. Mais relevons d'abord – et délibérément en dehors d'une actualité trop brutale – la tonalité de propos présidentiels américains pas trop récents.

Le 12 juillet 1995, le Président Bill Clinton prononçait un discours à l'école secondaire James Madison à Vienna, en Virginie. L'objet de l'allocution du Président des Etats-Unis, dans cet établissement qui porte le nom d'un des prestigieux signataires de la Constitution, était la liberté de religion.

A lire ce discours le citoyen français ne peut qu'être surpris. A tout le moins il ressentira la distance qui sépare son propre pays de celui des américains. Il n'est guère pensable en effet – pour le moment en tout cas – d'imaginer le Président de la République française administrant la preuve de l'excellence de notre droit en matière de protections de la liberté religieuse en se félicitant du développement du sentiment religieux et de sa pratique. *« Les fondateurs de notre pays, dit le Président Clinton, avaient compris que la liberté religieuse revêtait un double aspect. La Constitution protège le libre exercice de la religion, mais elle interdit l'établissement d'une religion officielle. Il s'agit d'un équilibre prudent, particulier à notre pays. C'est ce qui confère au premier amendement son génie. Loin de faire des Etats-Unis un pays affranchi de toute religion, comme certains l'ont laissé entendre, il en fait le pays le plus religieux de la terre »,* et d'ajouter plus loin : *« Les Etats-Unis doivent être un pays dans lequel la religion se développe et prospère »,* avant de conclure : *le premier amendement n'est peut-être pas parfait, mais c'est la réalisation de notre société humaine qui contribue probablement le plus à la promotion de la religion et des valeurs religieuses ».*

Notre étonnement premier ne doit cependant pas nous faire ignorer la proximité des propos du Président américain de nos propres conceptions en matière de séparation des Eglises et de l'Etat. Certes, c'est en tant que croyant que le Président Clinton se déclare satisfait des résultats obtenus, mais il est à remarquer que sa conclusion souligne le fait que ces résultats heureux n'ont pas été recherchés par les dispositions constitutionnelles. L'intention du premier amendement n'est pas de promouvoir une quelconque religion mais de n'en empêcher aucune ; la société américaine, son droit, réalisent, sans l'avoir soutenu, l'épanouissement religieux des individus qui la composent. Ce qui éloigne une conception française de l'appréciation du Président américain, c'est que ce dernier n'hésite pas à déclarer

publiquement que la société américaine peut et doit s'en féliciter. Pour lui, le grand mérite du premier amendement de 1791 c'est d'avoir remis à la société elle-même le libre développement des croyances et des cultes, d'en avoir sagement écarté l'Etat, d'avoir permis le dynamisme de la foi personnelle. Ajoutons – ce qui nous semble bien clair pour le Président Clinton – que le droit américain est avéré par le fait même de la promotion de la religion et des valeurs religieuses, signes matériels tangibles de son adéquation depuis plus de deux cents ans à la nature religieuse de l'homme.

Hormis l'interprétation de croyant qui en est donnée par le Président des Etats-Unis, le principe constitutionnel américain de séparation des Eglises et de l'Etat n'est pas pour contrarier la conception française telle qu'elle a tenté de se construire et de s'affirmer depuis l'article 354 de la Constitution de l'An III jusqu'à la Loi du 9 décembre 1905. Force est de constater que l'Amérique a installé bien plus rapidement que la France le principe républicain de suppression d'une religion d'Etat. Et c'est peut-être cette relative facilité des américains à promouvoir ce principe, pendant qu'en France il se trouvait remis en cause, qui est à l'origine de nombre de malentendus et de désaccords entre les deux pays.

Partant de mêmes idéaux, mais devant les réaliser à partir d'histoires fort différentes, les Etats-Unis d'Amérique et la France ne s'entendent guère et leurs prétentions respectives à constituer deux expressions concurrentes de l'universalisme humaniste consacrent des mésententes ainsi que des incompréhensions réciproques qui se cristallisent spécialement en matière de liberté religieuse et sur les manières de comprendre et d'organiser la séparation des églises et de l'Etat. Faut-il considérer qu'il s'agit là de deux modèles divergents, de deux directions bien distinctes aptes à créer l'espace d'un débat entre ces deux peuples « inventeurs authentiques des droits de l'homme » ainsi que les nommait Marx⁵, les réunissant et les confondant pour une critique impitoyable précisément à partir de leurs manières finalement bien semblables d'inscrire au cœur des déclarations des droits de l'homme la liberté religieuse et de culte.

Quoi qu'il en soit du jugement de Marx sur ces droits de l'homme faussés à la racine selon lui par une idée religieuse qui leur sert de vecteur, il est bien historiquement vrai que c'est le débat et la lutte sur la liberté individuelle de religion qui ont fondé dans chacun des deux pays l'institution de nouveaux rapports entre les individus, la société civile et le pouvoir politique.

DROITS DE L'HOMME ET LIBERTES PUBLIQUES

Ces dernières années les Etats-Unis nous ont offert un exemple assez éloquent de leur compréhension du *Premier Amendement* de leur Constitution puisqu'ils en ont fait pratiquement un principe d'appréciation de la manière dont la France a réagi à la question dite des « sectes »⁶. En réponse, l'administration française s'est appuyée sur ces jugements pour rappeler la valeur de ses propres principes.

Notre pays en effet a publié plusieurs rapports parlementaires sur la question sectaire, rapports qui établissent des listes de groupes potentiellement dangereux et qui tentent

⁵ Marx : *La question juive* (1843), Paris, UGE, trad. J.M. Palmier, 1968, p. 35

⁶ la France n'est pas le seul pays auquel les Etats-Unis ont fait des remontrances, l'Allemagne également a été l'objet d'observations négatives.

d'estimer leur puissance financière⁷, il a également mis en place divers organismes interministériels chargés d'observer le phénomène et d'en informer le gouvernement⁸, et plus récemment une loi du 12 juin 2001 est venue renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales. De leur côté divers ministères par voie de circulaires donnaient des instructions à leurs services pour agir face à ce problème.

