HAL open science

La laïcité : une question socialement vive

Vincent Charbonnier

To cite this version:

Vincent Charbonnier. La laïcité : une question socialement vive. 2021. hal-03426824

HAL Id: hal-03426824

https://univ-tlse2.hal.science/hal-03426824v1

Preprint submitted on 12 Nov 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

La laïcité : une question socialement vive*

Vincent Charbonnier, université de Nantes, INSPÉ,
université Toulouse 2 Jean-Jaurès, ERRAPHIS-TRANSMIS

Je voudrais aborder la question de la laïcité du point de vue de la philosophie et en philosophe, mais aussi en formateur et en citoyen, en suggérant quelques questions sans nécessairement chercher à y apporter des réponses immédiates. Je ne dis pas cela par coquetterie mais parce qu'il s'agit au fond d'une exigence cardinale de ma discipline académique de formation, celle d'un questionnement qui est, par construction, toujours ouvert.

Cela me paraît d'autant plus important que notre époque se caractérise, trop souvent hélas, par des discours qui se présentent comme des réponses sans question(s) ni même questionnement(s) préalable(s), des discours rhétoriques en somme, qui se présentent comme des affirmations affirmatives qui se soutiennent d'elles-mêmes, des affirmations d'autant plus affirmées, et même d'autant plus véhémentement ou crânement affirmées, qu'elles ne procèdent pas toujours d'un réel questionnement. Ainsi en est-il, malheureusement ce me semble, de la question ou plutôt du problème – au sens philosophique du terme donc[1] – de la laïcité aujourd'hui, dont l'usage, notamment médiatique et politique, en fait une notion, sinon aproblématique, du moins très largement déproblématisée, c'est-à-dire présentée comme une solution.

Si donc la laïcité est une question «socialement vive», c'est sans doute parce qu'il s'agit d'une question éminemment *sociale* et *politique*, et c'est aussi parce qu'elle déploie sa vivacité dans l'espace social, attestant ainsi qu'il n'est pas de véritable espace social sans vivacité, c'est-à-dire sans débats, ni confrontation, ni dispute, sans dissensus finalement, ce qui est toutefois différent de la mise en scène, rhétorique, de la dispute, telle qu'on peut le constater et le subir aujourd'hui.

Une question vive donc, parce qu'il s'agit d'une question éminemment politique, au sens étymologique de ce qui concerne la *polis*, la vie de la cité. Et je dirai, peut-être au risque de l'exagération que, tout particulièrement en France, la laïcité est une question non pas seulement politique mais encore hyper-politique, pour de nouveau souligner sa dimension, excessivement autotélique parfois, c'est-à-dire bouclée sur elle-même, dans le champ politico-médiatique surtout.

Cette question de la laïcité trouve notamment sa source, et sans doute aussi son acmé, dans la Révolution française, avec cette idée centrale que le pouvoir et la souveraineté politiques ne sont

* Trame rédigée d'une communication orale faite à l'INSPÉ de Nantes, le 29 avril 2021 dans le cadre du « Cycle des conférences de l'INSPÉ [2021] ». J'y reprends quelques éléments de ma contribution « Pour une laïcisation de la laïcité », *Ressources : pour la formation, l'École et les apprentissages scolaires*, 2021, n° 23, « Postures enseignants et laïcité scolaire », p. 54-58.

1. Les termes de «question» et de «réponse» sont à entendre au sens interrogatif et critique de questionnement et de problème (problématisation) et non pas au sens dogmatique de réponse «définitive» soustraite à toute historicité et à toute interrogation. On peut qualifier cette interrogation de «philosophique», si l'on conçoit, avec M. Merleau-Ponty que «la philosophie est l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question» (Merleau-Ponty, 1964, p. 47). Sur cette question, voir aussi les travaux de M. Fabre (2017) et M. Meyer (2008).

dorénavant plus issus ni même déduits d'une sur-nature, par définition transcendante, d'un Dieu – et d'ailleurs, plutôt d'un « Dieu-personne » –, mais d'une *décision* immanente du peuple – précisons-le, masculin –, du peuple assemblé qui décide de *s'organiser* civilement, fraternellement et librement. Pour le dire autrement, le pouvoir politique n'est plus un héritage au sens d'une déclinaison terrestre de la cité céleste, mais le fruit d'une auto-constitution, d'*hommes* libres et égaux en droits qui font le serment de faire société par leur propre décision. Son axe de constitution n'est donc plus vertical mais horizontal.

