

DISSONANCES DANS LA LAÏCITÉ

Étienne Balibar

La Découverte | « [Mouvements](#) »

2004/3 n°33-34 | pages 148 à 161

ISSN 1291-6412

ISBN 2-7071-4326-X

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-mouvements-2004-3-page-148.htm>

Pour citer cet article :

Étienne Balibar, « Dissonances dans la laïcité », *Mouvements* 2004/3 (n°33-34), p. 148-161.

DOI 10.3917/mouv.033.0148

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

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

Dissonances dans la laïcité

PAR
ÉTIENNE BALIBAR*

Le vote de la loi sur les signes religieux a constitué une occasion manquée de repenser la signification actuelle de la laïcité. Étienne Balibar revient ici sur des problèmes aussi complexes que les rapports du politique et du religieux, la démarcation des espaces publics et privés, le statut de la différence des sexes au regard de la citoyenneté et la crise de l'institution enseignante¹.

Le débat sur l'interdiction du « foulard islamique » et autres signes « visibles », « ostensibles » ou « ostentatoires » d'appartenance religieuse dans les locaux des écoles publiques françaises², relancé par les conclusions de la commission Stasi, l'intervention du président de la République et l'annonce du dépôt par le ministre de l'Éducation nationale d'un projet de loi « simple et clair », n'a cessé de s'opacifier et de se déplacer. Les implications contradictoires de la demande d'intervention législative que ses promoteurs voulaient ignorer, ou dont ils s'imaginaient qu'elles seraient aisément maîtrisées, s'avèrent incontrôlables, aussi bien dans l'espace national que dans l'espace international.

Tout cela pourrait prêter à rire, surtout si l'on prend un peu de distance par rapport au nominalisme des membres de la classe politique et de l'*intelligentsia* françaises, persuadés que les termes dans lesquels ils définissent le problème ont une valeur universelle. Le contraste est en effet gigantesque entre, d'un côté, la minceur du prétexte (un petit nombre de conflits scolaires non réglés par l'application de l'arrêt du Conseil d'État et l'intervention de la médiatrice de l'éducation nationale), les empoignades stéréotypées entre partisans et adversaires d'une sanction législative pour la fixation des normes disciplinaires dans les établissements

scolaires (remake usé des grandes « batailles républicaines » des III^e, IV^e et V^e Républiques), et de l'autre l'énormité des principes mis en cause (la laïcité constitutionnelle de l'État, l'égalité des sexes, la mission de la France comme défenseur des Lumières dans le monde), mais aussi la gravité des situations sociales dont on se rend compte qu'elles surdéterminent tout « geste » politique touchant aux rapports de sexes, à l'héritage post-colonial de la nation française, aux forces et courants religieux dans le monde, à l'avenir de l'institution scolaire... bref à la politique. Mais le débat, ou pseudodébat, peut acquérir une autre fonction : il révèle qu'il y a crise, sans doute irréversible, d'une notion qui fait corps avec la construction de l'État national. Les dissonances dans la laïcité

* Philosophe.

1. Une version abrégée de cet article a paru en mars 2004 dans l'ouvrage collectif *Le foulard islamique en questions*, Amsterdam.

2. Après avis de juristes, le gouvernement a renoncé à « visible » au profit d'« ostensible », pour ne pas entrer en contradiction avec la Convention européenne des droits de l'homme sur la liberté d'expression religieuse (cf. M. LONG et P. WEIL, « La laïcité en voie d'adaptation », *Libération*, 26 janvier 2004). L'arrêt du Conseil d'État du 27 novembre 1989 limitait les possibilités d'interdiction aux cas dans lesquels le port des signes religieux dans les établissements scolaires revêt un caractère « ostentatoire ou revendicatif ».

ne datent pas d'aujourd'hui, elles sont même l'une de ses conditions de possibilité (car la laïcité de fait, plusieurs fois remaniée et atténuée, est essentiellement un compromis sociologique et politique, comme le rappellent opportunément dans l'article « Laïcité » de l'*Encyclopaedia universalis* Jean Baubérot et Emile Poulat, spécialistes incontestés de la question). Mais la forme qu'elles prennent aujourd'hui montre bien que cette institution typiquement républiqueaine est à la croisée des chemins, que c'est son principe qui est en question.

L'initiative du président Jacques Chirac, soutenue par les partis qui représentent son « électorat » de 2002 (UMP et socialistes, en particulier,

ont massivement voté la loi), divise les enseignants, promet aux établissements scolaires d'interminables controverses vestimentaires, ouvre un boulevard aux prédateurs islamistes promus défenseurs de la liberté de conscience et de la dignité des musulmans stigmatisés, alimente l'antisémitisme, accrédite les fantasmes lepénistes de subversion étrangère, ridiculise le législateur français, provoque l'incompréhension des opinions publiques dans le monde, et pour finir s'avèrera probablement inapplicable ou sans effets... Elle est censée réaffirmer solennellement les principes de la « laïcité à la française ». La moindre des ironies ne serait pas qu'elle ne lui porte en réalité le coup de grâce.

ANTISÉMITISME

Cet aspect peu apparent (masqué par l'origine de la querelle – qui en demeure le référent et qui fait que tout le monde perçoit et désigne la loi à venir comme une « loi anti-foulard » – et par la controverse bruyante de groupuscules islamistes ouvertement antisémites et de certains porte-parole auto-proclamés de la communauté juive française, auxquels se joignent des « éradicateurs » algériens qui font ainsi de la politique par procuration), semble fondamental. Nous ne l'entendons pas seulement au sens de l'antisémitisme généralisé, à la fois judéophobe et arabophobe, dont nous avons suggéré ailleurs³ qu'il est paradoxalement alimenté par les prolongements du conflit israélo-palestinien dans le monde entier, mais au sens le plus traditionnel. Les juifs à kippas ne sont pas moins visés que les musulmanes à foulard, on ne tardera pas à s'en apercevoir, et les manifestations de stigmatisation auxquelles donnera lieu leur exclusion ne seront pas moins violentes. Il convient ici de rappeler, non seulement, avec Jean-Luc Nancy (*Le Monde* du 2 janvier 2004), l'arrière-plan théologique de la notion de laïcité, mais la dissymétrie qui sépare sur ce point le christianisme des deux autres religions (et que ne sauraient masquer les références officielles aux « grandes croix » dont per-

sonne n'a jamais vu l'ombre en dehors de quelques rassemblements traditionalistes). Dissymétrie sociologique et politique, car la France vit de fait depuis deux siècles sous un régime de « catholaïcité » (Edgar Morin). Depuis la perpétuation des fêtes chrétiennes dans le calendrier républicain jusqu'à la gestion par l'État du patrimoine religieux, la culture « nationale » est largement définie comme chrétienne et plus précisément catholique. Dissymétrie théologique, car l'idée d'une religion « privée », essentiellement située dans le for intérieur, d'autant plus vraie qu'elle est plus « invisible » (comme l'église du même nom), est une idée théologique chrétienne (la « circoncision des cœurs » de Saint-Paul), à laquelle le judaïsme et l'islam orthodoxes opposent l'idée d'une communauté sociale de mœurs et de règles. C'est pourquoi l'idée d'un *interdit de manifestation*, qui inverse les pratiques infamantes imposant aux groupes religieux des marques de reconnaissance, comme l'a fait remarquer Bruno Latour (*Le Monde* du 17 janvier 2004), ne peut avoir la même signification par rapport à toutes les religions.

