



Sara Domianello

(ordinario di Diritto ecclesiastico e Diritto canonico nell'Università degli Studi di Messina, Dipartimento di Giurisprudenza)

Laïcité en marche. L'Hexagone à l'épreuve *

La lecture de l'ouvrage de Philippe Portier, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*¹, est particulièrement stimulante pour ceux qui s'intéressent à la recherche des facteurs favorisant l'évolution des formes et des techniques juridiques élaborées par un Etat face au phénomène religieux.

De ce point de vue spécifique, j'apprécie l'effort accompli par Portier pour exposer et argumenter la thèse selon laquelle, à l'intérieur des lignes brisées qui délimitent le polygone correspondant à l'espace géopolitique occupé par la France continentale - et qui ont conduit à calquer la figure géométrique définie dans son emploi originel de "laïcité hexagonale" comme synonyme de laïcité à la française -, se serait en fait inscrit peu à peu, à partir d'un certain moment historique et pour l'avenir, un modèle *vivant* de laïcité tout autre que dur et rigide, qui aurait progressivement amené la France à *s'adoucir* par rapport aux religions et mériterait donc d'être représenté par un dessin plus conforme à la réalité actuelle.

Personnellement, j'ai imaginé que le modèle en voie d'affirmation progressive pourrait être redessiné par exemple en évoquant la figure géométrique d'un cercle placé à l'intérieur d'un hexagone. On sait, en effet, que le cercle peut figurer dans un polygone, mais il ne l'est pas, du fait qu'il n'a pas les caractéristiques de cette figure géométrique puisqu'il est délimité par une ligne continue adoucie par sa courbe ininterrompue.

La thèse est intéressante sous deux aspects différents.

D'une part, elle atteste et confirme que le fait de réaliser la laïcité (de la société, de la politique et du droit) en termes d'ouverture à la compréhension d'identités différentes et au dialogue entre ces identités est

* Il testo, non sottoposto a valutazione, riproduce la versione integrale dell'intervento svolto nell'ambito del "Symposium Trajectoires historiques, sociologiques et politiques de la laïcité hexagonale" organizzato dal Dipartimento di Diritto Economia e Culture dell'Università degli Studi dell'Insubria, d'intesa con Politeia, Centro per la ricerca e la formazione in politica ed etica (Como, 5 maggio 2017). Una versione ridotta dell'intervento sarà pubblicata sulla rivista *Politeia*.

¹ Ph. PORTIER, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Presses Universitaires de Rennes, 2016.



une nécessité qui vaut pour tous les systèmes juridiques formellement ancrés à des principes de démocratie, y compris ceux qui répugnent, pour des raisons historiques, à proclamer dans leur Constitution que la collaboration entre l'Etat et les religions est un passage obligatoire pour la mise en œuvre de l'affirmation concrète d'une indépendance réciproque des deux ordres. Et cela est d'autant plus vrai pour les systèmes juridiques appartenant aux sociétés caractérisées comme sociétés pluralistes et multiculturelles, qui imposent la métamorphose salutaire d'*opposés en distincts* et de *ou ... ou (aut ... aut)* en *et-et (et ... et)*.

L'ouvrage de Portier contribue sinon à abattre du moins à réduire considérablement la portée effective du lieu commun qui tend à opposer l'idéal de laïcité ouverte et positive affirmée en Italie et en Allemagne à la laïcité hexagonale sur la base du préjugé selon lequel cette dernière devrait être identifiée encore comme un modèle de laïcité indifférente, occupée seulement à prendre ses distances du sacré.

D'autre part, Portier n'oublie pas d'insérer la laïcité circulaire justement à l'intérieur de cet Hexagone qui, bien que délimitant l'espace continental de la France, cependant renvoie à l'importance mondiale de la France. De sorte que, la métamorphose détectée pourrait favoriser l'universalisation des pratiques de laïcité *adoucie*, qui pourraient se révéler être l'instrument utilisable partout dans le monde pour contraster les fausses alarmes sécuritaires, le fondamentalisme terroriste et les institutions autocratiques qui le nourrissent.

Mais la qualité la plus remarquable de la thèse de Portier ressort si l'on examine sous une autre perspective: en effet, tout en mettant de côté la laïcité indifférente, il n'oublie pas cependant l'importance d'insérer une laïcité représentée en forme circulaire justement à l'intérieur de cet Hexagone qui, bien que délimitant l'espace continental de la France, cependant renvoie à l'importance non seulement nationale mais aussi mondiale de la France. De sorte que, la métamorphose enregistrée par Portier pourrait être destinée à assumer, à long terme, une dimension supranationale tout autre que négligeable, favorisant l'amorce d'un processus tout d'abord d'eupérisation puis d'universalisation (ou, si l'on préfère, de mondialisation) des pratiques de laïcité *adoucie, raisonnablement accommodante*, qui pourraient ainsi rapidement se révéler être l'instrument utilisable partout dans le monde, pour des actions destinées à éviter, en les prévenant, les fausses alarmes sécuritaires et à contraster le fondamentalisme terroriste et les institutions autocratiques qui le nourrissent.