J'ai déjà dit que la laïcité est une question socialement et politiquement vive. J'ajouterai que pour toutes ces raisons, il s'agit aussi d'une question théoriquement vive. C'est ce que je voudrais désormais tenter de montrer.

D'un point de vue philosophique, on peut définir la laïcité comme ce qui se donne pour fin « de produire, par la séparation des Églises et des États, la coexistence d'hommes libres et égaux en voie de devenir des citoyens libres et égaux » (Tosel, 2015, p. 57) Autrement dit, le dispositif laïque, et c'est le modèle théorique qui prévaut en France, se donne-t-il pour fin « d'assurer la reconnaissance de l'égale liberté de chacun et chacune en son individualité pure, abstraction faite des conditionnements socio-historiques de cette individualité et de ses liens d'appartenance. » Cet homme est immédiatement citoyen qui reçoit « la sanction de son égale liberté dans une liberté de conscience » laquelle ne peut cependant se réduire à la seule liberté de croyance religieuse. Chacun(e) a le droit de vivre la religion de son choix, ce qui veut dire que personne n'est tenu d'avoir une religion plutôt qu'une autre que même personne n'est tenu d'avoir une religion. Chacun(e) a le droit d'être incroyant, de refuser toute croyance religieuse, sans pour autant être accusé de nier la nécessité d'un lien social. « La liberté de conscience ne se comprend donc pas tant, ni seulement comme liberté religieuse ; elle se comprend avant tout du point de vue limite de l'incroyance ou de la non-croyance. » En définitive, la laïcité vise « la coexistence des égales libertés dans un espace public où chacun(e) participe au pouvoir de législation, cet universel au-delà de la détermination religieuse. » (*Ibid.*, p. 38)

La séparation des églises et de l'État est le moyen privilégié de la réalisation des principes de liberté de conscience et d'égale liberté. Les religions doivent par conséquent « renoncer à la prétention théologico-politique qui a fait d'elles les concurrentes du pouvoir politique public » et doivent pareillement accepter de « se manifester dans un espace civil qui n'est pas celui du politique » (*Ibid.*). Chacun·e peut croire en son âme et conscience au dieu de son choix mais ne peut imposer des prescriptions issues de cette foi au Législateur qui imposerait alors cette foi particulière à l'ensemble du corps politique et social.

Moyen essentiel de la laïcité, le principe de la séparation des églises et de l'État s'accompagne d'un autre, qui ne l'est pas moins, celui de sa neutralité en matière de confession religieuse et d'opinion quant au bonheur individuel. Cette neutralité ne signifie pas que l'État n'ait pas de valeurs propres dans la mesure même où il « se produit comme État des égales libertés des individus citoyens » et qu'il fait de cette égale liberté « la valeur des valeurs. » (*Ibid.*), Le principe de neutralité implique la démocratie, le respect des droits de l'homme, la prise en compte des diversités et signifie que l'État doit se montrer impartial à l'égard des différentes convictions, c'est-à-dire que l'État laïque « se différencie de la sphère privée où les opinions ont leur carrière » en ce qu'il est « le représentant non

pas d'une partie de la société, ni même de la seule majorité politique légitimement élue, mais de l'ensemble des citoyens. » (*Ibid.*)

Sur le plan juridique, ces principes de séparation et de neutralité se traduisent par la distinction d'une sphère publique et d'une sphère privée. Les croyances se trouvent assignées à l'espace intime du for intérieur qui les protège de toute intrusion coercitive de la puissance publique, laquelle leur accorde le droit à une manifestation civile mais les oblige à un devoir de « réserve » en matière d'action politique.

Un dernier point pour finir et il est primordial : la laïcité s'institutionnalise de manière privilégiée dans l'école publique comme formation du libre citoyen, capable d'exercer son jugement sur la base de l'acquis des savoirs élémentaires, sans que l'État n'ait à interdire les autres écoles, lesquelles, loin d'être libres, sont privées et dépendent du choix des familles.

Ce que je viens de dire souligne que la laïcité est tout à la fois un *principe d'organisation politique* de la cité (humaine) et un *dispositif intellectuel/théorique* qui récuse notamment l'idée que le lien social doive nécessairement être religieux. Cela signifie donc que la laïcité ne relève pas ni ne dérive du champ politique, mais qu'elle en constitue la possibilité même, qu'elle en est la condition ontologique d'existence.