3. E. BALIBAR, « Un nouvel antisémitisme? », in *Antisémitisme: l'intolérable chantage. Israël-Palestine, une affaire française?*, La Découverte, 2003.

Certains d'entre nous, au moment de la première « affaire des foulards » (à l'automne 1989, suite à l'exclusion de deux élèves prononcée par Ernest Chénière, principal du collège de Creil), pragmatiquement réglée à la demande du gouvernement Jospin par l'avis du Conseil d'État (dont l'application n'est pas toujours facile, mais s'avère gérable, à quelques exceptions près), avaient déjà essayé de montrer la contradiction flagrante inhérente aux exclusions : on prétend défendre les jeunes filles mineures contre l'intégrisme religieux dont le sexismne constitue une composante intrinsèque en les *bannissant* de l'école, c'est-à-dire en leur faisant supporter personnellement, dans leur vie, dans leur avenir et dans leur chair, la sanction de l'injustice dont elles sont les « victimes », et en les renvoyant à un espace communautaire dominé précisément par ce sexismne religieux. Parmi ces exceptions, il faut naturellement ranger les situations (rares) dans lesquelles on voit des enseignants, intoxiqués d'idéologie ou terrorisés par leur incapacité (bien réelle) à maîtriser des situations de violence sociale qui débordent sur le milieu scolaire, faire des exclusions d'élèves voilées la condition de leur travail professionnel, aussi bien que les situations (tout aussi rares) dans lesquelles des jeunes filles en mal d'héroïsme et de

publicité, agissant ou non de leur seule initiative, « montent » un conflit symbolique avec l'institution, que les mass médias s'empressent d'amplifier et dans lequel les défenseurs des libertés individuelles vont donner tête baissée.

Dans la période suivante, cependant que la fréquence et l'intensité des conflits scolaires fluctuaient d'une année sur l'autre, trois faits notamment se sont précisés :

- les motivations des jeunes filles porteuses de « voile », qui ne sont pas le seul élément d'appréciation (car avant de faire l'objet d'un « choix » ou d'un « usage », le *hidjab* dans ses différentes variantes constitue un symbole culturel, religieux, et de plus en plus aussi politique, ce que la loi en préparation va naturellement accentuer), mais dont on ne peut pas faire abstraction dans une perspective d'éducation démocratique, présentent une extrême diversité dans tout le monde européen et extra-européen. Elles s'inscrivent souvent dans un cadre de violence physique ou morale plus ou moins élevée, mais elles peuvent traduire aussi des formes personnelles d'émancipation et de recherche « féministe » (d'un côté l'Afghanistan, de l'autre la Turquie, pour fixer les idées). En Algérie, point de référence fondamental pour

LA RELATION DE L'INTÉGRISME AU SEXISME

est ancrée dans les religions historiques elles-mêmes, qui se fondent toujours sur le contrôle des rapports de sexes et du mariage. Il est possible que, de ce point de vue, l'islam contemporain, bien que travaillé par des courants contradictoires (dans lesquels des voix de femmes ont commencé de se faire entendre⁴⁾), représente une extrémité au sein du monothéisme, en raison de son association séculaire avec des formes de société patriarcale encore dominées par la notion de « famille élargie », mais aussi d'un « complexe théologique » propre réprimant la sexualité féminine comme telle, dont la transformation impliquerait une refondation hérétique de la révélation religieuse. Il ne faut, sur ce point, ni se hâter

de conclure, ni refermer la question posée par le livre capital de Fethi Benslama (*La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Aubier-Montaigne, 2002). Ce caractère d'exception de l'islam, s'il résiste à une analyse comparative avec les autres variantes de la tradition monothéiste occidentale (dont l'islam lui-même fait partie), entraîne bien entendu, non pas un impératif de ségrégation, mais un devoir particulier de l'institution scolaire envers les porteuses du signe d'appartenance à l'*ummah* qui sont aussi par excellence, comme aurait dit Hegel, son « éternelle ironie ».

4. M. BADRAN, « Islamic feminism: what's in a name? », *Al Abram Weekly Online* n° 569, p. 17-23, january 2003.

les débats français, elles sont indissociables d'une lutte sans merci qui oppose les tenants de l'ordre patriarcal (symbolisé par le code de la famille limitant les droits civils des femmes) à la revendication d'égalité des femmes. En France même, elles vont de la soumission aux pressions du milieu familial et social jusqu'à l'adhésion à des formes d'islamisme militant et aux tentatives d'exprimer silencieusement une double « différence » que la société dominante veut refouler ou manipuler⁵;

- une partie du corps enseignant, de plus en plus sollicité par l'État et par les familles de pallier les effets de la souffrance sociale, alors même que ses conditions de travail sont fragilisées par la dévalorisation accélérée de son statut social et de sa fonction éducative, est en passe de rallier à sa façon l'idéologie sécuritaire, où se combinent le sentiment d'impuissance, l'appel à l'autorité étatique et la peur des transformations du monde contemporain. Cette dérive idéologique est exploitée et amplifiée par un lobby intellectuel républicain de droite et de gauche (dans lequel on compte malheureusement bon nombre de professeurs de philosophie...) pour qui la laïcité et l'« exception française » servent de prêt à penser au niveau des principes. (Ce lobby a pris de l'avance en termes de campagnes d'opinion, publications, pressions institutionnelles, etc. Mais d'autres s'organisent en retour: confessionnel, en particulier autour des interventions du Pape et de ses proches dans l'Église de France⁶ -, néo-libéral autour d'Alain Madelin, très offensif en ce moment sur le front culturel⁷);

- les phénomènes de stigmatisation et de discrimination invétérés dans la société française post-coloniale, dirigés avant tout contre les populations d'origine arabo-musulmane, y favorisent aussi le développement d'idéologies politico-religieuses fondamentalistes qui, même très minoritaires, constituent un danger pour la

démocratie (bien moins influent, mais symétrique de celui que représente le Front national, et agissant finalement dans le même sens). S'il importe à cet égard de ne pas se laisser embriaguer dans la « guerre du bien contre le mal » que se livrent, ou se déclarent, les courants fondamentalistes de l'islam et l'Occident néo-impérialiste, il ne faut pas avoir la naïveté et la sotise d'ignorer les ressources et les objectifs des prosélytismes politico-religieux qui opèrent dans l'espace euro-méditerranéen. Il faut cependant prendre avec précaution les informations récemment publiées par les renseignements généraux concernant la proportion croissante de mosquées en France qui seraient désormais « contrôlées par les salafistes », non parce que nous doutierions de l'existence d'un tel courant parmi les musulmans, mais parce que le ministère de l'Intérieur a sa propre stratégie de contrôle de l'islam français, à

laquelle contribue le conditionnement de l'opinion publique. Il est donc juge et partie⁸.