Dans ses rapports récents sur la liberté de religion dans le monde, ces initiatives françaises gouvernementales et législatives, de même que certaines décisions de jurisprudence, ont été considérées par le Département d'Etat des Etats-Unis comme pouvant mettre en péril la liberté de conscience et de religion, spécialement s'agissant de religions minoritaires considérées péjorativement comme étant des sectes⁹. Il ne fait guère de doute qu'aux yeux des rapporteurs du Département d'Etat la conduite de la France (de même que celle d'autres pays) laisse à désirer en matière de tolérance et de liberté religieuses¹⁰. Dans leur esprit il paraît clair que grâce au premier amendement de semblables et regrettables initiatives ne pourraient pas être prises aux Etats-Unis, preuve manifeste de leur supériorité en matière de libertés.

On ne s'étonnera pas que ces observations américaines n'aient pas été du goût des organismes français. Dans ses rapports annuels la Mission interministérielle s'est exprimée de manière assez ferme, doutant d'ailleurs « de la légitimité internationale que posséderait un tel rapport aux yeux des autorités américaines ». Considérant « l'inadmissible conclusion (du Département d'Etat), totalement malveillante et diffamatoire puisqu'elle laisse entendre, sans aucune justification, même vague, que dans des pays comme la France, l'Autriche, la Belgique et l'Allemagne, *des lois ou des politiques nouvelles qui criminalisent ou stigmatisent l'expression religieuse peuvent mettre en danger la liberté religieuse* », elle pose la question de savoir si « cet exercice d'appréciation par le Département d'Etat de la nature religieuse ou non d'un groupe » ne s'accomplit pas « en violation pure et simple de la Constitution américaine qui dans son célèbre (et très célébré) premier amendement interdit à l'Etat de juger du fait religieux ». Et la Mission de questionner : « Ou bien les Etats-Unis auraient-ils, par nécessité, établi (des) listes ? Dans ce cas, il serait utile de les connaître », et d'ajouter : on peut « légitimement s'interroger sur quel élément de droit américain le Département d'Etat se fonde pour qualifier, comme il le fait par exemple à propos de la France, les Scientologues, les Raëliens, les adeptes du Vajra Triomphant et ceux de l'Ordre du Temple Solaire de groupes religieux minoritaires »¹¹.

⁷ nous visons ici les rapports d'enquête parlementaire rendus publics les 20 décembre 1995 et 17 juin 1999.

⁸ en 1996 un *Observatoire interministériel sur les sectes* a été créé, en 1998 une *Mission Interministérielle de Lutte contre les Sectes* (MILS) le remplace, en 2002 cet organisme change de nom pour devenir la *Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires* (MIVILUDES).

⁹ Il faut noter que le terme français *secte* ne traduit pas le terme américain *sect*. Par le mot *sect* les américains désignent « a deviant religious organization with traditional beliefs and practices, et par le mot de *cult* : « a deviant religious organization with novel beliefs and practices ».

¹⁰ cf. International Religious Freedom Report 2002, Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor.

¹¹ Mission de Lutte Interministérielle de Lutte contre les Sectes (MILS), rapport 2001, pp. 52-53 (ronéoté). Le rapport commente le troisième rapport annuel du Département d'Etat sur la liberté religieuse dans le monde paru fin octobre 2001. Ce document souligne aussi « le long passage... consacré (par le Département d'Etat) à la Scientologie... (qui) semble regretter que le mouvement scientologue n'obtienne pas en France l'exemption fiscale à titre cultuel, se gardant bien de rappeler qu'un seul pays en Europe, la Suède, accorde à la Scientologie ce statut ».

Notons ici – et sans autre commentaire – que l'Eglise de Scientologie a produit les rapports du Département d'Etat américain dans ses remontrances adressées à la MILS. Cf. le document envoyé au Président de la MILS le

Bref, des deux côtés, on se donne des leçons et l'on va même jusqu'à douter du respect par chacun de son propre droit. Si la France veut bien admettre la valeur du droit américain, elle va jusqu'à reprocher à l'administration américaine de le méconnaître, quant au Département d'Etat il rappelle à la France ses propres principes. Déjà dans son rapport de l'année 2000, la Mission française déclarait : « il ne semble pas opportun, dans l'immédiat, d'entretenir un dialogue qui, du fait de la partie américaine, ne constitue qu'une inquisition fondée sur des indications que l'on doit qualifier diplomatiquement de contre-vérités ¹²».

Ces querelles montrent bien qu'elles ne sont pas seulement des rappels du principe de la non-ingérence d'un Etat dans les affaires intérieures d'un autre Etat. Elles signalent des prétentions concurrentes à constituer des modèles et des références en matière d'exercice des libertés. Les observations du Département d'Etat américain s'inscrivent d'ailleurs dans une volonté plus globale des Etats-Unis de faire de leur pays le champion mondial de la liberté religieuse. En janvier 1998, le Congrès américain adopte l'*International Religious Freedom Act*, texte qui liminairement rappelle que « *le droit à la liberté de religion est à la base de l'origine et de l'existence des Etats-Unis* » et qui, outre les rapports mentionnés plus haut, installe un Ambassadeur itinérant chargé des questions religieuses internationales (*Ambassador at Large*). Cette loi américaine ne manquera pas d'être commentée par la Mission française qui soulignera certaines de ses dispositions où sont envisagées des sanctions économiques¹³.

En octobre 2000, Monsieur Alain Vivien, alors Président de la Mission interministérielle française, l'exprime politiquement et sans ambages, tout en se situant dans une dynamique européenne : « en matière de liberté, la culture juridique française a deux siècles d'avance sur les conceptions obsolètes des Etats-Unis dont l'expression n'a pas évolué depuis 1791 ¹⁴».

Il est bien clair que toutes ces interventions – qui pour nombre d'entre elles ne constituent cependant pas les positions officielles des gouvernements des Etats – montrent des divergences sensibles qui n'entendent pas relever de la simple inspection historique et sociologique. Elles prétendent exprimer des valeurs supérieures, certes historiquement découvertes, mais qui transcendent leurs conditions particulières de production. Les oppositions qui se sont aiguisées sur la question des « sectes » ont un enjeu normatif, elles ne se contentent pas d'exposer des différences dans les droits positifs, différences historiquement explicables, elles se disposent pour construire un vrai différend, un réel litige où se pose la question de la vérité, vérité qui ne peut être le fruit d'un rapport de forces. D'où la prétention identique de chacun des protagonistes à juger du système de droit de l'autre, à lui exposer le sens de son propre droit, à lui faire entendre raison. Car c'est bien de la raison et de son

3 mai 2000 par l'Association Spirituelle de l'Eglise de Scientologie d'Ile de France où figure le chapitre consacré à la France dans le *Rapport sur la liberté religieuse dans le monde* du Département d'Etat publié le 9 septembre 1999.