Cette idée me semble particulièrement bien formulée par C. Kintzler dans ses travaux, qui fait la proposition d'une « déduction conceptuelle » de la laïcité qu'elle présente en ouverture du premier chapitre de son ouvrage *Penser la laïcité* (Kintzler, 2014, p. 11-49 : « Le concept de laïcité ») dans lequel elle défend l'idée « que le concept de laïcité peut se construire philosophiquement c'est-à-dire par une démarche où, autant que possible, la pensée n'a affaire qu'à elle-même. Une autre manière de le dire, c'est que j'ai travaillé du point de vue du *commencement dans la pensée* et non pas de celui des *origines dans l'histoire.* Cette différenciation initiale a une valeur épistémologique et non une valeur hiérarchique. » Cela ne signifie donc nullement que, « pour penser la laïcité, un type de théorie soit plus pertinent ou plus important qu'un autre, ni qu'une théorie soit plus apte que d'autres à rendre compte du réel […] Ce qu'on peut et ce qu'on doit attendre d'une théorie c'est qu'elle soit capable d'articuler et d'élucider le plus grand nombre possible de phénomènes entrant dans son champ, et qu'elle soit en mesure, soit de prévoir de manière détaillée des phénomènes inédits, soit d'y faire face de manière tout aussi détaillée s'ils se présentent. » (Kintzler, 2014, p. 11)

Cette déduction conceptuelle est exposée sous la forme d'une série de cinq propositions dans son opuscule antérieur, *Qu'est-ce que la laïcité ?* (Kintzler, 2007, p. 29-34) dont je propose ci-après une restitution synthétique.

La première proposition est que « seule une *association politique* peut être laïque », que la « cité n'a nul besoin, pour se former et pour fonctionner, d'un fondement de type religieux appuyé sur la croyance comme forme ». C'est-à-dire que la « superfluité de la croyance comme forme » et la formule de « la liberté de conscience » supposent « l'infinité des options y compris le refus de toute option », de sorte que poser cette liberté en principe « c'est écarter *ipso facto* l'idée que la croyance est nécessaire pour former l'association politique » (*Ibid.*, p. 30-31).

Il s'ensuit, c'est la seconde proposition, que « *la religion civile est directement contraire à la laïcité* » et que celle-ci « doit également veiller à ce que la loi elle-même ne soit jamais présentée comme un

article de foi auquel chacun est requis d'adhérer, ou que chacun serait tenu d'aimer », il suffit, ajoute aussitôt C. Kintzler, qu'elle soit « respectée. » (*Ibid.*, p. 31, *souligné par CK*)

La troisième proposition est en quelque sorte le pivot de cette déduction conceptuelle en ce qu'elle énonce l'idée cardinale selon laquelle « *le principe de la suspension du lien social apparaît comme constitutif du lien politique*, tout autre lien étant surabondant pour former la cité » (*Ibid.*, p. 32, *soul. par CK)*. J'y reviens un peu plus loin.

Elle est prolongée par la quatrième proposition qui affirme quant à elle l'idée que « l'association politique est à elle-même son commencement et sa fondation », qu'il s'agit d'une association qui, « par l'acte même de sa formation constitue les associés », c'est-à-dire que « la laïcité ne consiste pas à harmoniser ou à réguler différentes positions d'opinion, de croyance, d'incroyance, etc., mais […] à produire un espace rendant cette harmonisation *a priori* possible. » (*Ibid.*, p. 33)

Cinquième et dernière proposition enfin, la laïcité « n'est pas un courant de pensée parmi d'autres », elle est une « condition de possibilité, un espace vide où vont pouvoir s'inscrire les différentes options possibles »[2]. Et C. Kintzler d'insister sur ce point en soulignant que l'expression « intégrisme laïque » est dénuée de signification conceptuelle et qu'elle ne peut désigner qu'une « position sectaire » qui reviendrait finalement « à interdire toute manifestation religieuse et toute liberté d'opinion affichée ». Car non seulement cette position « ruine la laïcité », puisque son objet est précisément de « rendre possibles *a priori* ces différentes libertés », mais, plus encore, elle la contredit, « puisqu'elle érige en opinion officielle un contenu doctrinal ouvertement anti-religieux. » (*Ibid.*, p. 34)

En m'appuyant sur la lecture critique opérée par A. Tosel dans son ouvrage, *Nous citoyens, laïques et fraternels ?* (2015), trois points me semblent devoir être relevés dans ce qu'il nomme une « fondation philosophique pure à l'abri de l'histoire » de la laïcité (Tosel, 2015, p. 56).