Dans ces conditions, nous avons renouvelé notre critique envers les projets de législation répressive et les pratiques d'exclusion, notam-

5. Cf. en particulier F. GASPARD et F. KHOSROKAVAR, *Le foulard et la République*, La Découverte, 1995.

6. Cf. l'intervention du groupe « Paroles », *Le Monde* du 2 février 2004: « De l'inutilité d'une loi déplacée ».

7. « Voile, la loi de trop », *Le Monde*, 5 février 2004.

8. Même si, comme le montrera la suite de cet article, nous ne croyons pas à la possibilité de se réclamer sans critique de l'idée de « laïcité à la française », il paraît fondamentalement juste d'avoir associé la dénonciation de la misogynie, de l'homophobie et de l'antisémitisme dans le discours de « l'islam politique », comme le font les auteurs du Manifeste « Retrouver la force d'une laïcité vivante » (*Libération*, 16 février 2004), parmi lesquels T. ALLAL, D. E. BENCHEIKH, F. BENSLAMA, Z. DAOUD, N. FARÈS, M. HARBI, Z. LAOUEDJ, D. MORSLY, L. SEBBAR, N. TAZI.

ment en nous associant à la pétition « Oui à l'école laïque, non aux lois d'exception⁹ ». Nous ne voyons pas de raison fondamentale de revenir aujourd'hui sur cette position, qui en rejoint d'autres marquées par le souci de ramener le débat sur le terrain des réalités nationales et internationales, et de préserver l'institution éducative de l'instrumentalisation par des stratégies de résolution symbolique des fractures sociales. Parmi ces positions, nous signalerons notamment celle de la Ligue des droits de l'homme lors de son Congrès d'Evry les 7, 8 et 9 juin 2003 (Résolution adoptée lors du 82^e Congrès : « Liberté, égalité, fraternité, laïcité », estimant qu'il n'y a pas de raison de légiférer sur le port de signes religieux à l'école), et celle de Jean Baubérot, le seul des membres de la Commission Stasi à avoir refusé de jouer le jeu de l'unanimité (voir l'article du *Monde* du 3 janvier 2004 où il se pose notamment la question de savoir comment on peut, en matière de laïcité, « presque tout concéder aux Alsaciens-Mosellans et pratiquement rien aux musulmans »).

Toutefois, cette position de principe n'est aucunement suffisante. Elle laisse bêant un certain nombre de problèmes qui tournent théoriquement autour de la signification *actuelle* de l'idée de laïcité, et pratiquement autour de la question de savoir quel rôle l'école peut jouer dans les conflits idéologiques du monde contemporain. Parmi ces questions, sans aucune prétention d'exhaustivité bien entendu, nous voudrions en évoquer schématiquement quatre.

● La distinction du « politique » et du « religieux »

On sait que l'une des propositions de la commission Stasi – non retenue par le gouvernement, mais très populaire parmi les enseignants – visait à étendre l'interdiction aux

signes politiques. La discussion qui s'en est suivie a montré que beaucoup des avocats de l'interdiction du voile islamique (et généralement des signes religieux) sont hostiles à l'extension au politique, considérant comme un acquis démocratique l'autorisation de l'expression politique à l'école (à vrai dire récente : une génération au plus, et assortie de restrictions). Ce qui veut dire qu'ils croient à l'existence d'une ligne de démarcation rigoureuse entre le politique qui serait fondamentalement laïque, ou sécularisé, du moins dans nos sociétés et le religieux, qui serait... religieux. (On explique aussi souvent que le principe de cette distinction est dès l'origine reconnu par le christianisme, à la différence d'autres religions : « à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu »... ce qui lui confère un privilège politique, voire laïque. Il y a beaucoup à parier que cette interprétation est une projection rétrospective sur le dogme chrétien du compromis qui a résulté de la lutte millénaire entre l'Église et l'État. De toute façon il faudrait une vraie discussion de théologie comparative). Mais la discussion a montré aussi que cette ligne de démarcation est douteuse ou remise en question dans la pratique, précisément sur le point sensible : l'islam, et secondairement le judaïsme. De bons esprits expliquent que le danger principal n'est pas la religion, mais l'*usage politique* qui en est fait par des prédateurs influents dans la jeunesse d'origine immigrée/musulmane, ou encore la projection agressive dans l'espace français des solidarités ethno-nationales, en particulier celles qui sont liées au conflit israélo-palestinien. Donc à un problème politique, mais où la religion est immédiatement enrôlée et instrumentalisée (État « juif », « Terre sainte », « Lieux saints », etc.). La prise en compte des situations quotidiennes, notamment dans la jeunesse scolarisée, montre aussi que les identifications politiques, religieuses, ou politico-religieuses, qui ne sont pas fixes, correspondent souvent à ce que les sociologues appellent des stratégies de « distinction ». Leur source subjective est donc en dehors de cette alternative. Mais elles sont amenées à s'y

9. Publiée dans *Libération* du 20 mai 2003 sous le titre tendancieux : « Oui au foulard à l'école laïque », accompagnée des noms de cinq signataires (É. BALIBAR, S. BOUAMAMA, F. GASPARD, C. LÉVY, P. TÉVANIAN).

soumettre, et c'est l'un des aspects de la crise actuelle qu'il convient de souligner – pas nécessairement pour s'en plaindre – qu'elle active les liens entre la construction de la subjectivité juvénile et les grands récits idéologiques et institutionnels.

En réalité, il faudrait convenir qu'il n'y a aucune distinction de nature entre le politique et le religieux, mais une distinction historique résultant de décisions elles-mêmes politiques. Les formes extrêmes de cette tension permanente correspondent dans les États modernes à l'existence de partis officiellement inspirés par une idéologie ou des intérêts confessionnels, chrétiens ou musulmans ou hindouistes, etc., mais aussi à la puissante religiosité animant les idéologies politiques anti-religieuses : combat laïque sacrifié, comme en France, ou messianisme socialiste, nationaliste, impérialiste, etc. Elle donne lieu ainsi à toute sorte de combinaisons, non équivalentes entre elles, mais elle ne disparaît jamais. Les deux termes n'ont jamais été, et sont moins que jamais extérieurs l'un à l'autre.