¹² MILS, Rapport 2000, p. 29 (ronéoté).

¹³ MILS : Rapport 2000, p. 27. La mission note la ressemblance du dispositif avec la loi d'Amato et la loi Helms-Burton, en particulier. Rappelons cependant que, présentant ce texte, le Département d'Etat écrit : « Vous avez pu entendre que l'*International Religious Act* est une loi de sanctions – il n'en est pas ainsi. Bien que la loi prévoie la possibilité d'imposer des mesures économiques, le Congrès a disposé clairement – et l'Administration est d'accord sur ce point – que des mesures de ce type ne pourraient être appliquées qu'envers les plus graves manquements à la liberté de religion ».

¹⁴ A. Vivien : « Sectes et relations internationales », Intervention au Centre Roger Ikor à Paris, (ronéoté). Rappelons que M. Alain Vivien fut le rapporteur du premier rapport français sur la question des sectes en 1983.

autorité qu'il s'agit en l'espèce, et chacun juge de ce qu'il en *est* positivement de l'autre, au nom de ce qui normativement *doit être* ; évidemment, – et c'est là le problème – en trouvant dans sa propre positivité historique et juridique les arguments nécessaires à son évaluation.

Dans cette configuration, l'histoire et le droit de l'un permettent souvent de juger le droit et l'histoire de l'autre. Ces défauts sont cependant le signe d'un refus fondamental d'en rester au relativisme culturel ; il y va de l'appréciation de principes partagés bien que diversement compris et chacun sait bien que l'histoire explique mais ne justifie pas. Les systèmes de droit, ainsi que le montrait Durkheim, reproduisent les ordres sociaux « sous une forme idéale ». Dans le droit, les rapports sociaux ne sont pas enregistrés mais qualifiés, nommés. Aussi, ce qui entre en confrontation dans les querelles que nous avons rappelées ce sont les modes juridiques et politiques d'organisation du triptyque constitué par l'individu, la société et l'Etat, trois instances renouvelées et reliées autrement par les révolutions américaine et française. Aussi, si la liberté personnelle de conscience a bien servi à supporter et récapituler l'individu autonome que le pouvoir démocratique s'engage à protéger ou à promouvoir, ainsi que le jugeait Marx, il n'en est demeuré pas moins dans ce cadre de nombreuses ambiguïtés. Qu'en est-il de l'émancipation de l'Etat de son passé théologique et de sa capacité à parvenir à une forme acceptable en droit public de la liberté religieuse ? Qu'en est-il aussi de cet individu parvenu à la liberté de se déterminer lorsque l'autorité politique abandonne aux procédures du droit privé la réalisation de cette liberté ?

Peut-on voir, à partir de ces remarques, les lignes de forces qui distinguent voire opposent la France et les Etats-Unis ? Il n'y a là rien de simple car dans le concret de l'histoire les choses apparaissent mêlées. On peut cependant considérer que deux orientations ou deux climats juridico-politiques se démarquent l'un de l'autre et qu'on peut tenter de les exprimer, au moins à titre hypothétique, par une distinction entre d'une part le concept de *liberté publique* où l'idée d'encadrement et d'organisation par l'Etat est assez centrale et d'autre part la notion de *droit de l'homme* qui conduit logiquement à refuser à l'Etat toute intrusion dans le domaine du religieux. Ces différences et ces divergences, voire ces conflits, nous amènent à envisager qu'entre les Etats-Unis et la France il s'agit peut-être, à partir de querelles sur la liberté religieuse, d'incompréhensions réciproques tant sur l'individu libre c'est-à-dire du côté du sujet de la liberté que sur la religion qui est le champ que l'on dit privilégié de cette liberté.

MORALES PRIVEES ET ETHIQUE PUBLIQUE

« Le pluralisme religieux des Treize Colonies dans leur ensemble, écrit Talcott Parsons, et l'atmosphère culturelle, rationaliste, influencée par les Lumières, fournirent le cadre du Premier Amendement qui prescrivait, pour la première fois depuis l'institutionnalisation du Christianisme dans l'Empire romain, une séparation constitutionnelle de l'Eglise et de l'Etat ¹⁵ ». La double référence d'une part au pluralisme religieux et d'autre part à un climat culturel qualifié de rationaliste par le sociologue, nous donne déjà à voir la possibilité d'un tiraillement en ce qui concerne l'interprétation du sens de la première disposition du *Bill of Rights*. Historiquement, l'addition ponctuelle des exigences de la foi et de celles de la raison pour la revendication de la liberté individuelle se conclut par la tolérance, solution satisfaisante pour les deux parties puisqu'elle permet à la faculté humaine qu'est la raison de maintenir sa vigilance critique envers des prétentions religieuses

¹⁵ T. Parsons : *Le système des sociétés modernes* (1971), Paris, Dunod, 1973, trad. G. Melleray, p. 93

outrancières ou dangereuses et à la foi révélée de conserver le statut éminent de « moniteur de la raison », ainsi que le dira Kant.

Le *Premier amendement* à la Constitution américaine installe une liberté, celle de religion, immédiatement suivie des libertés de parole, de presse, de réunion et de pétition. Il pose cette liberté de manière totale : la sphère du religieux est exceptée de la compétence du pouvoir législatif. Ce qu'il tient pour vrai, l'individu-citoyen doit pouvoir le vivre dans l'assurance qu'il n'en sera nullement empêché, gêné ou réglementé y compris par ceux qu'il a désignés comme pouvant politiquement le représenter. La représentation politique elle-même doit connaître ses limites et il est des domaines où l'individu ne peut et donc ne doit pas être représenté. Il est une espèce d'intérêts qui ne peut se faire valoir par délégation, précisément parce qu'il touche au plus intime et au plus personnel. La liberté de conscience – même si ce n'est pas ce terme-là qui est utilisé – se porte en avant des formes de la liberté d'expression. De là une ambiguïté, ou au moins un débat, entre l'historique et le normatif sur la question du fondement. Dans l'affirmation des libertés individuelles, celle de la liberté religieuse possède bien une antériorité chronologique, mais cette qualité lui confère-t-elle une priorité ontologique et normative ?

