

Pierre KAHN

LA LAÏCITÉ EST-ELLE UNE VALEUR ?

Résumé : Devant l'injonction réitérée de défendre les valeurs de la laïcité, il convient de poser la question de savoir si et dans quelles limites la laïcité peut être considérée comme une valeur. La philosophie politique de John Rawls sert à cette fin de fil conducteur : la laïcité est une valeur de justice, en ce qu'elle est un dispositif juridique articulé à la liberté de conscience des individus, mais elle n'est pas une valeur morale, une conception du bien. Cette définition est à la fois de nature à rendre compte rigoureusement des conditions auxquelles on peut penser l'universalité de l'idéal laïque et parfaitement compatible avec l'esprit de la laïcité française, tel qu'il s'exprime dans la loi de 1905. D'où une conception non substantielle de la laïcité, qu'il s'agit moins de défendre en elle-même que dans la mesure où elle est un moyen au service de ce que Rawls appelle la règle de la priorité de la liberté.

Mots-clés : Conception du bien - Conception du juste - Laïcité substantielle - Laïcité procédurale - Liberté - Valeur.

LA LAÏCITÉ ET LE « POLYTHÉISME DES VALEURS »

En me demandant si la laïcité est une valeur, j'interroge une affirmation aujourd'hui faite sur le mode de l'évidence, et d'une évidence militante : défendre les valeurs de la laïcité. Un exemple entre mille autres possibles, que je prends dans un fascicule édité par la Ligue de l'enseignement. Dans la deuxième partie du fascicule, intitulé « faire vivre la laïcité aujourd'hui », un chapeau introductif précise que le but de la ligue est « d'agir pour une laïcité qui ne soit pas simplement un principe constitutionnel et un ensemble juridique, mais qui constitue, en même temps, une valeur de civilisation portée par une philosophie politique et une éthique du vivre ensemble » (p. 44). Ce fascicule s'intitule significativement *Laïcité, nous écrivons ton nom*, paraphrasant le célèbre poème d'Éluard : en substituant « laïcité » à « liberté », il place d'emblée la laïcité dans le domaine des valeurs et même des valeurs universelles.

La façon dont la ligue de l'enseignement pose ici le problème me convient parfaitement et va constituer le cœur de mon propos : la laïcité est-elle seulement un principe d'ordre juridique (« constitutionnel-juridique ») ou une « valeur de civilisation » porteuse d'une philosophie politique et morale enseignable comme telle à l'école, dans les cours d'éducation civique ? Mais ma réponse va être sensiblement différente – pour ne pas dire opposée – à celle que je viens de citer et qui est exprimée dans ce fascicule, par ailleurs fort bien fait et qui comporte dans sa première partie une analyse de la loi de 1905 comprise comme loi de liberté et d'apaisement

avec laquelle je suis profondément d'accord, mais qui devrait plutôt me semble-t-il apporter de l'eau au moulin de ceux qui comme moi doutent de la pertinence qu'il y a à considérer la laïcité comme une valeur ou tout au moins qui s'interrogent sur les limites d'une telle idée.

Deux ordres de réflexion ont alimenté ces doutes et ces interrogations.

Le premier est que si la laïcité est une valeur, il faut pouvoir en définir le contenu, ce que l'histoire des discours présentant la laïcité comme une valeur ne permet guère de faire de façon précise et univoque. D'un point de vue axiologique, la laïcité ressemble à ce qu'un hégélien appellerait un « universel vide », qui peut épouser les valeurs les plus diverses en les formulant sous son nom. Du temps de Jules Ferry, la laïcité était volontiers associée à une philosophie du progrès saluant l'avènement d'une science bienfaitrice spirituellement aussi bien que matériellement¹. A la Libération, le socialiste André Philip définissait la laïcité par le patriotisme. Aujourd'hui, la science ou le patriotisme ne font plus guère partie du champ sémantique et axiologique d'une laïcité contemporaine qui s'ouvre plutôt aux valeurs plus récentes de l'individualisme démocratique et fait par exemple de l'égalité des hommes et des femmes – dont la république laïque ne s'est historiquement souciée que fort tard et avec méfiance – un nouveau champ d'application pour les combats laïques à venir. De là une question : si la laïcité est une valeur, laquelle ? Dans quel registre axiologique la ranger ? Celui des vertus civilisatrices de la science, style Marcellin Berthelot ou Albert Bayet première manière² ? Celui du patriotisme, de la construction de l'esprit national ? Celui de l'égalité des sexes et, en général, de l'individualisme démocratique contemporain ? Premier sujet de perplexité.