Dans la période actuelle, pour des raisons qui vont de la circulation des populations et du mélange des cultures liés à la mondialisation jusqu'à la crise des repères symboliques de l'État-nation (la souveraineté), cette tension est entrée dans une nouvelle phase d'accentuation et de transformation qui entraînera à la fois la mobilisation des autorités institutionnelles et des interventions ou revendications de citoyens et, par conséquent, fera plus que jamais de la politique un lieu d'investissement des croyances religieuses, et de la place de la religion dans l'espace public un enjeu politique. Beaucoup de discours sur la laïcité comme « exception française » (sous-entendu : solution idéale et définitive au problème du « pouvoir spirituel », comme disait Auguste Comte) sont animés par l'illusion de pouvoir maintenir fermée cette boîte

de Pandore, ou d'en retarder indéfiniment l'ouverture : alors que, comme tels, ils sont eux-mêmes une façon de l'ouvrir. Il n'y a pas de raisons ni de moyens *intrinsèques* de séparer l'expression des opinions politiques de celle des opinions religieuses.

Les conceptions existantes de la laïcité constituent en réalité pour l'État un moyen d'imposer une double *définition des limites* : limites d'acceptabilité du conflit idéologique, adossées à une certaine institution du consensus, ou de la paix civile (mais privilégiant toujours certains intérêts ou certaines forces sociales), et limites pour la traduction de la croyance religieuse en prise de parti politique, adossées à une certaine institution de la « vérité » (qui fait la part plus ou moins grande à des propositions scientifiques officialisées et à des principes de morale naturelle, argumentative, communicationnelle, etc.). On ne peut pas prétendre que ces conceptions n'ont aucune raison d'être, ou que leur anéantissement produirait comme tel une libération de la politique. Mais on ne peut pas non plus se bercer de l'illusion que les formes institutionnelles

liées au parlementarisme, au monopole juridique de l'État-nation, et donc au nationalisme, à la traduction des mouvements sociaux dans le langage du droit naturel ou de l'espérance séculière, dans un contexte historique d'*universalisation* de la culture européenne, suffiront indéfiniment et sans changement à constituer le conflit politique ou à en codifier les limites institutionnelles. Y compris en Europe et en France. La question se posera inévitablement (de fait elle se pose déjà) de savoir en quels termes l'État définit l'expression politique, ou politico-religieuse, de façon à bénéficier lui-même de la force constituante des affrontements idéologiques, qui sont la citoyenneté elle-même (le droit à la politique pour tous), sans pour autant perpétuer la guerre civile ou l'état d'exception.

**Il n'y a pas de raisons
ni de moyens
intrinsèques
de séparer l'expression
des opinions politiques
de celle des opinions
religieuses.**



MODÈLES DE LAÏCITÉ

Il faudrait engager ici une généalogie philosophique des *différentes* conceptions institutionnelles de la laïcité, remontant à la période classique de constitution de l'État-nation moderne, et se prolongeant jusqu'aux alternatives actuelles, irrémédiablement situées dans un contexte trans-national et multiculturel, sur lequel pèsent lourdement les perspectives de « guerre des civilisations », à laquelle poussent différentes forces apparemment antagonistes. La laïcité à la française est fortement marquée par le modèle hobbesien, qui fait de l'État (en tant que représentant du peuple) le porteur et l'agent principal de *l'institution de la vérité*. Ce qui se marque notamment par son monopole, ou à défaut son contrôle, du processus éducatif, dont un aspect essentiel est la diffusion du savoir scientifique et la relativisation des opinions ou croyances. On en a une illustration dans la conjoncture actuelle par la proposition d'introduire à l'école un enseignement du « fait religieux », ce qui veut dire une vue objective (scientifiquement fondée, historique et sociologique) de la diversité des discours religieux. Le point aveugle d'une telle institution est généralement son nationalisme implicite, et son incapacité à relativiser les postulats culturels sur lesquels se fonde sa conception de la scientificité. De ce modèle, on peut distinguer un modèle lockien, dans lequel l'État ne superpose aux croyances et aux récits religieux aucune vérité instituée, mais se contente de fixer les règles du jeu pour la société civile, c'est-à-dire de marquer la distinction entre des croyances légitimes qui respectent la liberté de conscience, et des croyances illégitimes qui ne se cantonnent pas dans la sphère privée ou menacent la liberté des

autres (cette fonction minimale n'a en réalité rien d'innocent: chez Locke lui-même, elle conduisait à exclure du champ de la tolérance le catholicisme, religion de l'intolérance – une place qui dans d'autres contextes peut être occupée par l'islam, ou par les sectes, ou par les religions séculières, etc.). Les difficultés que soulève ce modèle sont inverses des précédentes: on en a l'exemple dans le fait que, aujourd'hui, dans certains États des États-Unis (la « *Bible belt* »), il devient difficile d'enseigner la théorie darwinienne de l'évolution, considérée comme attentatoire à la liberté de conscience et aux convictions religieuses de nombreuses familles. À ces deux modèles concurrents, toujours à l'âge classique, on pourrait en opposer un troisième, sans doute utopique, mais aussi *pratiquement* à l'œuvre dans l'histoire de la démocratie politique, et que nous dirions spinoziste : celui qui fait de la croyance religieuse (et plus généralement, idéologique) non pas le *résidu privé* de la religion civile, ou de la vérité instituée, non pas le *principe spontané d'organisation* de la société civile, assignant l'État à un rôle formel de régulateur, mais le mode particulier (et sans doute conflictuel) sous lequel les individus *forment des collectifs* dans la sphère publique, ou en interprètent subjectivement le caractère commun. Ce qui revient à faire des partis (non seulement politiques, comme dans nos textes constitutionnels, mais religieux, ou politico-religieux) les parties prenantes du procès de formation de l'opinion publique. La difficulté de ce modèle, dramatiquement illustrée par certaines situations contemporaines, est de devoir préserver sur le long terme le pluralisme que chacun de ses acteurs tend à nier, ou à ignorer, pour son propre compte.

