



HAL
open science

”La laïcité entre préférence et justification - Remarques sur l’ouvrage d’André Tosel ’Nous citoyens, laïques et fraternels’ ”

Charles Ramond

► **To cite this version:**

Charles Ramond. ”La laïcité entre préférence et justification - Remarques sur l’ouvrage d’André Tosel ’Nous citoyens, laïques et fraternels’ ”. L’idée du commun. Autour de la pensée d’André Tosel, Edouard DELRUELLE et Daniel GIOVANNANGELI, Oct 2015, Liège, Belgique. hal-04220241

HAL Id: hal-04220241

<https://hal.science/hal-04220241>

Submitted on 27 Sep 2023

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.

« *L'idée du commun. Autour de la pensée d'André Tosel* »
Colloque international
Université de Liège les 8 et 9 octobre 2015

La laïcité entre préférence et justification

-Remarques sur l'ouvrage d'André Tosel

Nous citoyens, laïques et fraternels ?

Par Charles RAMOND
Université Paris 8 / EA 4008 LLCP

Introduction

Il n'y a sans doute pas beaucoup de questions plus urgentes et plus brûlantes aujourd'hui que celle de la laïcité, et je tiens à remercier, non seulement les organisateurs du présent colloque pour nous avoir réunis autour d'André Tosel et pour m'avoir convié à cette réunion, mais aussi et surtout André lui-même pour avoir, dans son dernier ouvrage *Nous Citoyens, Laïques et Fraternels ?* (Paris : Kimé, 2015), repris la question de la laïcité, comme il le dit lui-même, « au miroir de Spinoza ». Nous sommes toujours préoccupés, comme historiens de la philosophie (du moins est-ce mon cas), de la possibilité de tisser des liens entre les auteurs et les textes que nous étudions, souvent vieux de plusieurs siècles, quand ce n'est pas des millénaires, et les problématiques philosophiques, mais aussi sociales, religieuses, politiques, des temps présents. Et il me semble que nous sommes toujours heureux, dans une certaine mesure, et même si cela n'est pas toujours indispensable, lorsqu'il est possible d'établir de tels liens, et ainsi de nourrir une réflexion actuelle avec les arguments du passé. Car cela donne tout simplement sens à notre activité, à notre démarche, à notre profession.

J'ai souvent eu le fantasme de régler les conflits du Proche- et du Moyen-Orient par des parachutages massifs d'exemplaires du *Traité Théologico-Politique*, convenablement traduit... Une fois réglée la question technique d'éviter de blesser les destinataires, j'étais convaincu qu'une lecture honnête de cet ouvrage ne pouvait qu'apporter la sérénité et la paix en chacun, et, de proche en proche, dans les deux camps, et donc à l'humanité. Au fond, si déraisonnable soit-elle, je reste attaché à cette possibilité, quelles que soient les modalités de sa mise en œuvre : autrement dit, que le *TTP*, quelles que soient les violences déclenchées par sa publication et encore assez longtemps par la suite, est fondamentalement un ouvrage porteur de paix, de réconciliation, d'alliance, d'apaisement –au fond, comme la laïcité elle-même, et c'est pour cela que j'ai été si heureux de pouvoir aborder cette question de la laïcité en rapport avec ce que soutient Spinoza dans le *TTP* et dans le *Traité Politique*. Je partage donc entièrement la déclaration de André Tosel p.168 : « le *TTP* devrait retrouver une actualité ».

La laïcité est une affaire de *séparation*, au singulier comme au pluriel : séparation de l'Église et de l'État, dit-on le plus couramment. Le geste du *TTP* lui-aussi est un geste de séparation : la philosophie ne doit pas plus être la servante de la théologie, dit Spinoza, que la théologie ne doit être la servante de la philosophie. Séparons les philosophes des théologiens ; séparons les prêtres et les politiques, et nous éviterons les séditions, les émeutes, les foules haineuses, les mises à mort les plus odieuses, et les lynchages.