Deuxième sujet de perplexité et de doute : en présentant la laïcité comme une valeur civilisationnelle, comment éviter qu'elle entre en conflit avec d'autres valeurs possibles ? De quelle autre « éthique du vivre-ensemble » (je reprends les termes du fascicule que je citais tout à l'heure) se distingue-t-elle ? A quelle autre s'oppose-t-elle ? N'y a-t-il pas ici pour la laïcité le risque d'entrer en lice dans ce que Max Weber appelait « la guerre des dieux »³, alors même que la séparation des Églises et de l'État, en 1905, a été votée pour faire cesser cette guerre et permettre la coexistence des libertés, donc des valeurs différentes auxquelles chacune de ces libertés peuvent choisir d'adhérer ? On pourra objecter à ces questions que vouloir la coexistence des libertés est encore un projet qui relève d'une philosophie politique non neutre axiologiquement, qui relève, autrement dit, du choix de certaines valeurs contre d'autres susceptibles de justifier le despotisme politique, idéologique ou religieux, quelles qu'en soient les formes. De cela bien entendu, je conviens aisément. Je voudrais donc préciser le sens des questions qui m'occupent ici. On pourrait les reformuler ainsi : la référence aux principes démocratiques du droit n'est-elle pas

¹ Voir par exemple Marcellin Berthelot (1901).

² Albert Bayet, inspiré par la sociologie de Durkheim et futur président de la ligue de l'enseignement (de 1949 à 1959) écrit en 1925 *La Morale laïque et ses adversaires*, ouvrage dans lequel il proclame : « la vraie laïcité, c'est la science ». Il développera à partir de la Libération une conception beaucoup plus pacificatrice de la laïcité.

³ Voir Max Weber (1919 ; trd. française 1959 J. Freund) *Le Savant et le politique*. Paris : Plon.,

suffisante pour trouver intolérable le despotisme politique, idéologique ou religieux ? Qu'ajoute ici la mention de la laïcité ? Là encore, je m'attends à des objections. Notamment celle selon laquelle le droit démocratique implique nécessairement une forme de laïcité puisqu'il suppose, au nom de la liberté de conscience des individus et de leur égalité devant la loi, de dissocier la citoyenneté de l'appartenance religieuse. De cela aussi, je conviens tout à fait, et je crois même qu'une telle dissociation est une excellente définition de la laïcité, définition qui conduit à voir des « régimes de laïcité », comme dit, au pluriel, la sociologue canadienne Micheline Milot (2004, p. 116), dans tous les États démocratiques, et pas seulement en France. Mais alors, les valeurs en question sont celles en général de toute démocratie, et la laïcité, contrairement à ce qu'affirmait le fascicule de la ligue de l'enseignement ci-dessus cité, n'est concernée que pour autant qu'elle permet de rendre ces valeurs juridiquement effectives quand il s'agit de considérer la question des convictions et des croyances individuelles. De sorte que parler des valeurs de la laïcité (plutôt, simplement, que des valeurs de la démocratie), me semble toujours comporter le risque d'en appeler à une dimension spécifique irréductible aux principes communs du monde démocratique, à un « quelque chose de plus » qui justifierait l'invention et l'usage de ce mot, que Ferdinand Buisson, dans son *Dictionnaire de pédagogie*, qualifiait de « néologisme nécessaire ». Si le néologisme est nécessaire, n'est-ce pas parce que la chose est spécifique, et que les valeurs qu'on invoque en son nom lui sont propres ? Mais alors, nous sommes renvoyés à mes deux sujets de perplexité : de quelles autres valeurs que celles impliquées dans les principes en quelque sorte transcendants de toute démocratie la laïcité est-elle porteuse ? Et comment éviter dès lors de les faire entrer dans la pluralité concurrentielle des valeurs, dans ce que M. Weber (*ibid*), toujours lui, appelait le « polythéisme des valeurs » ?