Les seuils prétendument évidents et naturels s'avèrent à l'examen entièrement conventionnels, ce qui veut dire aussi chargés de stratégies et de normes, de rapports de forces entre les groupes, les subjectivités et les pouvoirs, qui commandent le sens même des catégories

constamment évolutives de public et de privé. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner du surgiissement de discussions sur la longueur et la taille des barbes (et sur leur existence même), ni de la comparaison des problèmes de convenances que posent le voile et le string, ni des

propositions de rétablissement de l'uniforme ou de la blouse évoquant avec nostalgie l'école républicaine du xix^e siècle (qui se souvient du « Petit chose » ?) et les modèles utopiques classiques de représentation du citoyen - l'unité des deux venant de ce que, depuis toujours, l'espace scolaire a fourni le lieu privilégié de mise en œuvre des utopies de la citoyenneté. Et il ne faut pas s'étonner que, dans ce trouble profond des rapports entre *représentation sociale* et *publicité* qui surgit soudain, l'instance de la religion (révélation, croyance, communautarisme, assujettissement) et celle de la sexualité (point d'ancrage ultime, mais aussi obscène, des contrôles et des affirmations d'identité), apparaissent inextricablement mêlées.

● École, lieu de transition

Nous devons repartir ici de deux propositions. Premièrement, quel rapport y a-t-il entre neutralité de l'État et neutralité scolaire? Cette question peut être éclairée par le débat entre ceux qui soutiennent que la laïcité doit s'interpréter comme une neutralité de l'école *envers* les croyances religieuses (donc un respect égal de leur expression), et ceux qui insistent sur l'idée que les croyances religieuses doivent être *suspendues* dans l'enceinte de l'école (deux interprétations qui renvoient à des modèles philosophiques différents de la laïcité). Ils ont raison et tort tous les deux. Dans notre société, l'école (particulièrement l'école publique, détachée de la famille et rattachée à l'État, donc au-dessus des partis et des gouvernements) est essentiellement un *lieu de transition* entre l'espace de l'existence privée et l'existence dans l'espace public, mais qui est légalement situé *dans l'espace public lui-même*. Ce qui lui impose des exigences contradictoires, entre lesquelles elle doit négocier. Il faut que l'école soit un espace clos, sinon conventuel, mais où circulent des informations et des représentants de l'extérieur. Il faut que l'école prépare (et donc anticipe, simule) la relativisation des appartiances sociales, des croyances, des idéologies, pour faciliter l'entrée des individus dans la sphère politique, la citoyenneté. Il faut donc

qu'elle *détache* virtuellement les individus de leurs identités *premières*, en fait un processus très violent: une sorte de démembrément, de décollement par rapport à leurs identités¹⁰, qui leur permet ensuite idéalement de les revendiquer, mais avec la distance qu'implique le primat de l'identité politique commune, *seconde*. Mais il faut aussi que l'école donne aux individus les moyens de représenter et d'exprimer leurs idéologies et leurs appartenances dans la vie politique, bien que sans faire elle-même de politique, voire sans parler le langage de la politique, sauf indirectement et métaphoriquement (par le biais de l'histoire, de la littérature, de la philosophie). Pour tenir ensemble ces exigences contradictoires, et *a fortiori* pour les tenir de façon *égalitaire*, il faudrait évidemment des conditions très privilégiées... On peut s'attendre à ce que la pratique n'en approche que très partiellement, ou n'y parvienne qu'au prix de conflits successifs (ce qui est justement en train de se produire en ce moment). Ce qu'on demande en fait à l'école, ce n'est pas simplement d'être neutre comme l'État, mais c'est d'*opérer une neutralisation*, ou de constituer un *surcroît de neutralité* entre deux espaces *non neutres*, celui qu'on dit privé et celui qu'on dit public, de façon à éviter qu'ils se confondent.

Mais ceci nous amène à une autre proposition: quelles doivent être les *marques de l'espace public* en général et, plus particulièrement, celles de l'espace scolaire qui le redouble? *Il n'y a pas de réponse simple à cette question*, qui a tendance à se dénier elle-même: *marque de neutralité* ou

10. Sauf évidemment pour toute une catégorie d'individus qui jouissent du « privilège » d'avoir comme identité première l'identité seconde elle-même: par exemple les enfants de fonctionnaires pour qui, en particulier, l'école n'a jamais été autre chose qu'un prolongement « naturel » du lieu familial et la famille une institution pré-scolaire. Et ce n'est sans doute pas par hasard qu'on trouve beaucoup des défenseurs acharnés de la laïcité, pour qui le « voile » figure la profanation du lieu de la vérité, dans cet espace généalogique. Cependant, ce n'est pas un déterminisme, et il y aurait lieu d'examiner de plus près les contradictions que recouvre cette « seconde nature ».

d'uniformité est une sorte de contradiction dans les termes. Mais ce qui est sûr, c'est qu'il ne peut pas ne pas y avoir de marques, bien que ce ne soient pas les mêmes dans toutes les sociétés et nations (aux États-Unis, les élèves récitent un serment de fidélité à la république au début de chaque journée, en France on y verrait une ingérence politique, supposant implicitement que le patriotisme est plutôt de droite... mais on apporte un soin particulier à l'uniformité des bâtiments, à la tenue vestimentaire, aux codes de la politesse entre maîtres et élèves). Les *marques de neutralité* n'ont évidemment rien de neutre elles-mêmes, ni au sens de la visibilité (pour ne pas dire du caractère ostentatoire), ni au sens de la signification (puisque elles incorporent une histoire, des traditions sacralisées, et font référence à une souveraineté symbolique : celle de la nation, du peuple). Il faut dire que la hiérarchie des marques, leur caractère dominant ou dominé, les modalités de leur visibilité, sont l'objet d'un conflit permanent, parfois d'une guerre idéologique.

L'école (républicaine) idéale n'accepterait aucune autre marque que celles de la neutralité. Ce qui proclamerait que les corps et les esprits des élèves y sont entièrement dociles, disponibles pour l'apprentissage, qu'ils ont *déjà* abandonné leur résistance à la communauté et au savoir, et ceux des enseignants (pour qui, ne l'oublions pas, le problème se pose *aussi*, comme on vient de le voir en Allemagne, où la question du « foulard » n'a pas été posée à propos des élèves, mais d'une enseignante du Wurtemberg) y sont uniquement orientés vers l'accomplissement de leur mission éducative. L'école réelle tolère (surtout du côté des élèves) un nombre plus ou moins élevé de marques individuelles ou collectives, qui sont spontanément interprétées comme des excentricités, des priviléges, des réserves, ou des provocations (cheveux longs, vêtements