Le premier concerne le point de départ et le présupposé de la déduction conceptuelle proposée par C. Kintzler, à savoir la « fiction méthodologique » d'une « existence séparée des individus comme autant d'atomes inscrits dans le vide d'un espace qui doit être celui de leur coexistence » et cela d'autant plus que l'on souhaite « qu'ils ne s'opposent pas immédiatement en tant que forces séparées et inégales. » (*Ibid.*, p. 57)

Le second, qui découle du précédent, c'est le fait que cette abstraction méthodologique est en fait le résultat nécessaire d'une abstraction de « tout ce qui dans leur existence empirique, concrète et historique en fait des individus définis par une pluralité de liens d'appartenance […] qui les définissent en propre, concrètement ». Il s'agit donc de neutraliser, de rejeter méthodologiquement en dehors de cet espace vide, « les liens sociaux relatifs à la famille, la sexualité, l'âge, la nation, la langue, les ethnies, les mœurs, les conditions sociales et économiques et surtout la religion communautaire » (*Ibid.*). C'est à cette condition, en effet, que disparaissent les motifs de conflits divers qui peuvent opposer ces individus « en tant qu'ils cherchent une affirmation libre en fonction de ces liens », conjurant ainsi, en son principe, « la possibilité de la guerre civile de religion avec son

2. *Ibid.* C. Kintzler rencontre ici les thèses de C. Lefort (1986) sur la démocratie comme « lieu vide » que nul ne peut prétendre occuper à titre exclusif, au sens où il est interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir. Pour une présentation, voir É. Delruelle (2017).

cortège de violences, d'intolérances et de dogmatismes», guerres dont il ne faut pas oublier, rappelle A. Tosel, qu'elle(s) a/ont été «en Occident le plus terrible de ces conflits, celui qui empêche toute coexistence.[3]»

Le troisième point est un peu une synthèse des deux précédents et constitue le cœur de la proposition de C. Kintzler. Il consiste dans la critique de la thèse selon laquelle il n'est pas possible de faire abstraction du lien d'appartenance religieuse comme étant un lien plus fondamental que tout autre. C'est la critique de la thèse selon laquelle toute société s'institue sous le régime d'un «être propre qui transcende les individus en les unissant sous un Tiers symbolique» que cette société constitue, un Tiers qui fonctionne comme un «ordre distributeur de places et dispensateur d'obligations[4]».

Car si les sociétés modernes reposent sur le principe de la «solidarité organique» d'individus autonomes, cette autonomie ne doit pas être conçue comme «la liberté originaire d'éléments préexistants abstraits qui auraient à décider de se composer dans une addition pour faire société». La société est en réalité une «totalité toujours déjà là», un ordre de réalité *sui generis* constitué de «représentations collectives qui fonctionnent comme des structures d'obligation à l'égard des acteurs sociaux.» C'est dire, en somme, que la société se présente comme «le sacré comme tel».

Or c'est précisément cette thèse que récuse C. Kintzler, pour qui la laïcité ne peut pas être fondée à partir de cette équation entre le social et le religieux, mais bien à partir d'une supposition paradoxale, celle d'une «dé -liaison» originaire, «du vide de lien en lequel se trouvent des individus libres quelconques» (Tosel, 2015, p. 58). La laïcité se donne pour fin de produire «la coexistence d'hommes libres et égaux en voie de devenir des citoyens libres et égaux» (*Ibid.*, p. 57)

Cette construction philosophique de la laïcité soulève une série de questions. À commencer par sa dimension résolument an-historique, qui la rend finalement «impuissante à expliciter les formes de l'histoire dont elle se prétend aussi être la norme immanente» (*Ibid.*). Cet an-historicisme revendiqué – «j'ai travaillé du point de vue du *commencement dans la pensée* et non pas de celui des *origines dans l'histoire*» (Kintzler, 2014, p. 11) – se noue d'autre part à un universalisme abstrait, intransigeant et finalement exclusif. Car ce que C. Kintzler écarte comme lien d'appartenance empirique, «c'est en fait la réalité tout aussi constitutive et constituante des processus de différenciation anthropologique» au sein desquels «figure la différenciation religieuse qui surdétermine souvent les autres dans les conflits identitaires actuels». Pour A. Tosel (2015, p. 61), il ne s'agit pas ici d'une «superbe négligence de la philosophie quant à l'histoire» mais bien «d'une illusion inévitable dans la logique de cette problématique.»