De ce point de vue, l'analyse de Portier est encore plus précieuse que les apports offerts par les études conduites par Guido Calabresi aux Etats



Unis et Werner Menski en Angleterre² sur l'importance de se tourner vers la pratique d'une laïcité *arrondie et accommodante*.

En effet l'analyse de Portier va au-delà du résultat de l'annexion d'un Pays, du séparatisme habituellement décrit comme *pointu et militant*, au groupe des États européens qui pratiquent au contraire une forme *douce* de laïcité. De la même manière qu'elle va au-delà de la résistance *interne* opposée à la soi-disant tradition post révolutionnaire qui, aujourd'hui en France essaie d'utiliser l'émergence terroriste pour convaincre l'opinion publique qu'il est urgent de transformer la laïcité française en un "paradigme sécuritaire"³. Et elle va, enfin, bien au-delà de l'intérêt à revendiquer l'exportation *au dehors des frontières nationales* d'un modèle exclusif et original.

Ce n'est pas un hasard si, même dans le cadre de la Conférence organisée à Paris le 28 et 29 mars derniers, sous le titre "Pluralisme religieux et unité républicaine", il est apparu clairement que la laïcité doit désormais être considérée, en France aussi, comme quelque chose de moins typiquement national et de profondément différent d'un antidote, et doit commencer à être entendue comme un *projet démocratique commun d'ambition égalitaire*, qui a mûri en Europe et qui est destiné à ne pouvoir éviter une coopération et un dialogue avec les institutions religieuses. Il s'agit justement du projet qui, comme l'a bien compris Portier, a imposé à la France d'abandonner la prétention "*d'arracher les êtres à leur particularité pour les faire accéder à l'universel*", la poussant à construire dans les faits sa propre laïcité à l'intérieur de l'Hexagone en une douce forme circulaire qui, comme le dirait Jean Baubérot⁴, transparait peu dans ses principes juridiques et pourtant émerge abondamment de son Histoire.

Il s'ensuit que le problème de la tâche à confier aujourd'hui à la France, selon la reconstruction historique, sociologique et philosophique de Portier, n'est plus traduisible en termes de possibilité ou non d'exporter le modèle théorique de la laïcité hexagonale entendue comme synonyme de

² G. CALABRESI, *Il dono dello spirito maligno*, Giuffrè, Milano, 1996; W. MENSKI, *Accommodating religious needs in relation to marriage: Flying kites and navigating state law and other forms of law*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, (www.statoechiese.it), dicembre 2008, pp. 1-25.; ID., *Law, state and culture: How countries accommodate religious, cultural and ethnic diversity. The British and Indian experiences*, in M.C. Foblets, J.F. Gaudreault-Desbiens, A.D. Renteln (eds.), *Cultural diversity and the law. State responses from around the world*, Bruylant and Éditions Yvon Blais, Brussels, 2010 pp. 403-446.

³ La critique de A. SANTAGATA, *La laïcité française alla prova della Storia*, nel *Manifesto*, 16 novembre 2016, elle-aussi, souligne cet aspect.

⁴ J. BAUBÉROT, *Histoire de la laïcité française*, Presse Universitaires de France, Paris, 2000.



laïcité indifférente, mais doit être posé et affronté comme disponibilité ou non de la France à s'engager dans la promotion, à l'intérieur de l'Hexagone, de la diffusion des pratiques inspirées au modèle de laïcité ouverte et plurielle qui a été élaboré en Europe grâce aussi à l'expérience française et qui apparaît de plus en plus séduisante même hors d'Europe.

Si la France se montrait disponible à s'engager dans cette voie, on pourrait réussir finalement à libérer en partie la Cour de Strasbourg du souci parfois excessif de dépasser la marge d'évaluation réservée à chaque Etat, toutes les fois qu'il lui est demandé d'intervenir en matière de laïcité et de peser directement, et non pas de manière indirecte, sur les contenus spécifiques de la liberté de religion et sur les limites à l'exercice de cette liberté elle-même. Avec l'effet que la jurisprudence de Strasbourg pourrait commencer à exercer ainsi une influence plus grande et plus directe et sur le contenu et sur les formes de garantie réelle assurées, dans le domaine européen, au droit humain de liberté en matière religieuse.