La liberté chez les modernes est l'objet de querelles quant à ses origines et à sa fondation. Qui des américains ou des français sont les inventeurs de cette liberté ? Et par delà cette question, celle des influences de la Révolution française et de la Réforme dont le *Bill of Rights* serait le relais. Ernst Bloch nous a rappelé ce différend qui affecte en fait les deux révolutions dans leur signification temporelle, et qui finalement vise à justifier une interprétation religieuse de l'histoire de la liberté et du droit, jusqu'à faire « de la liberté de religion, garantie par l'Etat,... (le) catalyseur (de) l'idée purement juridique d'instituer de par la loi un droit humain universel – et ce, justement, par l'insertion solennelle dans la constitution de la liberté de religion »¹⁶. La comparaison polémique des deux révolutions américaine et française contient souvent cet objectif et le rappel de l'antériorité de certaines déclarations américaines sur la déclaration française vise à souligner une antériorité plus primitive encore, celle des convictions strictement religieuses, calvinistes et puritaines, des émigrants persécutés par Jacques 1^{er}. Ainsi, comme correctif à la Révolution française irreligieuse, on peut apporter la Révolution américaine mais avec elle surtout ses prémices qui prennent une valeur plus qu'historique. La question est de savoir si dans cette représentation le *Premier Amendement* absorbé par ses causes n'est pas quelque peu diminué quant à sa portée révolutionnaire.

Mais le problème prend un autre aspect lorsqu'on envisage l'idée que le *Premier Amendement* installe et garantit en fait une régulation religieuse de la société. Disséquant la pensée de Tocqueville, Pierre Manent nous rappelle ce que découvre le penseur français : « le christianisme est l'opinion commune de la démocratie américaine ; mais cette opinion commune est moins l'instrument de ce qu'il y a de proprement religieux dans le christianisme, qu'à l'inverse la religion n'est l'instrument de cette opinion commune, mode spécifique d'expression du pouvoir social de la démocratie »¹⁷. L'analyse sociologique de Tocqueville constate aux Etats-Unis la réussite d'une thèse philosophique, celle de Locke. Pour ce dernier, et ainsi que l'exprime Reinhart Koselleck, « du point de vue du contenu, les citoyens s'en tiennent en général aux commandements de Dieu et aux lois de nature, mais ces lois n'acquiescent leur validité légale que par l'approbation ou la désapprobation de la société

¹⁶ E. Bloch : *Droit naturel et dignité humaine* (1961), Paris, Payot, 1976, p. 73, trad. D. Authier & J. Lacoste.

¹⁷ P. Manent : *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Julliard, 1982, p. 131.

civile¹⁸». Autrement dit, respecter formellement des consignes morales est une chose, encore faut-il prouver dans la société qu'on les suit effectivement et que leurs effets sont profitables à tous. C'est dans ses activités mondaines que l'individu atteste de la justesse de sa foi tout en acquérant la confiance de ses compatriotes¹⁹. La société se régule au religieux ; on dispose alors d'une régulation interne plus authentique et plus fiable que toutes les régulations venant autoritairement de l'extérieur car, dans ce dispositif, même l'hypocrisie religieuse se trouve maîtrisée²⁰. Exprimant l'analyse de Tocqueville sur l'Amérique, Pierre Manent nous paraît bien exposer aussi l'esprit du *Premier Amendement* : « la religion et la démocratie s'adaptent l'une à l'autre en se modifiant l'une l'autre : la démocratie reste volontairement en deçà de la souveraineté humaine absolue que postule son principe ; la religion, de dogme révélé tend à se faire opinion commune, convention protectrice du corps social, tout en se pensant comme religion naturelle²¹ ».

Que la démocratie politique se modère et s'en remette au sentiment religieux pour la régulation sociale est une idée qui en France ne va pas de soi, même lorsque l'on admet que de ce fait la religion peut s'en trouver modifiée. Mais sur cette question qui touche à la souveraineté parlementaire il est un autre aspect de la pensée américaine qui permet de comprendre le *Premier Amendement* et qui inscrit son objet religieux dans un ensemble plus large. Il s'agit de la méfiance des constituants américains envers la portée des décisions majoritaires. Bien évidemment, adopter une constitution fédérale comportait des risques mais là encore, il s'agit d'un sentiment que l'on peut aussi aisément comprendre comme relevant d'une réflexion sur les tyrannies des religions officielles ; rien ne peut nous garantir contre les abus d'une majorité démocratique et il convient de trouver des solutions qui, sans contrevenir aux exigences républicaines, en interdisent les débordements. On peut alors considérer le *Premier Amendement* de 1791 comme une conclusion particulière à partir d'une considération plus générale quant à l'organisation des pouvoirs publics. Analysant *Le Fédéraliste*, publication destinée à assurer la ratification par les Etats de la Convention de Philadelphie, Martin Diamond²² met en lumière le souci commun de Hamilton et de Madison, pourtant opposés par ailleurs, de contenir le pouvoir législatif dans de strictes limites. La séparation des pouvoirs est un outil essentiel pour atteindre cet objectif. « Dans le gouvernement républicain, est-il écrit, l'autorité législative prédomine nécessairement..., le pouvoir législatif... étend partout la sphère de son activité, et attire toute puissance sous sa coupe impérieuse ». « Pour ainsi dire, commente Diamond, c'est contre la législature que la force de la séparation a particulièrement besoin d'être orientée... il faut que l'exécutif et le judiciaire aient les moyens et des motifs personnels de résister à la législature²³ ». Le *Premier Amendement* va nettement dans ce sens et c'est le pouvoir judiciaire qui doit veiller à son respect ; les premières formules du *Bill of Rights* expriment à partir de la question religieuse l'esprit global de la démocratie américaine²⁴.

¹⁸ R. Koselleck : *Le règne de la critique* (1959), Paris, Ed. de Minuit, 1979, trad. H. Hilderbrand, p. 46.