LA LAÏCITÉ : VALEUR MORALE OU PRINCIPE JURIDIQUE ?

Ces questions ne sont pas simples, et pour préciser le sens dans lequel à mes yeux la laïcité peut légitimement être considérée comme une valeur et jusqu'où, dans quelles limites, je propose un fil rouge philosophique : ce que l'on appelle communément aujourd'hui dans le monde anglo-saxon le libéralisme politique, et notamment (mais pas seulement : on pourrait aussi évoquer par exemple les noms de Thomas Nagel, Will Kymlicka ou Ronald Dworkin) la pensée de John Rawls, telle qu'elle s'exprime dans son livre *Théorie de la justice* (1971/1987) et dans les textes que Rawls a écrit par la suite pour répondre aux débats étonnamment abondants suscités par ce livre. Il me semble en effet que la théorie de la justice de Rawls offre une conceptualisation particulièrement adéquate pour penser le sens de la laïcité. Ce sens peut être élucidé à partir de deux thèses étroitement liées de Rawls (et de l'ensemble des libéraux) : 1- il faut faire une distinction essentielle entre le juste et le bien, ou si l'on préfère entre le droit et la morale ; 2- il doit exister une priorité du juste sur le bien. Or, la laïcité relève à mes yeux typiquement d'une conception du juste et non d'une conception du bien. L'idée selon laquelle les principes de justice impliquent la laïcité entendue comme neutralité de l'État vis-à-vis des différentes

conceptions morales, philosophiques et religieuses et respect prioritaire de la liberté de conscience se trouve d'ailleurs très clairement dans la *Théorie de la justice*.

On sait en effet que pour Rawls, le premier des principes de justice est que « chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatibles avec un même système de libertés pour tous » (p. 287). Il en résulte ce que Rawls appelle la « règle de la priorité de la liberté », selon laquelle la liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté elle-même (p. 287), selon laquelle en d'autres termes le seul motif légitime pour limiter la liberté d'un individu est que l'extension de cette liberté représente un danger pour les autres libertés et constitue pour elles une atteinte encore pire. La question de la liberté de conscience devient dans ces conditions un point d'application privilégié de la règle de la priorité de la liberté. Le principe de la liberté égale pour tous implique la reconnaissance de la liberté de conscience, qui implique à son tour la neutralité de l'État devant les projets de vie individuels (religieux, philosophiques ou moraux) et l'impossibilité de définir la citoyenneté à partir de l'appartenance religieuse :

« L'État ne peut favoriser aucune religion particulière. Il ne peut y avoir aucune pénalité, aucun handicap à appartenir à une religion quelconque, ou au contraire, à ne pas en faire partie. La notion d'État confessionnel est rejetée. Au lieu de cela, des associations particulières peuvent être organisées comme leurs membres le désirent ; elles peuvent avoir leur propre vie interne, leur propre discipline à condition que leurs membres aient réellement le choix de continuer à être affiliés ou non [...]. Étant donné les principes de justice, l'État doit être compris comme une association de citoyens égaux. Il ne s'intéresse pas lui-même aux doctrines philosophiques et religieuses, mais régleme la poursuite, par les individus, de leurs intérêts moraux et spirituels d'après des principes qu'eux-mêmes approuveraient dans une situation initiale d'égalité » (p. 247-248).