Et le résultat ne serait pas sans valeur pour les démocraties contemporaines si, l'on se rappelait et si l'on répétait comme le fait Portier, à juste titre selon moi, que la nouveauté essentielle du projet auquel la Révolution française de 1789 a donné une forme institutionnelle, réside dans la reconnaissance d'une centralité inédite de l'homme ou plus précisément du *citoyen*, et donc dans le rétablissement de l'origine du pouvoir dans la décision humaine, plutôt que dans une volonté divine.

De ce point de vue, le fait qu'un juriste italien ait donné à un chapitre de son dernier livre sur le thème de la laïcité le titre "*La Libertà di religione degli antichi e quella dei moderni*", me semble particulièrement significatif⁵. Il signale ainsi, non seulement l'importance d'évoquer de nouveau aujourd'hui des comparaisons du type de celle développée par Benjamin Constant dans sa conférence parisienne de 1819, mais aussi l'importance de récupérer la recherche d'une spécification et d'une contextualisation historique des institutions qui sert à enrichir de dimensions substantielles, très souvent escamotées ou mises de côté, la définition de concepts abstraits comme ceux de liberté (religieuse aussi) et de laïcité.

Je pense, en particulier, à la recherche sur le thème de la liberté des modernes comme distinction et émancipation de la *communauté politique* par rapport à la *société civile*, de la sphère de l'*universalité publique* par rapport à celle de l'*individualisme privé*, du *citoyen* par rapport au *bourgeois* et enfin, par conséquent, de l'*homme politique* par rapport à l'*homme religieux*.

⁵ N. COLAIANNI, *La lotta per la laicità. Stato e Chiesa nell'età dei diritti*, Cacucci, Bari, 2017, p. 147 e ss.



Cette recherche, qui fut magistralement développée en Italie entre la fin des années soixante et la première moitié des années soixante-dix, par des spécialistes attentifs des œuvres de Hegel et de Marx⁶, mit bien en évidence à quel point l'émancipation purement politique du *citoyen* n'était historiquement fonctionnelle qu'à la parfaite réalisation de l'émancipation *humaine* - comprise comme reconduction du monde et des rapports humains à l'homme lui-même - qui ne se réalise que lorsque la distinction est dépassée, que l'harmonie est retrouvée et que donc l'homme surgit comme membre de l'espèce humaine, passant - comme nous préférons le dire aujourd'hui en utilisant les termes qu'emploie Martha Nussbaum - de l'état de "*individuo*" à celui de "*persona*"⁷.

Et ce n'est probablement pas un hasard si ce fut justement Albert Camus, au début des années cinquante, en conflit ouvert avec Sartre, à nous offrir avec "*L'homme révolté*" cette relecture inédite et cette suggestive réévaluation de l'idée de révolution comme recherche de coïncidence des opposés, processus de véritable restauration et conquête de la récupération de la part de l'égoïsme individuel de la dimension collective inhérente justement à la pure et simple *humanité*⁸.

Revenant à la thèse de fond soutenue dans l'ouvrage de Portier, on peut déduire certaines conséquences intéressantes.

En France aussi, la laïcité s'est peu à peu traduite par des formes qui, même si elles affirment et continuent à affirmer l'autonomie de l'ordre politique par rapport à l'ordre religieux, reconnaissent cependant la valeur assumée de plus en plus au niveau sociologique par l'interdépendance entre libertés personnelles et libertés collectives, et donc encouragent - au lieu de décourager - la participation des fidèles et des groupes religieux au processus démocratique destiné à favoriser l'émancipation humaine et l'autodétermination responsable de la personne.

Par conséquent Marine Le Pen a tort de penser que, invoquer un retour à l'*ancienne* laïcité hexagonale (par rapport à la laïcité *moderne* de Sarkozy) pourra lui permettre de légitimer, d'une part, le choix de réserver un *favor* substantiel aux revendications de liberté avancées dans son Pays par la religion chrétienne, surtout catholique, et d'autre part, celui d'exclure de toute forme de reconnaissance civile les revendications provenant de religions non chrétiennes.

⁶ Voir U. CERRONI, *La libertà dei moderni*, De Donato, Bari, 1968; L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari, 1971; M. ROSSI, *Da Hegel a Marx. III. La Scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli, Milano, 1974.

⁷ M.C. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, il Mulino, Bologna, 2002.

⁸ A. CAMUS, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951.



Au contraire, sont dans le vrai ceux qui reconnaissent que la démocratie va de pair avec toutes les laïcités et considèrent donc que *toute acception de laïcité* opère en même temps comme “condition et comme limite du pluralisme”, permettant que “le lieu public destiné au conflit entre les systèmes ... soit neutre et le demeure dans le temps”, pour empêcher “que le système qui s’est affirmé de manière contingente construise les bases pour exclure définitivement les autres systèmes”⁹.