¹⁹ On ne peut que penser ici à Max Weber s'appuyant sur un texte de Benjamin Franklin pour construire l'idéaltype d'une conduite mondaine tout à la fois utilitariste et inspirée par Dieu (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905), Paris, Plon, 1967, trad. J. Chavy, pp. 46-51.

²⁰ cf. P. Manent, o.c., p. 134.

²¹ idem, p. 135.

²² M. Diamond : « Le Fédéraliste », in L. Strauss & J. Cropsey : *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF, 1994, trad. O. Sedeyn, pp. 729-752. Sous le pseudonyme de Publius, Alexander Hamilton et James Madison, ainsi que John Jay, décidèrent de faire paraître une série de textes destinés à favoriser la ratification de la Constitution proposée par la convention.

²³ Idem, p. 743.

²⁴ Le *Premier Amendement* globalise en droit des séparations des Eglises et de l'Etat déjà acquises dans de nombreux Etats, cf. sur ce point : Bernard Cotteret : *La révolution américaine*, Paris, Perrin, 2003, p. 370, note

La séparation des pouvoirs au sein de l'Etat entretient donc une limitation plus générale du pouvoir politique sur la société. La séparation américaine de l'Eglise et de l'Etat consacre celle de la société et de ceux qui l'administrent. La liberté prend des risques, moins grands cependant, estime-t-on alors, qu'en confiant à des représentants le soin de lui donner tout son contenu. « Je préfère une liberté dangereuse à une servitude inoffensive » disait Jefferson²⁵. Le statut des représentants est le souci constant des révolutions qu'elles soient américaine ou française. Mais, comme le souligne Diamond, il n'y a pas seulement la crainte du « despotisme élu » stigmatisé par Jefferson, ni la peur de la trahison, obsession des révolutionnaires français, il y a davantage le risque que « (les représentants) se conforment trop fidèlement aux souhaits oppressifs des majorités populaires²⁶ ». Aussi, si l'on combine ces remarques avec celles précédemment notées, la protection des minorités – qui se donnent à voir au mieux en tant que minorités *religieuses* – est loin d'être une simple considération charitable, elle vise à maintenir et à organiser le libre jeu des idées nécessaire au fonctionnement dynamique de la société. Initiatrice historiquement du principe général de la liberté de pensée individuelle, la tolérance religieuse en est l'une des composantes et juridiquement la religion vaut comme référence pour la liberté mais non comme une préférence. Telle semble bien être d'ailleurs l'idée de Jefferson, soucieux de donner une justification philosophique et non point simplement religieuse à la liberté de pensée²⁷. C'était certainement tenter là de montrer, « à une époque où la religion était l'un des rares systèmes institutionnels d'expression », que la liberté dans son développement déborde les lieux et les objets de ses premières manifestations²⁸.

Que la raison trouve son compte grâce aux exigences radicales de la liberté religieuse individuelle est pourtant une thèse qui n'est pas évidente. L'idée est d'ailleurs bien chrétienne que l'homme n'est pas seulement doté de raison et en tant qu'individu immergé dans les soucis du monde ce sont souvent ses désirs et ses passions qui le déterminent. Les protestantismes le savent bien qui ajoutent au libre examen des disciplines rigoureuses. Locke, qui est souvent désigné comme étant le meilleur appui philosophique des conceptions américaines en matière de rapports entre les églises et l'Etat, craignait les sectes où l'imaginaire subvertit la raison. Pour lui, l'individu empirique n'est pas l'homme raisonnable qui convient au christianisme. Les hommes partagent bien la raison, mais les croyances sont incommunicables ; mais parce qu'elles sont celles des individus les croyances valident les associations culturelles²⁹. Aussi, la fameuse *Lettre sur la tolérance* de 1685, qui se veut précise quant aux fonctions respectives de l'église et de l'Etat, veille-t-elle scrupuleusement à déterminer ce qui mérite d'être toléré par le magistrat. C'est la raison déiste éclairée par la Révélation qui tient lieu de principe. Au niveau des croyances qui circulent dans la société il

27. L'auteur apporte aussi des précisions significatives sur l'état sociologique des religions, remarquant le rapide déclin de l'anglicanisme qui de 1700 à 1775 passe de ¼ à 1/9^{ème} de la population (note 28).

²⁵ Cité par G. Deledalle in *La philosophie américaine*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1983, p. 31.

²⁶ Diamond, art. cit., p. 742. Atténuons cependant notre jugement sur les révolutionnaires français en rappelant le droit de réclamation des assemblées primaires contre les projets de loi du Corps législatif prévu par les articles 58 à 60 de la Constitution de l'An I (1793).

²⁷ Ceci nous est rappelé par John P. Dwyer : « Les protections politiques et constitutionnelles des minorités religieuses », in *Le façonnage juridique du marché des religions aux Etats-Unis* » (L. Mayali, éd.), Paris, Mille et une nuits, 2002, pp. 90-91, préface de P. Legendre.

²⁸ Idem.

²⁹ Cf. Y. Michaud : *Locke*, Paris, Bordas, 1986, p. 50.

n'y a pas de régulation interne satisfaisante, il faut bien une autorité qui ne peut comme telle que s'extérioriser³⁰.

On rapporte que Jefferson, homme des Lumières, termina sa vie désabusé et triste « détestant le monde démocratique qu'il voyait poindre, ce monde de spéculation, de banques, de papier monnaie, et de protestantisme évangélique³¹ ». La régulation religieuse du social réussissait pleinement mais sur le mode du triomphe d'un individualisme possessif justifié et sanctifié. Était-ce là le destin du sentiment religieux qui dit s'originer dans l'intimité individuelle que de retourner à elle pour la fortifier, peut-être pour s'y emprisonner, à moins – et c'est bien plus probable – que la belle individualité ne trouve dans la société positive et pour satisfaire son être communautaire quelque groupe où elle se reconnaîtra, un groupe plus ou moins égalitaire ou plus ou moins autoritaire ? Le risque était bien là de voir – mais on peut toujours parier – la puissance émancipatrice de la revendication religieuse individuelle s'échouer dans les intérêts de son titulaire et/ou se fixer empiriquement en de multiples variétés de cultes³².