Je crois que nous avons dans ce texte une définition satisfaisante qui pourrait servir de fondement à ce que Micheline Milot appelle un « régime de laïcité » ; je pense même que les concepteurs de la loi de 1905 n'auraient pas eu grand chose à redire à ce genre de déclaration, qu'elle énonce convenablement l'esprit qui a présidé à la séparation des Églises et de l'État en France. Mais le point important ici, en tout cas celui que je voudrais souligner, c'est que l'argumentation de Rawls en faveur de la liberté de conscience et de la neutralité de l'État qu'elle appelle est « basée uniquement sur une conception de la justice » (p. 250). Cela signifie qu'il n'est fait appel, pour la justifier, à aucune philosophie particulière, fut-ce une philosophie des Lumières, c'est-à-dire une philosophie de l'émancipation nécessaire des individus, de la libre pensée, voulant faire de la raison, à la manière de Condorcet, un instrument de lutte et de critique contre les préjugés, un moyen de conquérir son autonomie en se délivrant de représentations du monde jugées aliénantes. Comme le dit Rawls, cette conception de la liberté de conscience et de la neutralité de l'État n'a besoin « d'aucune doctrine métaphysique ni aucune théorie de la connaissance » (p. 249). Elle découle directement de cela seul que tout individu peut reconnaître qu'il est de son intérêt fondamental que l'État lui laisse librement chercher à poursuivre son projet de vie personnel, alors même qu'il serait placé dans une situation

d'ignorance vis-à-vis de celui-ci, qu'il ne connaîtrait ni sa place dans la société, ni même la conception de la vie bonne qu'il choisira.

Il en résulte qu'il faut faire une distinction entre « liberté de conscience » et « liberté de pensée », au sens où la première peut être dérivée d'une conception du juste, alors que la seconde me semble engager peu ou prou une conception du bien ou une préférence philosophique particulière et qu'elle est amenée, en voulant nous guérir de la foi aveugle, à hiérarchiser entre les formes de l'expression religieuse et en général entre les croyances et les convictions.

Les doutes que je formulais tout à l'heure relativement à la question de savoir si la laïcité est une valeur peuvent donc se résumer ainsi : autant il est légitime de faire de la laïcité une valeur de justice, au sens rawlsien de l'expression, autant il me semble beaucoup plus discutable d'en faire une valeur d'ordre éthique, porteuse d'une conception du bien, d'une conception de la vie bonne. Ou plus exactement : c'est à la seule condition d'être une conception du juste que la laïcité peut prétendre à l'universalité. Si on veut en faire en plus, à la façon notamment de certains défenseurs aujourd'hui d'une certaine idée de la République (Régis Debray, Catherine Kintzler ou Alain Finkielkraut par exemple), une sorte d'idéal moral, un projet de dissolution critique des préjugés, une visée normative d'émancipation intellectuelle ou de transformation des comportements sociaux, on en fait, pour reprendre la formule de Rawls, une métaphysique particulière, on la condamne donc à la relativité d'une conception de la vie bonne parmi d'autres. Et de ce point de vue, il me semble que les néo-républicains français qui aujourd'hui défendent plutôt cette conception de la laïcité contre ce qu'ils dénoncent comme une dérive communautariste de la société sont paradoxalement beaucoup plus tributaires qu'ils ne pensent d'une représentation « communautarienne » des principes du vivre ensemble. Ils partagent en tout cas avec les philosophes communautariens qui se sont opposés à Rawls et aux libéraux l'idée que la structure de base de la société ne peut pas être seulement organisée selon une conception du juste, mais doit aussi faire appel à une conception de la vie bonne susceptible de fédérer la communauté des citoyens. D'où le rôle majeur qu'ils assignent à l'école, « laïque » au sens où elle serait la première institution chargée de réaliser ce programme civique.

Nous pouvons ainsi mieux comprendre, grâce aux catégories de la philosophie politique de Rawls, le sens des débats qui ont agité le monde scolaire depuis la première affaire du voile, en 1989. Les partisans de l'interdiction du foulard (et en général des signes religieux) à l'école se réfèrent toujours peu ou prou à l'idée selon laquelle seule une raison instruite rend effective l'usage de la liberté, le rôle de l'instruction étant de délivrer des préjugés. Ils font alors de la laïcité une condition *philosophique* de la *libération* des élèves, alors que pour les partisans de la non interdiction, elle est plutôt une condition *juridique* de leur *liberté*. C'est pourquoi, en usant toujours de la terminologie de la philosophie libérale américaine, on peut parler dans le premier cas d'une approche « substantielle » ou « téléologique » de la laïcité (orientée vers un projet émancipateur), et dans le second d'une approche « procédurale » ou formelle.