**La cristallisation
d'un conflit ne se serait
pas faite autour
d'un vêtement chargé
de symbolisme sexuel
si l'école n'était pas
devenue mixte.**

excentriques, insignes ou drapeaux, tenues relâchées ou indécentes). Mais toutes les marques ont en commun de s'appliquer *au corps* et de le mettre en valeur. C'est pourquoi la détermination sexuelle est omniprésente dans la guerre des marques. La cristallisation d'un conflit qui met en cause la double allégeance de certains élèves par rapport à la nation et à la religion, et le degré d'indépendance de l'une par rapport à l'autre, ne se serait pas faite autour d'un vêtement chargé de symbolisme sexuel (la couverture de certaines parties du corps féminin), si les écoles républiques n'étaient pas devenues mixtes au cours du dernier demi-siècle, et si cette mixité ne faisait pas de la différence des sexes (et des différentes façons d'instituer ou de contrôler la différence des sexes) un problème pour l'école, que la pure doctrine laïque ne suffit pas à régler. Dès lors le port du voile fonctionne aussi comme une revendication d'identité sexuelle, selon une certaine modalité (qu'on peut juger aliénée ou servile, mais qu'en est-il des autres?), et l'interdiction (sélective) comme une dénégation de l'insistante présence du désir dans les relations que les sujets de l'institution éducative entretiennent entre eux, en tout cas comme un aveu de la difficulté qu'il y a à le contrôler. Il faudrait réfléchir aussi à la relation que cette hysterisation des marques d'appartenance politico-religieuses entretient avec un contexte dans lequel l'exhibition « ostentatoire » du désir se dé-privatisé, envahit l'espace public, mais aussi se commercialise, se banalise et finalement s'émousse. Comme on a pu le faire remarquer, des filles à jean moulant et des filles à voile islamique il n'est pas certain que les premières soient les plus « sexuées » (nous ne disons pas « sexy »), et c'est là ce qui fait problème – autant et plus que de les imaginer soumettant le cours d'histoire ou de philosophie à la censure du Coran (à

moins que ce ne soit l'inverse...). C'est aussi de ce côté qu'il faudrait rechercher la signification des allégations des porte-parole de l'islam (parlant souvent à la place des intéressées) sur la revendication de la pudeur dans une société d'intense exploitation publicitaire du corps féminin. Le désintérêt des imams pour le sexe n'est pas plus crédible que celui des prêtres d'aucune autre religion, et leur insistance sur la pudeur a plutôt le sens d'une obsession que d'une protection.

● L'intensification du conflit culturel autour de la libération des femmes

Il n'est pas certain que l'aspect central soit ici la façon divergente dont des traditions différentes conçoivent les rapports du privé et du public. Ou plutôt cet aspect des choses ne peut être analysé que dans sa relation à un contexte historique concret où les effets à retardement de la décolonisation comme ceux du conflit qui fait rage dans le monde entier (englobant et débordant l'Europe, l'Occident et l'Orient, le Nord et le Sud) autour de l'abolition du patriarcat et de l'égalité des sexes ne sont plus vraiment séparables. Il faut se garder des instrumentation, mais il faut dire aussi que la contradiction est totale entre deux revendications d'émancipation aussi universelles l'une que l'autre : celle qui combat les discriminations ethniques, le racisme culturel, l'hégémonisme des anciennes nations impériales, et celle qui combat l'asservissement des femmes, les violences et le déni d'égalité dont elles font l'objet. Une telle contradiction semble pratiquement insoluble, sinon à très long terme. C'est pourquoi nous ne pouvons croire aucun des discours symétriques qui voudraient l'annuler : ni celui qui présente la lutte des femmes et celle des peuples opprimés (ou des groupes ethno-religieux minoritaires) comme spontanément convergentes (alors que leurs conceptions de la communauté sont anti-thétiques), ni celui qui présente les institutions et les valeurs de l'Occident comme le modèle et le vecteur de l'émancipation des femmes dans le monde (et particulièrement dans le monde musulman), alors que l'Occident a développé

ses propres formes massives d'assujettissement des femmes, et que toute une partie de son féminisme commence par dénier toute validité à la parole des femmes minoritaires, et réclame contre elles le secours législatif et l'intervention coercitive de l'État¹¹.

Il nous faut prendre conscience du caractère tragique d'une situation dans laquelle des femmes jeunes, quelque part entre l'enfance et la maturité, deviennent l'enjeu d'une lutte de prestige sans merci *entre deux pouvoirs mâles* qui tentent de les contrôler, l'un pour le compte de l'autorité patriarcale enveloppée de religion, l'autre pour le compte de l'autorité nationale enveloppée de laïcité. Quelles que soient les intentions et les ruses des jeunes musulmanes françaises (et autres) au moyen desquelles elles négocient parfois leur autonomie (mais pas toujours, il s'en faut)¹², il est en effet insupportable de les voir contraintes directement ou indirectement par leurs familles (et notamment par la violence des « grands » ou des « petits frères ») de se voiler sym-

11. On pense ici à la formule par laquelle la philosophe indienne (enseignant aux États-Unis) Gayatri Chakravorty Spivak résume le « féminisme » de l'Occident affronté au tiers-monde : « White men are saving brown women from brown men ». L'essai de Gayatri Spivak (« Can the subaltern speak ? »), paru en 1988, discute la façon dont l'Empire britannique a « construit » la question du suicide par le feu des veuves indoues comme symbole d'oppression féminine et objet privilégié de l'intervention civilisatrice du colonisateur. Il est désormais repris et amplifié dans son livre *A critique of post-colonial reason*, Harvard University Press, 1999. Pour caractériser l'impossibilité dans laquelle se trouve une parole féminine de trouver une place entre le discours du patriarcat, qui manipule la tradition et la culture, et celui de l'impérialisme, qui manipule le droit et la morale, G. Spivak utilise la catégorie de « différend », empruntée à J.-F. Lyotard.

12. Et c'est bien plus encore le cas dans l'ensemble méditerranéen. On attachera une grande importance, à cet égard, à l'analyse de la journaliste et essayiste Salima Ghezali (directrice du journal *La Nation*, l'une des porte-parole les plus courageuses de la société civile algérienne), montrant que des revendications d'autonomie personnelle très semblables peuvent conduire les jeunes filles, dans certains cas, à adopter le « voile islamique » contre la stigmatisation dont il fait l'objet, et dans d'autres à en refuser l'imposition.

boliquement pour pouvoir être respectées (c'est-à-dire méprisées d'une autre façon). Le spectacle d'une manifestation spontanée de femmes voilées contre la loi dans les rues de Paris, solide-ment encadrée par des hommes qui font obstacle à toute communication de leurs sœurs et épouses avec les passants et les journalistes (et coïncidant avec d'autres semblables en différentes villes du monde) donne à réfléchir. Il est tout aussi insupportable de voir l'institution scolaire, hommes et femmes confondus, fomenter un conflit de civilisation, et mettre son point d'honneur à « dévoiler les musulmanes » dans l'enceinte républicaine par excellence, répétant à son insu (mais cette ignorance a toute une histoire : celle-même de la mau-vaise conscience coloniale) le geste que les militaires français avaient perpétré sur le corps de leurs mères et de leurs grand-mères pendant la bataille d'Alger.