La lassitude de Jefferson ne nous montre-t-elle pas que nous rencontrons ici les impasses propres au subjectivisme juridique, poussé à son comble dans le motif religieux ? A faire de la volonté subjective la source du droit, on dégage des domaines où le droit n'a plus sa place en tant qu'ordre donné à un individu qui se définit désormais comme libre d'adhérer à certaines doctrines dont l'évaluation ne regarde que sa conscience privée. L'insatisfaction de l'homme d'Etat rend ici manifeste une difficulté alors bien latente car si la séparation des Eglises et de l'Etat peut se penser relativement aisément lorsqu'on dispose d'une société moralement homogène, il n'en demeure pas moins que le principe est posé d'un Etat qu'on voudrait indifférent vis-à-vis des dispositions morales de ses administrés, autrement dit d'un Etat lui-même sans ressources éthiques.

Ce souci de l'Etat comme lieu éthique sera celui de Jaurès, dont Jefferson se rapproche peut-être sur ce point. Le dispositif triangulaire individu/Etat/société n'est pas agencé en France de la même manière qu'aux Etats-Unis. L'idée régulatrice française révolutionnaire est bien, comme l'analysait l'homme d'Etat français en 1904, « qu'entre l'Etat, foyer central de la liberté, et les individus, foyers disséminés de la même liberté³³ » il existe une jonction dynamique que ne doivent pas entraver les influences des groupements partiels. Il s'agit bien de réaliser un milieu éthico-politique supérieur qui dépasse les morales locales lestées de traditions et de croyances et qui transcende les déterminations sociales, y compris celles qui se présentent sous la forme de religions ou d'églises qui voudraient cumuler légitimité historique et sanction surnaturelle. En qualifiant politiquement – et aussi

³⁰ Cf. Locke : *Lettre sur la tolérance* (1685), Paris, PUF, 1995, trad. R. Polin. Voir aussi spécialement l'introduction de R. Klibansky. Outre le fait que les catholiques sont considérés comme des serviteurs obéissants d'une puissance étrangère, Locke écrit : « le magistrat ne doit tolérer aucun dogme qui soit opposé et contraire à la société humaine ou aux bonnes moeurs pour conserver la société civile » (p. 79). Cette formule, si on la conservait aujourd'hui, pourrait permettre bien des censures, Locke envisage l'examen de ce qui est tolérable, de ce que la société humaine libre peut supporter ou souffrir. Le concept de tolérance chez Locke nous semble fort éloigné de ce que nous entendons par là lorsque nous usons de ce terme, si tant est que nous entendions signifier quelque chose de précis. Dans notre ambiance dite du « politiquement correct » où il ne faut être contre rien, Locke serait certainement classé parmi les individus autoritaires.

³¹ Gordon S. Wood, rapporté par B. Cotteret, o.c., p. 356.

³² il est intéressant sur ce point de se rappeler Kant qui, comme le souligne J.L. Bruch, estime « que la diversification des Eglises, qui a souvent été considérée comme un bien par les protestants, n'est en réalité un bien que dans la mesure où elle atteste que l'Etat respecte la liberté de conscience ». Cf. J.L. Bruch : *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, pp. 225-226.

³³ Jean Jaurès : « Discours à la Chambre des Députés du 3 mars 1904 ».

juridiquement – d’opinions les croyances religieuses, la Déclaration française les privatise, elles sont de l’ordre des faits positifs dont le droit commun ne saurait dériver, aussi interdit-il conséquemment que l’individu puisse être inquiété sur ce point. L’opinion religieuse – ainsi ménagée dans le cadre de la liberté de conscience – reste néanmoins un point de vue limité et contingent dont les manifestations extérieures individuelles et/ou collectives relèvent d’un régime de libertés publiques.

Le 1^{er} Amendement américain ne nous paraît à l’évidence pas relever de cette philosophie-là. Il ne fait pas de l’Etat ce foyer des libertés individuelles, il ne le désigne pas comme un milieu éthique mais comme un environnement qui, comme tel, doit être conscient des limites de l’art politique et ne pas perturber les relations de l’individu à sa foi. L’artificiel (le droit, la constitution, l’Etat) n’a pas (car il ne le peut pas) à défier vaniteusement une *condition* humaine comprise religieusement et plutôt dans le cadre d’un destin individuel à assumer que dans celui d’une histoire collective à accomplir. C’est le statut même de l’opinion religieuse qui se trouve majoré comme certitude (et/ou angoisse, peu importe ici) individuelle ; le politique n’a pas pour mission de servir ni le doute ni l’apaisement, ni a fortiori de remplir le vide laissé par le principe du libre examen. Les droits de l’Homme ne sont pas à comprendre seulement dans le sens simplement juridique de facultés subjectives, ces droits ou ces libertés sont des espaces d’action pour une responsabilité individuelle incessible et ils nous semblent disposer le cadre structurel d’une existence finalement tragique. Dans cette configuration, le nombre des regroupements associatifs religieux n’a pas à nous surprendre ou à nous étonner ; bien au contraire, leur développement voire leur prolifération sont la réponse tout humaine et en ce sens parfaitement adéquate à une compréhension non éthique du politique. Ce dernier qui doit bien cependant signifier sa nécessité factuelle ne peut le faire – et doit le faire – que par la simple énonciation d’une idée générale d’ordre théiste.

L’Etre suprême des déclarations révolutionnaires françaises (de 1789 et de 1793) se souvient de ses origines rationalistes et n’a pas le statut transcendant et bien précisé du Dieu créateur, juge et Providence de la *Déclaration d’indépendance* américaine de 1776. Les laïcités potentielles qui se logent dans ces textes sont d’ambiances bien différentes. C’est pour des raisons religieuses que l’Etat américain peut s’argumenter laïc, rénovant finalement les fonctions séculières de l’Etat, sauf que celui-ci n’a plus désormais à être l’instrument consacré de règles politico-éthiques justifiées théologiquement mais à préserver un ordre socio-moral où la liberté individuelle décide de ses valeurs et de ses croyances. La société civile pense ainsi se réguler de manière interne et non plus externe ayant acquise sa maturité grâce à la promotion des individualités libres et responsables de leur choix. En France c’est inversement pour des raisons dites laïques qu’aujourd’hui on a le souci gouvernemental des religions et des cultes et qu’on leur donne souvent rang d’institutions.