À cette construction, j'opposerai une autre perspective dont je ne pourrai qu'indiquer le motif général qui emprunte notamment aux travaux d'É. Balibar[5], à savoir que le sujet de l'«égale liberté» est de manière intrinsèque un individu à la personnalité anthropologique multiple, religion incluse,

3. *Ibid.* Il ajoute un peu plus loin, en forme de conclusion partielle, que «la philosophie pure cherche les conditions rationnelles anhistoriques d'une coexistence des égales libertés en neutralisant les appartenances sociales et les différenciations anthropologiques rejetées dans le "plein" tumultueux de l'empirique.»

4. *Ibid.*, p. 58. Sur cette question du «Tiers symbolique», voir Tosel, 2011a, en particulier p. 85-151.

5. Voir notamment la conclusion de *Citoyen sujet* (Balibar, 2011, p. 465-515) et le chapitre 7 de *Saeculum* (Balibar, 2012, p. 79-89).

de sorte que l'universalisme laïque *neutralise* moins qu'il n'occulte la « question anthropologico-religieuse » et qu'il ne peut dès lors éviter « d'exclure en voulant inclure.[6] » Dans cette perspective, je voudrais pointer la question de la neutralité.

Je l'ai indiqué un peu plus tôt, l'école est le lieu privilégié de l'institutionnalisation de la laïcité, puisque l'École est en effet l'institution de la République, au double sens, solidaire, de sa *genèse* – c'est par l'École que *s'institue* la République – et de son *résultat* – l'École est *l'institution* républicaine par excellence. L'école est donc conçue comme le creuset primordial de la communauté, civile et politique nationale, de son institution comme de sa pérennisation, et la visée de l'école, publique notamment, c'est de produire du commun – et c'est en ce sens qu'elle se veut précisément être l'école de la République, celle-ci étant simultanément l'attribut et l'objet de l'école…

L'une des questions qui vient, et il s'agit assurément d'une question vive, est celle de la neutralité et du rapport entre neutralité de l'État et neutralité scolaire. Dans un article publié en 2004 dans la revue *Mouvements*, et intitulé « Dissonances dans la laïcité », E. Balibar observe à propos de cette question, qu'il y a débat entre deux interprétations de la laïcité, observant incidemment qu'elles renvoient à des modèles philosophiques différents de la laïcité.

La laïcité doit-elle s'interpréter « comme une neutralité de l'école envers les croyances religieuses (donc un respect égal de leur expression) », ou bien doit-elle s'interpréter comme « l'idée que les croyances religieuses doivent être suspendues dans l'enceinte de l'école » ? (Balibar, 2004, p. 155) Dans notre société, poursuit-il, l'école « 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. » (*Ibid.*)

Il faut en effet que l'école soit un espace clos, « sinon conventuel » poursuit-il, où circulent toutefois « des informations et des représentants de l'extérieur. » Il faut en effet que l'école prépare « la relativisation des appartenances sociales, des croyances, des idéologies, pour faciliter l'entrée des individus dans la sphère politique, la citoyenneté. » Il est donc requis qu'« elle *détache* virtuellement les individus de leurs identités *premières* » – ce qui en fait assurément « un processus très violent : une sorte de démembrement, de décollement par rapport à leurs identités » – qui leur permet cependant, et par suite de manière idéale, de les revendiquer « avec la distance qu'implique le primat de l'identité politique commune, *seconde*. » (*Ibid.*) Il convient également 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). » (*Ibid.*)

Ceci amène É. Balibar à une seconde interrogation : « quelles doivent être les *marques de l'espace public* en général et, plus particulièrement, celles de l'espace scolaire qui le redouble ? » Selon lui, il n'existe pas de réponse simple à cette question, dont il observe par ailleurs qu'elle a tendance « à se dénier elle-même » en pointant qu'une « *marque de neutralité ou d'uniformité* est une sorte de