Or tout l'intérêt et toute la beauté des analyses de Tosel consistent à mettre en évidence le fait que, lorsqu'on regarde les choses de près, il s'avère bien plus difficile qu'on ne le croirait d'abord de savoir exactement qui ou quoi « séparer » dans une perspective « laïque ». Les objets à séparer varient dans le temps ; les gestes et les motifs de séparation varient également au cours de l'histoire. Une fois séparés les uns des autres, les objets séparés développent une très fâcheuse tendance à se ressembler... Si bien que, pour reprendre la célèbre image de Platon, le philosophe boucher ou chirurgien (ou le prince soucieux de laïcité ou de paix) ne sait plus où faire passer le couteau, car il ne sait plus trop bien où sont les articulations naturelles de la réalité, jusqu'à douter, dans un geste qui aurait certainement quelque chose de déconstructif, de l'existence même de telles articulations, ou de leur validité objective –et bien sûr il hésite à couper à l'aveugle, convaincu qu'il ferait plus de dégât qu'en renonçant à toute séparation, qu'en renonçant à trancher¹.

¹ Voir Platon, *Phèdre*, 265e. L'image d'un « boucher aveugle » est particulièrement effrayante. Elle rappelle celle de l'ogre du petit poucet, incapable dans le noir de distinguer ses propres filles des sept petits garçons. L'attitude « réaliste » en philosophie est peut-être

Je me propose donc ici de présenter de manière synthétique les analyses de Tsel sur la laïcité, de montrer en quoi elles se développent, comme il dit, « au miroir de Spinoza », et de proposer ensuite quelques éléments de discussion, et de propositions d'une laïcité quelque peu différente, quoique se réclamant elle-aussi de Spinoza –donc forcément d'un Spinoza lui-même quelque peu différent de celui que nous propose André Tsel. Mon but est de préciser, autant qu'il est possible, ce que la laïcité doit véritablement, clairement, nettement « séparer », s'il est vrai, comme le pense Tsel, que la séparation des Églises et des États n'est plus tout à fait assez claire pour offrir un modèle satisfaisant de la laïcité.

Les analyses de Tsel

Tsel entend d'abord assumer (10) l'exigence d'une laïcité repensée à la hauteur des défis de la mondialisation, d'une laïcité « de seconde génération », « non plus simplement nationale et mono-culturelle, mais transnationale et interculturelle ». Le complexe économique-théologico-politique, qui « soumet les peuples, les nations et les États à un ordre nouveau qui est celui d'un non-monde pour des multitudes immenses » (16), est à ses yeux l'objet d'une nouvelle religion, d'un nouveau fanatisme.

Tsel estime que la « fraternité sociale » qu'il appelle de ses vœux doit lutter contre plusieurs « fanatismes » : « le fanatisme de la propriété privée et du capital » (21), « le fanatisme des religions politiques » (24 sq), le « fanatisme des identités communautaires » (26 sq). Il reprend à Balibar (*Violence et Civilité*, Wellek Library Lectures [Irvine 1996], Paris : Galilée, 2010) la caractérisation de « deux violences anti-fraternelles » (26), « la violence hyper-objective du capitalisme déchaîné » et « la violence hyper-subjective des conflits culturels identitaires », auxquelles Tsel oppose un « commun fraternel » (27 et al) capable d'engendrer aussi des « colères » et des « luttes ».

Tsel en vient alors à l'analyse précise des formes de la laïcité. Sans rejeter totalement l'idée d'une « déduction transcendantale de la laïcité » (même s'il en critique le côté trop systématique et trop transcendantal, justement, chez Catherine Kinzler), il lui oppose l'empiricité des « réalisations historiques » de la laïcité, en suivant en gros les distinctions théoriques de Jean Bauberot et Micheline Milot (dans *Laïcités sans frontières*, Paris : Seuil, 2011). Tsel montrera dans la suite de l'ouvrage que la laïcité que l'on peut développer à partir du *Traité Théologico-Politique* ne peut jamais correspondre parfaitement

la conjuration toujours renouvelée d'une telle image. L'enfant clairvoyant des *Habits neufs de l'Empereur* offre sans doute une image préférable du philosophe et de la philosophie – mais précisément en ce que l'enfant n'y dit ce qui est que sous la forme de ce qui manque : le roi est nu.