L’idée française apparaît certainement aux yeux des américains comme démocratiquement insatisfaisante et déficitaire, reconduisant une instance de régulation externe en la personne morale de l’Etat. Ici en effet c’est au contraire pour des raisons laïques que la souveraineté nationale et parlementaire se hisse au rang d’instance éthique supérieure. Dans la conception française comme dans la conception américaine il y a pourtant bien présente l’idée que le juridique et le religieux sont des sphères hétérogènes de tonalités différentes et que le droit qui ne vise que le monde historique et terrestre contient une représentation de celui-ci soit comme seul monde existant soit comme le seul qui nous soit donné (un autre pouvant être soit spéculativement postulé soit révélé).

LIBERALISME ET LAICITE

Il est intéressant à ce propos de remarquer que pratiquement à ce même moment où se formaient en France et aux Etats-Unis des compréhensions divergentes de la question de savoir quel est le lieu – civil ou civique – où se forge et se bâtit une communauté morale, Hegel en Allemagne analysait le problème en des termes qui demeurent toujours fort pertinents et qu'il nous semble utile de reprendre pour notre propos.

Pour le philosophe de Berlin, le point de vue qui consiste à valoriser la subjectivité et ses prétentions infinies à connaître immédiatement la vérité ne progresse guère par rapport à celui de l'Eglise romaine opposée à la liberté : dans les deux cas il est refusé à l'Etat d'être un milieu éthique³⁴. Pour lui, c'est de fait le libéralisme qui pervertit l'esprit protestant dont il s'est nourri. Le libéralisme, ennemi de toute spiritualité, a permis de fixer et de figer dans la société civile des croyances variées oubliées du « contenu organique rationnel auquel s'applique le libre examen de ce dernier »³⁵.

Libérer la religion de tout débat avec la raison c'est, pour Hegel, risquer l'arbitraire moral et le dogmatisme, c'est promouvoir l'individu mais à partir d'un domaine finalement limité et c'est renoncer au sujet, opter pour une existence empiriquement déterminée. Hegel souligne cette faute qu'il impute aussi au protestantisme considérant que le « désaccord » que celui-ci inaugure entre la philosophie et la religion est en réalité et en pratique une émancipation de la théologie « qui laisse la raison de côté et répudie expressément la philosophie pour mettre sur pied de sa propre autorité argumentative une doctrine religieuse ; des paroles bibliques ont beau se trouver à son fondement, ce n'en est pas moins l'opinion particulière, le sentiment qui continue de servir de guide³⁶ ». Bien que raisonnant à partir d'un contexte historique particulier, Hegel désigne bien la question politique générale décisive que tentent de surmonter les autres Etats. Pour lui, le protestantisme a de fait réduit la théologie au minimum, assuré la primauté de la foi sur la religion et, positivement la négation de la raison en laissant au sentiment subjectif la libre détermination de ses cultes. Ce qui est commun, partagé est réduit à une position théiste abstraite qui se veut rationnelle mais qui se vide de tout contenu moral au profit de croyances irrationnelles dont elle assure le libre cours, croyances qui, en dépit de leurs exégèses des textes bibliques produisent autant de particularités où triomphe finalement une conception sentimentale du religieux. C'est la communauté éthique et politique qui se voit limitée voire, plus gravement, empêchée.

« Il faut considérer comme un expédient, dit Hegel, de vouloir séparer de la religion les droits et les lois, dans l'impuissance où l'on est de pénétrer dans les profondeurs de l'esprit religieux et de l'élever à sa vérité propre³⁷ ». Cette vérité propre de la religion, le philosophe allemand se refuse à la voir réalisée dans des adaptations réciproques de la

³⁴ Cf. Hegel : *Principes de la philosophie du droit* (1821) § 270, Paris, Vrin, 1975, trad. R. Derathé, pp. 270-279.

³⁵ Cf. B. Bourgeois : *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969, p. 144.

³⁶ Hegel : *Leçons sur la philosophie de la religion* (1824-1827), Paris, PUF, p. 39, trad. P. Garniron, présentation W. Jaeschke. Il est bien clair que Hegel distingue les exigences concrètes de la raison des rationalisations empiriques des activités humaines que Weber soulignera. Weber non plus ne confond pas les deux registres mais reste sur l'analyse positive du protestantisme puritain qui abandonne les exigences supérieures de la raison pour les commandements religieux rationalisant des pratiques (cf. note précédente n°15).

³⁷ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, « Philosophie de l'esprit § 552- Remarque in *Principes de la philosophie du droit*, Appendice, o.c., p. 349.

religion et de l'Etat proposée par son époque³⁸; ces compromis ne peuvent satisfaire ni d'un côté ni de l'autre : l'Etat renonce à être un milieu éthique, et la religion, se réfugiant dans le sentiment et l'opinion, livre sa propre vérité à la finitude des activités du monde social. Marx retiendra le pronostic hégélien pour livrer son propre diagnostic : « le christianisme exige (seulement) que l'on ait de la religion, une religion quelconque³⁹ ». Tant par delà l'autoritarisme romain que par delà les trivialisations de la religion produites inévitablement par les prétentions de la subjectivité, Hegel tente de penser l'accomplissement conjoint du politique et du religieux. Ce dépassement proposé par Hegel de cette alternative contradictoire, on pourra à l'instar d'Alexandre Kojève, l'interpréter comme une réelle proposition d'athéisme et aussi comme l'ouverture d'une possibilité d'analyse positive de la religion où une anthropologie rationnelle annule des théologies devenues inconsistantes⁴⁰. D'autres – certainement plus nombreux car c'est plus commode – préféreront y déceler la figure menaçante de l'Etat total, accordant ainsi à la diversité du sentiment religieux la vertu insigne – au moins défensive, et (on doit bien le reconnaître pour partie) ce n'est pas rien – de repousser les prétentions autoritaires d'une hégémonie laïque que l'on postulera – c'est aussi bien commode – vide de toute spiritualité⁴¹.