6. Tosel, 2015, p. 62 Pour la France, par-delà ou plutôt derrière la question des signes religieux, en fait un signe en particulier, le « voile », d'une religion en particulier, l'islam, c'est à l'histoire nationale, politique et culturelle de la France que l'on est reconduit, autrement dit au recès de la colonialité au sein même de l'universalisme républicain. Sur cette question du voile, voir, entre autres, les stimulantes réflexions de J. W. Scott (2017) ainsi que l'étude de T. Shepard (2004). Voir aussi les réflexions de M. Berman (2018, p. 140), qui renvoie à un travail antérieur (Berman, 2009).

contradiction dans les termes.» (*Ibid*, p. 155-156) Il s'ensuit que «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 (puisqu'elles incorporent une histoire, des traditions sacralisées, et font référence à une souveraineté symbolique : celle de la nation, du peuple).» (*Ibid*., p. 156)

Idéalement, l'école républicaine ne devrait accepter 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». Mais l'école réelle tolère, en particulier du côté des élèves – c'est la possibilité d'un «signe discret» selon la circulaire de mise en œuvre de la loi de 2004 – «un nombre plus ou moins élevé de marques individuelles ou collectives, qui sont spontanément interprétées comme des excentricités, des privilèges, des réserves, ou des provocations (cheveux longs, vêtements excentriques, insignes ou drapeaux, tenues relâchées ou indécentes)» (*Ibid*.). Et Balibar de faire cette observation, importante, que «toutes les marques ont en commun de s'appliquer au *corps* et de le mettre en valeur» de sorte que «la détermination sexuelle est omniprésente dans la guerre des marques.» (*Ibid*.)

On voit bien évidemment à nouveau se profiler la question du «voile», mais aussi le fait que, de manière plus générale, la question soulevée par É. Balibar, doit être appréciée du point de vue biographique pour les élèves, notamment au collège, en ce sens qu'ils sont à un moment tout à fait particulier de leur vie biologique : l'adolescence. Il s'agit d'un moment essentiel de différenciation morphologique de leur corps, mais aussi de construction – et même de dé-construction et de re-construction – de leur identité personnelle, sociale, sexuelle, de genre, etc.

Tout cela me conduit à conclure, de manière un peu abrupte sans doute, pour insister sur le fait que la laïcité est une question vive, certes, mais qu'elle est aussi une question plurielle, qu'il faut donc la travailler de manière également plurielle et de manière transversale selon plusieurs cadres théoriques (sociologie, psychologie, philosophie, histoire, droit, didactique, etc.) et que cette pluralité c'est le prix du savoir et de l'intelligence.

Je vous remercie.

Références bibliographiques

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

– (2011). *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique.* Paris : PUF.

– (2012). *Saeculum : culture, religion, idéologie.* Paris : Galilée.

Berman, M. (2009). *The Politics of Authenticity*. London : Verso

– (2018). *Tout ce qui est solide se volatilise.* Genève : Entremonde.

Delruelle, E. (2017). «De la laïcité comme *dissensus communis*». *¿ Interrogations ?*, n°25 ‹http://revue-interrogations.org/De-la-laicite-comme-dissensus› (consulté le 29 avril 2021).

Fabre, M. (2017). *Qu'est-ce que problématiser ?* Paris : Vrin.

Kintzler, C. (2007). *Qu'est-ce que la laïcité ?* Paris : Vrin.

– (2014). *Penser la laïcité*. Paris : Minerve.

Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique*. Paris : Éd. du Seuil.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.

Meyer, M. (2008). *De la problématologie.* Paris : PUF.

Scott, J. W. (2017). *La politique du voile.* Paris : Éd. Amsterdam.

Shepard, T. (2004). « La "bataille du voile" pendant la guerre d'Algérie ». In C. Nordmann (dir.), *Le foulard islamique en questions*. Paris : Éd. Amsterdam, p. 134-141.

Tosel, A. (2011a). *Du retour du religieux. Scénarios de la mondialisation culturelle I.* Paris : Kimé.

– (2011b). *Civilisations, cultures, conflits. Scénarios de la mondialisation culturelle II.* Paris : Kimé.

– (2015). *Nous citoyens laïques et fraternels ? Dans le labyrinthe du complexe économico-politico-théologique* suivi de *La laïcité au miroir de Spinoza*. Paris : Kimé.