De même, sont également dans le vrai et font preuve de clairvoyance ceux qui, comme Portier, commencent à se soucier, en France aussi, de distinguer entre l’espace (public) à l’intérieur duquel l’Etat exerce ses propres pouvoirs et distribue ses services et l’espace (public) à l’intérieur duquel se déroule la vie sociale des personnes, dans le but de préciser comment, par rapport au premier type d’espace public seulement, il sera possible d’invoquer la laïcité pour justifier l’introduction de restrictions au droit humain de professer librement une foi religieuse; tandis qu’il faudra faire appel à d’autres principes (comme celui de la défense de l’ordre, de la sécurité et de la santé publiques ou de la sauvegarde de la dignité des personnes et de l’égalité entre elles) lorsqu’il s’agira de justifier l’introduction de limites à l’exercice de la liberté religieuse dans l’espace public de type social.

En effet, la liberté - même religieuse - des modernes, et encore plus celle de nos contemporains, doit nécessairement tenir compte des individus qui, là où ils sont encouragés aujourd’hui à s’engager à devenir des personnes, ne pourront plus être considérés, ainsi qu’il advenait autrefois, comme appartenant à la communauté politique de la même manière que des abeilles dans une ruche ou des fourmis dans une fourmilière, c’est-à-dire à la manière d’„un organe dans un organisme”.

Sinon, on oublierait que l’individualisme moderne est né avant tout comme *liberté par rapport ...*, c’est-à-dire comme une rupture par rapport à des liens symbiotiques qui faisaient autrefois obstacle à toutes formes de distinction entre politique, morale et religion, et qui opéraient ainsi une fusion des individus dans l’unité immédiate *société-Etat*, faisant du droit un instrument de décision éthique ou même sacré, et non pas un outil de médiation entre individus.

En d’autres termes on oublierait que, dans nos sociétés démocratiques modernes, la constitution d’une réelle sphère *privée* suppose

⁹ Tel quel dans le texte de l’arrêt de la Cour de Cass. pen., sez. IV, 1 marzo 2000, n. 439, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2000/3, pp. 848-849; mais sur ce point, à part N. COLAIANNI, *La lotta per la laicità*, cit., p. 171, accepter également le renvoi à S. DOMIANELLO, *Osservazioni sulla laicità quale tecnica metodologica di produzione del “diritto giurisprudenziale”*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo 2011, pp. 1-35.



obligatoirement une “nouvelle” forme d’Etat, dans lequel la sphère de la vie *publique*, justement en ce qu’elle est devenue *purement* publique, tend de plus en plus à ressembler à ce que Marx a défini comme une “région immatérielle” et à devenir *fonction* des sphères privées autonomes, seulement apparemment indépendantes de la société civile articulée en sphères privées. D’autre part, le lien impossible à éliminer d’intégration réciproque entre les hommes, qui constitue la société, tend de plus en plus à adopter des formes complètement inédites, inconnues aux époques précédentes, destinées à confirmer aujourd’hui la conviction de Constant selon laquelle la liberté politique moderne consiste à se “faire représenter”, c’est-à-dire à jouir d’une autonomie privée ou liberté civile qui se sépare de la vie publique et “décharge”, dit textuellement Constant, “sur certains individus ce que l’on ne peut ou ne veut pas faire soi-même”¹⁰.

De sorte que, en analysant la réflexion de Portier en harmonie avec celle de Constant, nous pourrions peut-être oser conclure en affirmant qu’aujourd’hui, dans tous les systèmes juridiques démocratiques, la liberté des individus à s’autodéterminer même en matière religieuse, tant dans la sphère privée que dans la sphère (publique) sociale, dans le respect des autres libertés fondamentales, continue toujours à déléguer à César la tutelle de l’intérêt à réaliser, dans la sphère publique occupée par les institutions de l’Etat, un type de laïcité qui - loin de demeurer aveugle, sourde et muette – sache, au contraire, *se faire représentative*, et effectivement garante, des revendications sociales de sauvegarde juridique du pluralisme religieux et culturel.

Cette conclusion est loin d’être insignifiante si elle peut contribuer à nous rappeler que la démocratie, et avec elle la laïcité, ne se réduit pas à un formalisme procédural, mais vante aussi un potentiel humain élevé, dans le sens qu’on peut la faire fonctionner comme “instrument de recomposition communautaire de la société et de réorganisation contrôlée de l’Etat”¹¹.

¹⁰ Voir U. CERRONI, *Benjamin Constant*, Samonà e Savelli, Roma, 1965, p. 263.

¹¹ Voir U. CERRONI, *La libertà dei moderni*, cit., p. 205.