Hegel certes pose le problème mais ne le résout pas (ou mal). Son mérite est cependant de corriger philosophiquement une position trop sociologique de la question politique de l'Etat lui-même comme foyer de l'effectivité de la vie éthique. Convaincu de la présence active de la raison dans les expressions religieuses, il ne peut accepter que cette dynamique rationnelle voie son expansion empêchée de s'ouvrir vers l'espace public et soit bloquée au niveau de la sphère des besoins où il n'y a qu'une apparence économique de rationalité; il ne peut être satisfait de voir l'individu demeurer figé et défini à partir de sa situation sociale où ne manquera pas de s'exprimer la déception morale⁴². Le mérite de Hegel – et qui nous ramène à notre propos – est de dire de manière claire que la question des rapports entre les églises et l'Etat n'est pas une question morale et ne peut s'envisager en esquivant l'analyse de l'ordre économique dans lequel elle s'inscrit. La leçon – nous avons déjà rappelé cela – sera retenue par Marx : la liberté religieuse, comme libre expression de la déception individuelle, est en parfaite adéquation avec l'ordre économique libéral.

La France et les Etats-Unis sont des pays libéraux, mais à partir des remarques de Hegel on insistera sur le fait qu'ils assument et expriment de manière divergente voire contradictoire (pour combien de temps encore ?) le rapport qu'ils entretiennent à cet ordre économique et social libéral. A ce titre le *1^{er} Amendement* américain et l'article 10 de la *Déclaration française de 1789* se font face car tandis que le second range le choix religieux dans la catégorie de l'opinion, comme telle particulière et contingente, et réserve ses manifestations (les cultes) à l'appréciation de la loi, la première sort ce choix religieux de l'opinion en donnant à la subjectivité individuelle une souveraineté que la loi ne peut entamer.

³⁸ Cf. note précédente n°16 et les développements de P. Manent sur la pensée de Tocqueville.

³⁹ Marx : o.c., p. 33.

⁴⁰ Cf. A Kojève : *Esquisse d'une phénoménologie de la religion* (1943), Paris, Gallimard, 1981, p. 210 (Kojève écrit : « pour Hegel, et après et d'après lui pour Feuerbach, comme plus tard encore pour Durkheim et les sociologues modernes, toute la théologie est formée par (des) projections de l'immanent dans le transcendant »).

⁴¹ Les adversaires de Hegel ne manqueront pas de souligner qu'il reconduit un autoritarisme qui n'a rien à envier à celui d'une Eglise catholique que pourtant il stigmatise comme religion de la non-liberté. « Peu importe, écrit JL. Bruch, que Hegel se soit classé lui-même comme luthérien et ait fait preuve, à titre personnel, de sectarisme anticatholique. Au delà de ses convictions, son système le portait à une conception catholique de l'Eglise » (o.c., p. 242).

⁴² Cf. Hegel : *Principes de la philosophie du droit*, § 189, (1821), Paris, Vrin, 1975, (éd. R. Derathé), pp. 220-221.

Il demeure que disposer politiquement une incapacité juridique de l'Etat à parler de religion ou de cultes c'est aussi – et peut-être bien d'abord – prononcer une incapacité morale de la communauté civique. Quel est donc alors le statut de cette liberté de religion ? S'agit-il de considérer, selon l'exposition hégélienne, que la liberté religieuse n'est que la forme historique particulière sous laquelle s'est d'abord présentée la liberté ? Ou convient-il de comprendre que la liberté de religion c'est la liberté elle-même, celle individuelle du libre-choix subjectif ?

Les choses en France ont changé, nous dit-on, depuis 1905, le paysage « des modalités du croire » comme disent certains s'est modifié, enrichi, diversifié et l'idée laïque doit s'ouvrir à ces changements. Nous pensons nous aussi que beaucoup de choses ont bien changé et pas seulement celles-ci. Au niveau idéologique et pratique, le libéralisme, désormais doctrine dominante, exige une morale sociale en accord avec son programme de vider les institutions publiques de toute dimension ou prétention politique réelle. La France libérale souffre de son histoire républicaine et de sa laïcité ; elle pâtit d'un passé qu'elle veut (ou doit) pourtant continuer à dire inventeur de principes universels. Le libéralisme des Etats-Unis n'a pas ce problème, l'ordre social y est en meilleure cohérence avec l'ordre moral et l'ordre politique. La tolérance – ce principe si présent dans l'esprit des révolutionnaires américains – signifiait un fond de principes communs, par là on voulait penser l'universel moral présent dans les particularités religieuses positives, un universel moral qu'il convenait de libérer précisément par une abstention en matière de législation. L'idée était en son fond profondément et authentiquement religieuse. A y regarder aujourd'hui de plus près tout n'est pourtant pas pour le mieux dans le meilleur des mondes que protège et finalement organise le *Premier amendement*. De manière conséquente, les Etats-Unis préfèrent les solutions juridictionnelles aux solutions légales, mais les analystes des décisions de la Cour Suprême nous montrent bien que le principe d'abstention en matière de religion ne peut signifier ni l'indifférence, ni la stricte neutralité⁴³. L'idée fait cependant son chemin, en France, d'une tolérance corrigeant ou rénovant la laïcité, idée religieuse et/ou morale qui n'a aujourd'hui que peu de rapports avec le sens qu'elle portait à son origine. Elle est une idée qui sollicite, flatte ou tance l'individu empirique mais qui, ne convoquant plus le citoyen, est en cela adéquate au destin qu'elle lui promet.

Comparer les Etats-Unis et la France sur l'idée de la laïcité c'est voir deux compréhensions de l'individu, de l'ordre social et du rôle de l'Etat. C'est surtout voir deux pays libéraux mais dont l'un, les Etats-Unis, sait accorder ses principes à son ordre économique et social tandis que l'autre, la France, par delà la question religieuse, dispose de principes politico-juridiques critiques et désaccordés vis-à-vis de cet ordre économique et social.

Certains verront dans ce désaccord un défaut, mais on peut y voir aussi la qualité spécifique du politique, ce qui nous porte vers l'examen de nos destinées actuelles en Europe. La question laïque inclut mais dépasse largement celle de la séparation des églises et de l'Etat, elle pointe la question sociale tout entière et interroge le politique sur la manière dont il entend l'aborder et la prendre en charge. Il ne conviendrait pas de faire jouer à la liberté de conscience un rôle trivial d'occultation des choix politiques et sociaux. Et l'on ne peut s'empêcher de craindre que la promotion actuelle de cette question dans le cadre de l'Europe n'ait pour une grande part cette fonction.

⁴³ Cf. *Le façonnage juridique...*, o. c., p. 150s.