aux catégories de Bauberot (« laïcité séparatiste », « laïcité autoritaire », « laïcité anticléricale », « laïcité de foi civile », « laïcité de reconnaissance », et « laïcité de collaboration » -ou « de coopération » -p. 40-44). Donc il ne suit pas aveuglément ces auteurs ni ne se situe exactement dans le cadre de leurs catégories. Mais, en gros, Tosel montre tout de même une assez grande proximité avec les positions de Bauberot pour qu'il soit ici utile d'en rappeler quelques-unes, puisqu'un débat sur la laïcité ne saurait, je pense, éviter les cas concrets. Bauberot était une des plumes de Mitterrand, il a été président de l'EPHE, déclare préférer « la laïcité-roseau à la laïcité-chêne » (donc plutôt la laïcité de reconnaissance ou de collaboration plutôt que la laïcité de séparation ou autoritaire) ; il a été le seul de la commission Stasi à refuser de voter pour l'interdiction du voile ; il défend une « laïcité intérieure de résistance », contre les « laïcs sectaires », ne veut pas qu'on « stigmatise » les musulmans, ni qu'on en reste à la « catho-laïcité », qui n'est pas vraiment, comme le montre cette jolie trouvaille, une laïcité neutre religieusement.

Cette « pluralité historique » des types de laïcité intéresse Tosel (40) en ce qu'elle montre « l'impossibilité d'une pureté qui se voudrait transhistorique ». Elle « affecte la prétention à la pureté des principes rationnels de la Laïcité érigée en forme transcendantale *a priori* » et qui pourrait bien, à son tour, venir occuper la place du maître signe dans nos sociétés. Tosel pense (47) que les évolutions contemporaines font que la laïcité « séparatiste » « doit accepter de se laisser contaminer, hybrider par la laïcité reconnaissance et par la laïcité collaboration ou plutôt coopération, tout en veillant à ne rien céder sur les principes de séparation des Églises et de l'État et d'égale liberté de conscience ». Une « idée rigoureuse de la laïcité en mondialité interculturelle : consisterait ainsi (50) en une acceptation normée de l'expression religieuse individuelle et collective dans la sphère sociale ou civile, hors la relégation dans la sphère privée ». De ce point de vue, Tosel propose de réinvestir la catégorie de « personne », comme « médiation sensible entre le sujet et le citoyen » (67), si bien que la laïcité aurait (68) « pour référent historique ce processus de constitutionnalisation de la personne qui opère la médiation difficile et non garantie entre le principe transcendantal du sujet libre et égal et le quasi-transcendantal de la contextualité historique avec ses structures propres ». Tosel estime en effet (et on voit bien ici le lien avec sa notion de la laïcité) que le capitalisme libéral attaque la personne, tandis que la religion la défend somme toute (pas de marchandisation, etc), si bien que, si surprenant que cela puisse apparaître à première vue, les positions du Pape François mériteraient ici considération... Dans la nouvelle forme de laïcité recherchée par Tosel, se renversent les alliances traditionnelles : « l'attitude laïque consiste à se déprendre de deux modes différents de naturalisation de la personne, le mode

religieux et archaïque et le mode capitaliste, moderne et néo-libéral » (70) ; et « l'attitude laïque seule permet de poser et de résoudre les difficiles problèmes de la plasticité humaine en refusant tout à la fois l'essentialisme métaphysique et le fétichisme capitaliste du corps objet de marchandisation infinie » (71). On voit ici apparaître une détermination de la laïcité qui jouera un grand rôle dans la fin du livre : celle d'une laïcité, si j'ose dire, plastique, qui n'est laïcité qu'à conserver sa position critique à l'égard de tout signifiant maître, quel que soit celui qui prend la suite du précédent. C'est pour cela, bien sûr, que la laïcité selon Tosel ne peut pas avoir une définition unique, sauf celle de l'esprit qui toujours nie... c'est ce qu'il appelle (79) « démocratie processus », qui devrait selon lui « remplacer la démocratie régime, ce principat oligarchique qui annule le suffrage universel dans la mise en place d'un système politique auto-référentiel soumis aux diktats du marché ». Finalement, « la laïcité de séparation garde sa valeur mais à la condition d'éviter le double écueil de la laïcité de religion civile et de la laïcité anticléricale ».

Nous en venons maintenant aux derniers chapitres de l'ouvrage, qui forment, comme le dit Tosel, une sorte de traité à part, dans la mesure où la lecture des textes de Spinoza, et notamment du *TTP*, y est bien plus présente et plus technique que dans les précédents chapitres, mais qui pourtant ne peut être détachée du reste de cette réflexion sur la laïcité, parce que, de toute évidence, Tosel souhaite fonder sa conception sur celles de Spinoza.