Comment sortir de ce cercle vicieux? D'abord, à l'évidence, en conférant un maximum de liberté de choix *aux intéressées*, sachant qu'il n'y a pas de liberté absolue, sans doute, et que la liberté inclut la possibilité de la servitude volontaire comme celle de la révolte, mais aussi qu'elles évoluent au sein d'une société transna-tionale où la toute-puissance de la famille patriarcale est ébranlée, où des modèles alter-natifs existent (ce qui ne veut pas dire que l'égalité des sexes y est assurée) et où le fémi-nisme est devenu une force politique et morale incontournable. Secondairement, en demandant à la République française quelques efforts de mémoire historique collective quant à sa propre réticence à conférer aux femmes l'égalité en matière éducative et civique, toujours rien moins qu'effective. N'oublions pas que, après la Révolution française qui avait vu le sur-gissement et la répression d'un grand mouve-ment féministe avant la lettre pour l'égalité des droits, la nation française a confié les femmes à la tutelle de l'Église pendant cent cinquante ans, se réservant d'éduquer les hommes à la politique¹³. Enfin, *last but not least*, en reposant avec insistance la question des origines de l'ex-clusion sociale, qui favorise les phénomènes d'intégrisme religieux, la régression vers le

patriarcat (dans une forme défensive, donc exacerbée, typique de ce que les historiens appellent « l'invention de la tradition », au moyen de laquelle des communautés discrimi-nées tentent de préserver leur solidarité), mais aussi l'aggravation de la concurrence entre les générations et entre les sexes dans laquelle, pour des raisons bien connues (dont fait partie la puissance des stéréotypes racistes stigmati-sant le « mâle arabe », mais aussi la propre volonté des filles d'utiliser l'institution scolaire et l'avenir professionnel comme moyen d'émancipation), les filles sont relativement avantageées par rapport aux garçons, en parti-culier sur le plan scolaire, entraînant par contre-coup l'agressivité de beaucoup d'entre eux, promis au « chômage préférentiel » dès leur entrée dans l'école de la ZEP¹⁴. Il est vrai qu'ici on n'a aucune raison d'être optimiste : une société où l'idée de l'égalité sociale est devenue un slogan vide (pensons à la « fracture sociale » sur laquelle se jouent régulièrement les élections), et où l'idée de discrimination positive est anathème¹⁵, a peu de chances de

13. Mais il faut dire aussi : on a le sentiment que, dans les controverses actuelles, certaines prises de position « féministes » (comme la pétition « Droit des femmes et voile islamique. Notre appel à Jacques Chirac » parue dans l'hebdomadaire *Elle* le 8 décembre 2003, sous des signatures prestigieuses) tendent moins à affirmer la solidarité envers les « sœurs » musulmanes qu'à les utiliser comme substituts et alibis d'une revendication générale en déshérence.

14. Il conviendrait d'écrire avec soin l'histoire de la « romance » entre l'école républicaine et les filles de l'immigration maghrébine, des succès qu'elle a remportés, des possibilités qu'elle a ouvertes, des espoirs qu'elle a suscités, des illusions qu'elle a créées, des instrumentalisations dont elle a fait l'objet, des obstacles auxquels elle se heurte, et des malaises ou ressentiments qu'elle entraîne.

15. Le Haut Conseil à l'intégration présidé par la philosophe Blandine Kriegel vient d'en rappeler « l'incompatibilité avec les principes républicains » dans son rapport annuel pour l'année 2003 (« Le contrat et l'intégration »), permettant du même coup au président de la République de marquer des points contre de jeunes rivaux moins immobilistes. Pendant ce temps, alors que la France compte des millions de citoyens d'origine maghrébine à la première, deuxième ou troisième

savoir regarder en face les causes des régressions et des violences qu'elle attribue ensuite à l'infériorité de certaines cultures.

● Les dilemmes de la discipline, de l'autorité et de la liberté dans l'institution scolaire

Un tout récent sondage du CSA révèle que la majorité des enseignants du secondaire (collèges et lycées) est favorable à la législation en préparation, souhaitant même qu'elle frappe d'interdit tous les signes « visibles » de caractère politique ou religieux¹⁶. Tout sondage demande à être interprété, ce qui ne va jamais de soi et dépend de nombreux facteurs conjoncturels. Notre interprétation à ce jour est que ce qui est déterminant est le problème disciplinaire. Les enseignants profondément déstabilisés par la crise de l'institution scolaire ne se préoccupent pas beaucoup de l'influence de l'islam ou des résistances qu'il peut opposer à leur enseignement (une situation qui changerait peut-être si on leur demandait d'y incorporer vraiment le « fait religieux », allant au bout d'une certaine conception positive de la laïcité). Et nous ne croyons pas non plus que beaucoup d'entre eux (il y a des exceptions, bien sûr) se préoccupent de la libération de la femme, ou croient pouvoir y contribuer par le biais du règlement scolaire. En revanche, ils sont préoccupés par ce qu'ils vivent comme l'effondrement

de l'autorité attachée à leur fonction : à la fois dans la forme concrète d'une montée des indisciplines et des illégalismes scolaires (particulièrement forte dans les zones difficiles – euphémisme pour désigner les poches de pauvreté de la société française, où se concentrent une grande partie de la population d'origine immigrée, mais aussi beaucoup de Français juifs rapatriés d'Algérie)¹⁷ – dans la forme d'une perte de leur prestige professionnel et de leur capacité de résistance en face des revendications et pressions des familles, et plus abstraitemment (mais ce n'est ni le moins important ni le moins douloureux) dans la forme d'une incertitude généralisée sur le pouvoir du savoir et de ses porteurs dans la société actuelle. Il est certain que l'idéologie méritocratique de la société française a conduit à surestimer ce pouvoir, voire à le mythifier, mais il est certain aussi qu'il fait en ce moment même l'objet d'une attaque en règle qui vient à la fois du marché et de l'État et qui, dans ce cas, est vécue comme une sorte de trahison par les enseignants.

Le défaut de prise en compte de cette dimension me paraît être le grand point faible de nos critiques de la « législation d'exception » en préparation – dont on pourrait dire en forçant un peu qu'elle révèle, en la déplaçant et lui apportant une réponse inadéquate, préfabriquée par le pouvoir politique, l'existence d'une situation d'exception de l'institution scolaire, qui s'est installée de façon rampante depuis vingt ans (qui dira la responsabilité des gouvernements socialistes à cet égard?), et qui a terriblement diminué la capacité d'initiative propre du corps enseignant (même si, là encore, il y a des exceptions). C'est dans ce contexte que les enseignants ne voient d'autre remède à leur impuissance que la réaffirmation symbolique de la puissance de l'État dont ils sont les fonctionnaires, et dont ils escomptent qu'elle rétablira à leur profit un équilibre en perdition. La laïcité, quelle qu'en soit la définition, n'est pas le but mais l'instrument de ce réflexe corporatif.