La supériorité à mes yeux de la deuxième approche sur la première, c'est que celle-ci conduit l'État à exprimer une préférence publique pour certaines formes de conception du bien, à hiérarchiser les conceptions éthiques et religieuses personnelles, ce qui contreviendrait inévitablement au principe de la priorité de la liberté. À faire de la laïcité une valeur morale ou philosophique on risque de limiter la liberté au nom de la laïcité. Ce risque n'a pas été évité par la loi de 2004 interdisant le port des signes religieux à l'école « en application du principe de laïcité ». Je regrette moins la loi elle-même que cette formulation⁴. La position antérieure du Conseil d'État me paraissait plus conforme à une théorie rawlsienne de la justice, c'est-à-dire plus respectueuse de la règle de la priorité de la liberté⁵. Si la laïcité est autre chose, ou plus, qu'une forme d'organisation politique qui se déduit de la liberté comme le moyen de sa mise en œuvre, je ne vois pas vraiment son intérêt ; mais je vois ses dérives...

Il existe cependant une critique que justement les philosophes communautariens n'ont pas manqué d'adresser à Rawls et qui pourrait justifier l'idée d'une laïcité morale ou philosophique. Cette critique consiste à remarquer que la priorité du juste sur le bien ne peut pas être tenue jusqu'au bout : la théorie rawlsienne de la justice n'échapperait pas elle-même à une conception du bien, en ce qu'elle repose sur certaines intuitions morales minimales partagées, qu'il serait donc légitime pour l'État de promouvoir : notamment qu'une société juste est préférable à une autre, que le principe de la liberté égale pour tous vaut mieux que le principe inverse, que le respect de la pluralité des conceptions du bien est lui-même un bien, etc. Cela a conduit Rawls à admettre que le principe de la priorité du droit sur la morale présuppose l'existence d'une conception du bien qu'il appelle « minimale » ou « restreinte » (selon les traductions : Rawls parle de *thin theory of good*) et qu'il distingue des conceptions « substantielles » du bien. C'est seulement la pluralité de celles-ci qui doit être reconnue et garantie par un État neutre et a-confessionnel. Toute la question, pour mon propos, est alors de savoir si la laïcité peut être rangée parmi les conceptions minimales ou restreintes du bien. Il me semble que la réponse est négative : ou bien on la dérive directement de la règle de la priorité de la liberté, c'est-à-dire qu'on en fait une valeur de justice ou si l'on préfère un principe du

⁴ Il est en effet parfaitement légitime, en principe, qu'une loi puisse limiter la liberté individuelle, mais à condition qu'elle justifie cette limitation par des nécessités impérieuses d'ordre public ou par la règle de la priorité de la liberté elle-même (quand une non limitation de la liberté des uns risque d'entraîner une limitation plus grande de la liberté des autres). Ainsi, une loi sur les signes religieux à l'école présentée comme une loi d'ordre public n'aurait pas été choquante dans son principe. En revanche, une loi limitant la liberté d'expression religieuse des élèves *au nom* du principe de laïcité fait implicitement de celle-ci une conception particulière du bien en quelque sorte officielle et critique vis-à-vis de certaines formes d'expression religieuse. Elle donne donc à une catégorie de citoyens, quelle que soit son étendue, un avantage injuste car incompatible avec l'égalité des opinions.

⁵ Rappelons que le Conseil d'État, auquel Lionel Jospin, alors ministre de l'Éducation nationale, avait demandé un avis après les premières affaires de 1989, avait clairement énoncé que le principe de la liberté individuelle était prioritaire et que l'expression religieuse des élèves n'était en conséquence pas incompatible avec la laïcité de l'école. Mais le Conseil d'État ajoutait qu'un tel principe n'était pas inconditionnel : il ne pouvait notamment pas aller jusqu'à refuser le fonctionnement ordinaire des établissements scolaires ni, bien entendu, jusqu'à menacer la liberté des élèves ne souhaitant arborer aucun signe.