Tosel voit en Spinoza un référent possible pour une théorie contemporaine de la laïcité parce que le *TTP* réunit les trois conditions indispensables à la réalisation de ce projet (136) : « à la religion d'extériorité qui se soumet la politique, nie toute liberté individuelle de penser et de juger et nourrit un ensemble de croyances et de cérémonies superstitieuses, s'oppose une religion d'intériorité reposant sur cette liberté individuelle, se constituant en foi universelle, religieuse et sociale, et promouvant une libre obéissance à un pouvoir expressif de la puissance de tous ». Aux éléments de « séparation » déjà soulignés s'ajoutent ici des éléments de non-séparation, puisque selon Tosel la liberté de penser spinoziste « se constitue en foi universelle », et ne peut donc pas du tout se concevoir comme un anticléricalisme ou une anti-religiosité sectaires ou primaires. La laïcité spinoziste se jouerait ainsi « dans l'entre-deux de la menace de deux tragédies théologico-politiques », c'est-à-dire les usurpations ou les scléroses de la *religio catholica* et de la *religio patriae* (164). Finalement, la leçon de Spinoza serait que « la sécularisation dans le monde judéo-chrétien n'est pas un processus achevé qui se terminerait avec la dissolution totale des contenus religieux dans un âge de raison ; [...] la critique de la religion en tant que superstition n'en finit jamais avec la religion » (237). La sécularisation complète ne serait

possible que si les hommes n'étaient pas soumis aux affects, ou étaient entièrement raisonnables, ce qui n'est pas le cas.

Tosel montre de façon très frappante que Spinoza semble n'avoir pas tellement plus confiance dans le politique que dans le religieux. La religion et l'État tendent l'un et l'autre vers le Théologico-Politique : tandis que la Religion tend au politique, l'État tend au sacré (239). Spinoza conduit alors « une critique simultanée de la politique de la religion superstition et de la religion politique étatique ». Par conséquent, il « ne soutient pas la thèse standard de la sécularisation » : « On n'a pas assez vu », écrit Tosel, « que la démocratie fonctionne dans le *TTP* et le *TP* comme critique de la religion politique, cette autre figure inverse du théologico-politique devenu le politico-théologique » (241). Spinoza ne fait pas de l'État un absolu. Selon Tosel, la démocratie spinoziste n'est pas d'abord politique, mais renvoie « à l'acte permanent de transfert, perpétuellement inaugural ». Cette préoccupation constante du transfert est un des éléments principaux de ce que Tosel nomme « démocratie processus » (déjà évoqué *supra*), et dans laquelle il voit (242) « en son principe une contestation permanente des rapports de pouvoir à l'intérieur du pouvoir ».

C'est ici qu'intervient la notion « d'impolitique » (242) : « il n'existe pas », écrit Tosel, « de pouvoir politique étatique qui ne contienne en son sein une brisure, une faille interne, de ce pouvoir. Cette faille oppose les pratiques du pouvoir politique au jugement, à l'interprétation et à la pratique des droits que chacun revendique d'exercer en tant que membre tout à la fois individuel et associé aux autres de la société commune. [...] Roberto Esposito, philosophe Italien, a proposé en 1989 de nommer impolitique cette faille interne du politique étatique qui est inséparable du pouvoir et que celui-ci doit métaboliser sous peine de désagrégation (*Categorie dell'impolitico*, 1989). En France, seul Jean Robelin (« l'impolitique, la religion et la dette », à paraître en 2015 dans *Noesis*) a exploité cette catégorie qui désigne peut-être le ressort caché et ambigu du christianisme et qui soutient la dialectique de la sécularisation / dé-sécularisation ».

Pour Tosel, Spinoza construirait là les cadres pour la possibilité d'une « contestation » permanente de la politique des États ou de celle des Églises, « si celles-ci lèsent le droit naturel de chacun ». C'est pourquoi Tosel voit dans cet « impolitique » la possibilité pour l'Église (qui peut être considérée comme un corps ou comme un individu dans l'État) de « dénoncer l'autorité de l'État si celui-ci nie les droits naturels » (243), bref s'il s'érige lui-même d'une certaine façon en église. Selon la jolie formule de la p. 244, « *l'impoliticus* est comme *l'emendatio politicae* ».