La encore, cependant, pour éviter les stigmatisations (« c'est la faute aux profs! ») et les lamentations (« que sont les soixante-huitards

génération, tout « nom arabe » demeure banni de la représentation politique et des responsabilités administratives, à quelques exceptions « symboliques » près (une secrétaire d'État par ci, un « préfet musulman » par-là...). Nous souscrivons entièrement aux analyses de Stéphane Beaud et Gérard Noiriel sur « Les nouveaux parias de la République » (*Le Monde* du 19 février 2004).

16. Voir *Le Monde* du 4 février 2004 : « Trois enseignants sur quatre veulent l'interdiction des signes religieux ».

17. L'enquête dite « de victimation » menée à la demande du ministère de l'Éducation nationale sous la direction d'E. Debarbieux entre 1995 et 2003 confirme amplement la corrélation entre l'exclusion sociale et le niveau des violences en milieu scolaire (*cf. Le Monde* du 30 janvier 2004 : « Plus d'un élève sur cinq se sent en situation de forte insécurité »).

devenus? »), et ne pas s'en remettre à des exhortations morales (« attention à la lepénisation des esprits! »), il faut faire un détour théorique de façon à comprendre comment une crise qui a des causes conjoncturelles assez claires s'enracine aussi dans les contradictions inhérentes à l'institution elle-même, soudain portée à la limite de ses capacités ou privée des formations de compromis qui la font vivre. En clair, cela veut dire que la fonction d'autorité, sans laquelle il n'y a pas de pratique enseignante dans la forme scolaire que nous connaissons (et que les réformes pédagogiques libérales ou les contestations libertaires peuvent tout au plus atténuer ou masquer, mais non abolir: cela reviendrait à détruire « l'appareil idéologique d'État »...), a toujours eu nécessairement une source impure, hétérogène. Pour une part, elle puise (et croit puiser) dans la *puissance propre du savoir*, c'est-à-dire dans sa capacité de *transformer la pensée des individus*, et ainsi leur existence. Cette puissance du savoir est pour une part essentielle la source de l'intérêt qu'il suscite, du désir de savoir (et d'enseigner) qu'il éveille et entretient (à condition, entre autre, d'apparaître accessible, appropriable, transmissible au prix d'un effort). Mais pour une part aussi, elle puise (et paraît visiblement s'enraciner) dans *des pouvoirs sociaux* plus ou moins liés entre eux: celui de l'âge ou de l'expérience, celui du diplôme, celui du prestige social, et surtout *celui du corps enseignant* collectivement incorporé à une institution hiérarchique et disciplinaire, incarnant de façon même subalterne l'un des organes de la puissance publique. L'école et ses fonctionnaires remplissent à l'évidence toutes sortes de fonctions qui s'étayent sur la transmission du savoir et qui la débordent: fonction de préparation professionnelle, fonctions culturelles et civilisatrices, fonctions hégé-

moniques de formulation ou de critique de l'idéologie dominante, fonction civique de transformation de l'individu privé en citoyen politique. Mais aucune de ces fonctions n'est dissociable de l'autorité. C'est pourquoi il y a nécessairement tension, pour ne pas dire contradiction (mais qui peut faire penser et agir), entre le versant *autoritaire* de la fonction scolaire, et son versant *démocratique* consistant à la fois dans l'égalité des chances et des conditions qu'elle tente de faire progresser, et dans l'égalité du droit à la parole (donc, à un niveau élémentaire, du « droit à la politique ») dont elle tente de donner les moyens à tous par la maîtrise du langage et du savoir, et qu'elle peut tenter dans certaines limites d'instituer en son sein.

C'est pourquoi aussi il est tragique que, confrontée à un conflit politique sur son propre terrain, à la fois délimité et mettant en cause de proche en proche la plupart de ses fonctions et de ses conditions d'exercice, l'institution enseignante doute à ce point de ses propres capacités et de son avenir qu'elle

s'empresse de le réduire à sa dimension la plus restrictive, la moins intellectuelle, d'en confier implicitement la théorisation à des idéologues doctrinaires qui brandissent leur Condorcet ou leur Kant comme d'autres leur Bible ou leur Coran, et d'en demander la solution fictive à un pouvoir politique devenu coutumier du rôle de pompier pyromane, et dont le sens de l'État, aujourd'hui, ne va pas beaucoup plus loin que la lecture des sondages d'opinion.

On l'aura compris, nous pensons (et nous espérons ne pas être les seuls) qu'une occasion a été manquée de repenser l'histoire de l'idée de laïcité, la place de l'institution enseignante (et en ce sens de la puissance propre du savoir) dans l'articulation du politique et du religieux, le marquage et la démarcation des espaces publics et privés, le statut de la différence des

**Une occasion
a été manquée
de repenser
l'histoire de l'idée
de la laïcité.**



sexes au regard de la citoyenneté, et de les faire évoluer collectivement. Bref, une occasion a été manquée de penser et de pratiquer *politiquement les questions politiques*. Reste donc, car rien n'est réglé, à préparer les éléments d'une reprise du débat, sur d'autres bases et dans d'autres conditions (qui ne seront probablement pas plus sereines, mais qui pourraient rendre les enjeux plus visibles).

Cela ne peut se faire, semble-t-il, qu'à la condition d'approfondir les questions dont nous avons proposé une première liste : renouveau du débat sur la *liberté d'expression* et les pratiques démocratiques en milieu scolaire – mais ce renouveau a lui-même toutes sortes de conditions, dans l'école et hors de l'école, et d'abord la lutte contre l'exclusion, qui fasse reculer l'insécurité morale et la désespérance, l'individualisme négatif ; relance du mouvement pour *l'égalité*, et de la réflexion sur ses *contradictions propres* (en particulier celles qui dressent les uns contre les autres différents mouvements d'émancipation, ou différentes formes de résistance à la discrimination) ; remise en chantier de l'idée *d'universalité*, de façon à en faire non seulement l'enveloppe formelle de la communication politique légitime, mais l'enjeu et le résultat d'une confrontation entre *tous* les discours politiques (y compris les discours théologico-politiques) qui, dans le monde actuel, de part et d'autre des frontières nationales, expriment des points de vue sur l'universel. Il est peu probable que cet approfondissement nous vienne du national-républicanisme (qu'il faudrait désormais appeler national-républicanisme-laïcisme), de même qu'il est peu probable qu'il vienne d'une vision religieuse ou théocratique du monde, même gauchisée. Une démocratie sociale, cosmopolitique, anti-autoritaire, pourrait s'y essayer. ●