droit, ou bien on lui fait porter une éthique, une anthropologie, une gnoseologie qui ne se contentent pas d'affirmer le principe de la liberté mais qui prétendent définir les conditions auxquelles les hommes sont libres, et alors on en fait une conception substantielle du bien. C'est de cette approche substantialiste de la laïcité – comme au reste de la République – que je me méfie. Non que je sois en désaccord personnel avec la philosophie qui la sous-tend, mais parce que je pense, avec Rawls, qu'il n'est pas de la compétence de l'État de se réclamer d'une quelconque philosophie, ou en général d'une théorie de l'émancipation. La seule philosophie de l'État laïque, c'est de n'en avoir pas, et je tiens que ceux qui voudraient voir leur philosophie de la laïcité être celle de l'État se contredisent, de cette sorte de contradiction que Karl Appel nomme « performative »⁶, c'est-à-dire une contradiction entre un énoncé et les conditions de son énonciation.

COMPRENDRE LA LAÏCITÉ FRANÇAISE AVEC JOHN RAWLS ?

Je voudrais maintenant attirer l'attention sur un autre point, qui correspondra à la dernière partie de cet article : non seulement la pensée de Rawls me paraît constituer les meilleurs fondements possibles à ce qu'on pourrait appeler une théorie de la laïcité, mais je tiens aussi (je l'ai d'ailleurs déjà suggéré) qu'elle correspond pleinement à ce que fut en France l'esprit des lois laïques. Pour le montrer, je voudrais partir d'un discours prononcé par Gambetta et qui répond à la critique selon laquelle la République laïque serait antireligieuse.

« Non, nous sommes pas les ennemis de la religion, d'aucune religion. Nous sommes, au contraire, les serviteurs de la liberté de conscience, respectueux de toutes les opinions religieuses et philosophiques. Je ne reconnais à personne le droit de choisir, au nom de l'État, entre un culte et un autre culte, entre deux formules sur l'origine des mondes ou la fin des êtres. Je ne reconnais à personne le droit de me faire ma philosophie ou mon idolâtrie : l'une ou l'autre ne relève que de ma raison ou de ma conscience ; j'ai le droit de me servir de ma raison et d'en faire un flambeau pour me guider après des siècles d'ignorance ou de me laisser bercer par les mythes des religions enfantines. »

(*Discours de Romans*, septembre 1878, cité par Pierre Barral, 1968, p. 181)

Il existe deux façons de comprendre ce texte. La première consiste à souligner son ambiguïté, à laquelle concourt toute la malice rhétorique du tribun : car dans le même temps où il nous dit que l'État doit être astreint au plus strict respect de la liberté de conscience et n'a donc pas à intervenir dans les croyances des individus, il qualifie ces croyances de façon fort différente selon qu'elles relèvent de la religion ou de la raison. Les individus ont le droit d'être « philosophes » (entendons « rationalistes ») ou « idolâtres » (c'est-à-dire ici « religieux ») ; on a le droit de se servir de sa raison « ou » de sa conscience (comme s'il y avait des choix de conscience moins rationnels que d'autres) ; de prendre pour guide le « flambeau » de la raison humaine ou « de se laisser bercer par les mythes des religions enfantines ». Bref, deux choix juridiquement égaux mais philosophiquement inégaux, et dont

⁶ Voir K. O. Appel (1994) *L'éthique de la discussion* (trad. fçse). Paris : Éditions du Cerf.