Tosel fait alors (244) un très beau et très suggestif rapprochement avec la *religio catholica*, qui viendrait selon lui suppléer, par la charité, aux insuffisances des « politiques asociales de l'État », et y « remédier par des œuvres de justice et de charité ». C'est ce qui autoriserait une sorte d'interpénétration indissociable de la religion catholique et de la démocratie, qui rendrait également nécessaire le mouvement de « dé-privatisation » de l'Église catholique, au nom de l'utilité commune. Et c'est bien sûr ce qui rendrait caduque, selon Tosel, la laïcité à l'ancienne, comme séparation de l'Église et de l'État dans un cadre national, car Spinoza nous aiderait à comprendre les deux instances comme en complémentarité réciproque, si bien qu'il serait aussi absurde d'essayer de les séparer que de séparer la dimension « poison » de la dimension « remède » dans un *pharmakon*.

Ainsi (245) la « bonne religion » (expression qui n'est pas de Tosel) peut suppléer le politique, en « présentant l'impolitique », c'est-à-dire le social au cœur du politique (car Tosel est convaincu que la « solidarité » est chez Spinoza antérieure au « politique étatique » : c'est la « valeur de la socialité du commun comme fin en soi », p. 246 -pour reprendre l'expression qui sert de titre général à notre colloque). Dans ce cas, la laïcité ne peut pas être de séparation. La « mauvaise religion » (expression qui n'est pas de Tosel), au contraire (c'est-à-dire la « superstition », terme employé par Tosel) se « dévoie » alors en « politique de la religion », c'est-à-dire en une « métapolitique théologico-politique ».

Finalement (246) « la figure du Christ, après celle des prophètes juifs, présente cet impolitique » : « dans le recours commun à l'impolitique, croyants et philosophes communiquent dans un espace pratique commun, ils se traduisent les uns les autres dans le champ pratique et peuvent envisager d'œuvrer dans le même sens démocratique » (247). Dans les lignes qui précédaient, Tosel affirmait que dans le Christ se rejoignaient « religion et politique », « foi et raison », « mythos et logos ». Le christianisme, pour Tosel, serait animé d'un mouvement de « sécularisation interne de la religion », « qui accepte une ouverture religieuse fondée sur les réquisits de la liberté de penser et définit la religion par la foi » ; et que le Christianisme aurait fait, comme Spinoza, « jouer la différence entre religion et superstition ».

Tosel résume alors (248) sa pensée sur la laïcité : « la sécularisation est souvent caractérisée comme se résumant en cette distinction libérale qui a permis de mettre fin aux guerres de religion, qui a rendu possible la séparation de l'État et des Églises, mais qui a aussi réduit les religions à la sphère privée, celle de la foi *in foro interno*, en les excluant de toute objectivation sociale. Cette distinction rend *a priori* impensable le phénomène actuel de la dé-

privation des religions et elle rend possible, en contre partie, du côté de l'État politique, la tentation de la religion politique, même si celle-ci prend la forme d'une religion civile nécessaire à l'intégration républicaine (Rousseau). Cette religion civile ne peut pas ne pas être déchirée à son tour entre son universalisme de principe et sa fonction patriotique particulière et exclusive, pas plus qu'elle ne peut ignorer le conflit entre les forces sociales qui soutiennent contradictoirement son universalisme ou son particularisme. » La dimension immanentiste du propos, est soulignée p. 252 : « la laïcité exclut toutes les sacralisations des pouvoirs, y compris celle de la socialité initiale, y compris celle de la république, y compris la sacralisation de la laïcité elle-même ».

Une autre laïcité fondée sur un autre Spinoza ? Préférence et justification.

Tosel dessine ainsi un Spinoza qui peut servir sinon de fondement, du moins de référence à une nouvelle conception de la laïcité parce qu'il développerait une critique de la superstition comme religion en extériorité, à laquelle il substituerait une véritable religion fondée sur la liberté du for intérieur, fondant ainsi la liberté de penser qu'on pose généralement à la base de la laïcité ; et parce que cette liberté d'examen ou de critique devrait être étendue, en tenant compte du fait que Spinoza ne concède jamais un transfert total du droit naturel, à une attitude fondamentalement critique, contestataire, de défiance, qui sous le nom « d'impolitique » ferait de la laïcité un « processus » constant de déconstruction du politique comme du religieux comme de l'économique, comme de toute instance pressée de s'installer au pouvoir, en suscitant ses dévots, ses prêtres, voire ses fanatiques. La vraie religion enfin, la religion du for intérieur, en tant qu'elle développerait des comportements de justice et de charité, serait compatible avec des formes historiques de religions (par exemple dans le monde chrétien) qui, favorisant la solidarité, le « commun », ou la « fraternité », n'auraient pas à être reléguées dans l'espace privé, mais pourraient trouver des expressions appropriées dans l'espace public.

On ne peut contester la pertinence, l'intérêt, la systématité, la générosité de ces propositions théoriques. Pourtant, je vais maintenant les discuter, tout autant que la lecture de Spinoza sur lesquelles elles reposent, pour une raison principale, qui est que cette théorie de la laïcité ne nous donne pas assez clairement le moyen de trancher les questions les plus concrètes de la laïcité, qui se posent à nous tous les jours. Plusieurs passages du livre montrent une prudence qui n'est certainement pas critiquable en elle-même,

bien sûr, mais qui me semble mal adaptée à l'objet qui est précisément en question, à savoir la laïcité, qui nous oblige à prendre des décisions sur des questions quotidiennes où il n'y a pas de troisième terme : on autorise ou pas la séparation des femmes et des hommes dans certains lieux, on autorise ou pas certaines pratiques coutumières qui peuvent être humiliantes ou mutilantes, on autorise ou pas les menus de substitution, etc. Bien sûr, je ne me donnerai pas le ridicule d'affirmer que la lecture de Spinoza pourrait nous permettre de trancher de telles questions. Mais il me semble qu'on peut trouver chez Spinoza un cadre conceptuel qui permet d'exercer une laïcité à la fois plus efficace et plus apaisante que celle que nous présente André Tosel, plus inquiète et plus incertaine, et de ce fait, peut-être moins apaisante pour la société qu'on ne pourrait le souhaiter.

Si Spinoza me semble un référent ou un fondement possible pour une laïcité des temps actuels, et même peut-être des temps à venir –et en cela je suis en parfait accord avec André Tosel–, c'est en effet pour des raisons assez différentes, et plutôt paradoxales à première vue. Pour le dire d'un mot, Spinoza me semble pouvoir être le point d'appui de la laïcité, non pas parce qu'il serait le théoricien de l'esprit critique et du libre examen dans un for intérieur aussi inaliénable au fond que le droit naturel de l'individu ; mais parce qu'il serait le théoricien de l'obéissance à la loi toute extérieure des comptes démocratiques, dans l'indifférence aux valeurs et aux restes de transcendance religieuse qui leur sont inévitablement attachées.

La démocratie nous soumet à une double exigence contradictoire. D'un côté, elle suppose la liberté de penser, la liberté d'opinion, la liberté de discussion, d'expression, l'esprit critique, la possibilité d'argumenter, etc. Bref, la démocratie nous installe dans une espèce de règne de la justification, de l'argumentation, de la rhétorique, si bien que nous finissons le plus souvent par croire qu'une opinion n'est acceptable que si elle est justifiable, par des raisonnements ou des arguments, etc. Mais d'un autre côté, au moment clé du vote, seul dans l'isolement, la démocratie ne demande pas de justifications. Elle les ignore même totalement. Que vous votiez à l'issue d'un raisonnement bien conduit, ou par simple impulsion motivée par la photo du candidat ou de la candidate, votre voix vaut exactement la même chose, c'est-à-dire qu'elle compte pour un, ni plus, ni moins.

Pourquoi donc essaie-t-on, dans les discussions, de faire honte aux citoyens de leurs simples préférences (même injustifiées) ? Dans le mépris des préférences (au nom des valeurs et des justifications), on retrouve me semble-

t-il ce mépris du peuple qui naît avec la philosophie (comme le montre bien Rancière dans *Le philosophe et ses pauvres*), et qui est bien sûr antinomique avec la démocratie (et ne peut donc pas se réclamer de Spinoza). On y retrouve aussi, soit dit en passant, quelque chose du mépris de Leibniz pour Descartes, ses « intuitions » et ses « évidences », déplorablement dépourvues de justifications. Il ne s'agit pas de récuser l'argumentation, la rhétorique. Mais croire que c'est de là, c'est-à-dire de l'accord sur les valeurs et par l'argumentation, que peut venir la paix, me semble une erreur du point de vue de la théorie politique. Une erreur que ne commet pas Spinoza, qui justement soumet le juste et l'injuste aux lois et pas le contraire : « De même donc que le péché et l'obéissance pris au sens strict, la justice et l'injustice ne peuvent être conçues en dehors d'un État » (*Traité Politique*, chp. 2, § 23). Le bon chemin vers la paix, de ce point de vue, n'est pas de chercher l'accord dans l'argumentation, encore moins sur les valeurs (qui divisent ou oppriment, et sont toujours plus ou moins des restes de transcendance maniés par des sortes de prêtres), mais d'accorder la pleine légitimité à toutes les revendications, à toutes les préférences, même les plus distinctives, même les plus égoïstes, même les plus belliqueuses, même les plus saugrenues, tout autant qu'à toutes les autres, et ensuite de compter. De ce point de vue, la véritable laïcité, capable de produire la paix, serait la « séparation » non pas seulement ni même principalement de l'Église et de l'État (et là je suis en accord avec Tosel), mais la séparation des « comptes » et des « valeurs », ou mieux encore, la séparation de la « préférence » et de la « justification ».