l'inégalité philosophique, cela ne doit pas échapper, se mesure à des critères « positivo-scientistes » répandus à l'époque, en empruntant à la philosophie du progrès (le flambeau de la raison humaine *vs* les mythes des religions enfantines), voire à la loi des trois états d'Auguste Comte (les « formules sur l'origine des mondes ou sur la fin des êtres » caractérisant pour Comte l'esprit théologique, l'esprit positif y renonçant comme à des chimères inaccessibles pour se contenter d'établir des relations constantes entre les phénomènes observables). Ambiguïté d'un texte, donc, qui fait revenir par la fenêtre de la philosophie une partialité qu'il prétendait explicitement chasser par la porte du droit. Or cette ambiguïté n'est pas particulière à Gambetta ; elle me semble au contraire représentative de la situation originelle de la laïcité française, qui a oscillé entre une acception juridique (neutralité de l'État, liberté de conscience des individus) et un engagement philosophique au service d'une conception du monde progressiste, rationaliste et scientiste inévitablement critique vis-à-vis des religions. Mais il est clair que l'histoire de la laïcité française est l'histoire même de la perte de cette ambiguïté ; que la laïcité s'est en France progressivement, et à partir de la loi de 1905, désidéologisée, désubstantialisée, pour assumer pleinement et de plus en plus uniquement, sa dimension de forme juridique – au point de finir par s'inscrire, à partir de la IV^e République, en 1946, dans la Constitution. Or ce qui me paraît intéressant, dans le texte de Gambetta, au-delà de son ambiguïté et même de sa rouerie, c'est qu'il annonce d'une certaine manière ce devenir de la laïcité française. Mais alors, il faut le lire autrement que je ne l'ai fait jusqu'à présent ; il faut le lire d'une manière « rawlsienne » en quelque sorte. Car que nous dit finalement Gambetta ? Qu'il y a une différence à faire entre la laïcité de l'État et ses propres engagements personnels. Le fait pour l'individu Gambetta de se ranger derrière le flambeau de la raison en considérant les religions comme des mythes enfantins, bien que ce fait ait à l'évidence à voir avec la façon dont cet individu vit son républicanisme, ne doit pas conduire l'État à adopter le même point de vue. Et c'est précisément parce que l'État est extérieur à de tels engagements, et neutre vis-à-vis d'eux, qu'il est laïque. Ce que nous dit le texte de Gambetta, en d'autres termes, qu'on peut facilement alors emprunter à Rawls, c'est que la laïcité de l'État relève d'une conception du juste et non du bien, et que c'est précisément en cela qu'elle n'est pas à confondre avec la représentation laïque du monde du citoyen Gambetta.

C'est cette théorie en quelque sorte déflationniste de la laïcité que je voulais défendre ici. D'une part parce qu'elle est à même d'éviter les enflures rhétoriques et les entités non nécessaires : là où on en appelle à la défense des valeurs de la république et de la laïcité, il suffirait souvent d'en appeler au respect du droit et de la justice. D'autre part parce qu'elle me semble la seule qui soit pleinement et absolument compatible avec la liberté. La laïcité n'est pas une valeur morale au sens où elle n'a pas à être poursuivie pour elle-même comme une fin. Elle est un moyen, et un moyen nécessaire, en vue d'une fin qui est la liberté égale pour tous.

Pierre KAHN

IUFM de Basse Normandie
CERSE, université de Caen

LA LAÏCITÉ EST-ELLE UNE VALEUR ?

Abstract : Before starting to defend the values of secularity, it is judicious to wonder if and to what extent secularity can be regarded as a value. John Rawls' political philosophy offers a theoretical background to answer this question: the value of secularity is linked to justice as far as it constitutes a juridical mechanism articulated with the independence of conscience. However, it is not a moral value, a concept of good. Such a definition is likely to offer a rigorous explanation of how the ideal and universal secularity can be thought. Moreover this definition is rigorously compatible with the spirit of French secularity as it is expressed in the law of 1905. The result is a non-substantial concept of secularity, which is worth defending as far as it serves the principle that Rawls calls « the priority of freedom ».

Key words : Concept of good - Concept of justice - Substantial secularity - Procedural secularity - Freedom - Value.

Bibliographie

- BARRAL P. (1968) *Les Fondateurs de la III^e République*. Paris : A. Colin.
- BAYET A. (1925) *La morale laïque et ses adversaires*. Paris : Imprimerie Bussière.
- BERTHELOT M. (1901) *Science et éducation*. Paris : Société française d'imprimerie et de librairie.
- LIGUE DE L'ENSEIGNEMENT (2005) *Laïcité, nous écrivons ton nom*. Paris.
- MILOT M. (2004) « Séparation, neutralité et accommodements en Amérique du Nord » — in : J. Baubérot (dir.) *La Laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*. Paris : Universalis.
- RAWLS J. (1987) *Théorie de la justice*. Paris : Le Seuil (1^{re} édition américaine 1971).