La tentative de distinguer entre une bonne et une mauvaise obéissance, entre l'obéissance à une loi extérieure et l'obéissance à une loi intérieure, si fondée soit-elle partiellement ou en son genre, me semble donc manquer le geste proprement spinoziste. Bien sûr Spinoza fait parfois de telles distinctions (par exemple entre l'obéissance de l'esclave à son maître et celle du fils à son père), mais les lignes directrices de sa philosophie vont toujours dans le sens contraire, c'est-à-dire dans le refus de distinguer une bonne et une mauvaise obéissance. Le « salut par l'obéissance » est la leçon même des Écritures, qui ne distinguent pas à ce sujet une bonne et une mauvaise obéissance. D'ailleurs serions-nous capables au fond de telles distinctions ? Quand j'obéis à mes parents, à un maître, à un contremaître, à l'entraîneur de mon équipe, est-ce consenti ou contraint ? Toujours un mélange des deux, dans lequel la proportion des éléments de liberté et de contrainte est impossible à établir. On ne trouverait d'ailleurs pas facilement chez Spinoza des cadres conceptuels pour une philosophie de l'individu libre de son consentement, qui entrerait en contradiction avec toute sa critique du libre arbitre.

Quand bien même on le désirerait (et on le désire beaucoup), on ne peut comprendre, en somme, ni la différence entre une « obéissance contrainte » et une « obéissance voulue », ni ce que pourrait être une « obéissance libre ». Tosel reconnaît bien sûr que Spinoza « condamne et redoute les révolutions » qui « pour lui ne changent rien en profondeur », et qu'il « recommande même l'obéissance des citoyens jusqu'à ses extrêmes limites ». Le passage de Spinoza invoqué en cet endroit par Tosel (*TTP* chp. 16 § 7) est d'ailleurs particulièrement frappant : Spinoza écrit en effet : celui-là détient sur tous un pouvoir souverain qui a le pouvoir de les retenir par la crainte du dernier supplice, objet d'une crainte universelle. Mais il ne gardera ce droit qu'aussi longtemps qu'il conservera la puissance d'accomplir ce qu'il veut ; autrement son commandement sera précaire *et personne qui soit plus fort ne sera tenu de lui obéir, à moins de le vouloir* ». [Souligné CR]. On lit ici une règle générale pour l'obéissance chez Spinoza : à savoir, qu'elle est toujours voulue. C'est d'ailleurs au fond ce que soutient Tosel : puisque chacun peut toujours, selon lui, refuser le transfert de droit, c'est-à-dire désobéir, l'obéissance est toujours voulue chez Spinoza. Et donc, de ce fait même, il n'y a pas à distinguer dans le spinozisme entre une obéissance contrainte et une obéissance libre. Il n'y a même pas à entrer dans les nœuds infinis de l'obéissance. Pourquoi obéit-on ? Contraint ? Volontaire ? Personne ne sait. La seule solution au problème de l'obéissance (ou, mieux, la seule conception correcte de l'obéissance) sera donc de ne pas s'interroger sur ses motivations, mais seulement sur sa présence ou pas. Ce qui importe, c'est l'obéissance, quels que soient ses motifs : « Ce n'est pas la raison pour laquelle il obéit, c'est l'obéissance qui fait le sujet »².

La laïcité, dans le prolongement de ce qui me semble être le geste philosophique majeur de Spinoza, consisterait ainsi dans la séparation de la préférence et de la justification, et dans valorisation identique des deux ; dans la soumission des décisions à la seule loi du compte ; et dans la création immanente des valeurs selon les préférences des comptes, toutes les options en matières de mœurs étant également légitimes (le spinozisme étant ainsi refus des degrés de légitimité tout autant que des « degrés de réalité »). De ce fait, il ne peut plus y avoir de choix ou de règles injustes, puisque le juste dépend des règles. C'est là une véritable attitude politique, et non pas morale, qui consiste à ne pas hésiter à affirmer ses préférences, qui sont tout aussi légitimes que toutes les autres ; et à retrouver en cela l'essence de la politique, dans la défense, y compris par la force, de ce qu'un groupe a décidé. La grande différence entre préférence et justification est qu'on peut compter ou comptabiliser des préférences, les mesurer, mais pas des arguments, faute

² *TTP* XVII, G III 202 3-4, LM 537 21-22 : *Non enim ratio obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit.*

d'échelle ou d'arbitre reconnus. C'est pour cela que les préférences, même injustifiées, sont la matière même de la politique, là où les justifications sont celles de la morale. Spinoza nous apprend à prendre une vision réellement politique de la laïcité. Le compte est simple, net, clair, incontestable, il peut donc apporter la paix par la séparation qu'il instaure d'avec tout ce qui n'est pas lui, alors que les conflits sur les valeurs et sur les justifications sont source au moins de chicanes, souvent de violences.

La différence entre préférence et justification est particulièrement sensible à propos de l'objet même de la laïcité, c'est-à-dire les mœurs et les comportements en société. On ne peut pas, Tosel y insiste à très juste titre, opérer des « déductions transcendantales » en matières de mœurs ou de comportements. On ne peut même pas tellement argumenter en ces matières, tant les mœurs, en général, sont proches de questions de goût. La façon dont on s'habille, dont on se comporte, etc., est très peu susceptible d'argumentation. Chacun peut comprendre qu'il s'agit de préférences, aussi bien individuelles que sociales. Comme dit Tosel p. 124 : « que faire lorsque se présente du non-négociable ? ». Mais pourquoi voudrait-on nous faire négocier ? Au nom de quoi devrais-je négocier sur ma façon de vivre, de manger, de m'habiller ? Il n'existe pas de comportements intrinsèquement négociables par opposition à d'autres qui ne le seraient pas. Aucune démonstration ni aucune réfutation ne sont donc de mise en pareille matière, mais uniquement le décompte des préférences et le courage politique d'en tenir compte.

Spinoza insiste énormément, dans le *TTP*, sur la liaison de chacun des articles de son *credo* avec l'obéissance. Il y répète sur tous les tons que la vérité de la religion est et ne peut être que dans l'extériorité ; que la piété n'est pas indiquée par la foi, mais par les comportements ; que la vraie religion n'est pas intérieure, mais extérieure. Si l'on pondère les citations par leur importance et leur fréquence, les définitions externalistes de la religion vraie sont incomparablement plus lourdes que les autres dans le *TTP* ; et la thèse dégagée par toutes les Écritures, pour Spinoza, est le salut par l'obéissance, c'est-à-dire par un comportement extérieur.

Conclusion

Une laïcité politique spinoziste serait ainsi en extériorité, conservatrice et en même temps audacieuse, en ce qu'elle ne s'embarrasserait d'aucune justification ni d'aucune valeur *a priori*. Elle ferait jouer les stricts comptes démocratiques, c'est-à-dire les opinions en extériorité, dans les urnes et non pas dans les têtes. La justice et la charité y sont des comportements extérieurs, et non pas des valeurs. Spinoza nous invite ainsi à considérer les œuvres,

comme le remarque Tosel, plutôt que la foi. De là le machiavélisme-nietzschéisme politique de Spinoza, pour qui toutes les ruses sont permises à un Prince en faveur de l'État, dont le salut justifie tout, et qui est antérieur au juste et à l'injuste, au moral et à l'immoral, au bon et au mauvais : « le salut du peuple est la loi suprême, à laquelle toutes les autres, humaines et divines, doivent s'accorder »³.

En conclusion, là où Tosel voit la laïcité de Spinoza dans une perpétuelle inauguration proto-politique, dans une ouverture à « l'impolitique » propre à dénoncer toute sclérose fanatique, qu'elle soit d'origine religieuse, politique ou économique, je la verrais donc plutôt dans le tout-politique, ou dans l'archi-politique, si l'on veut, qu'instaure notre philosophe hollandais -l'éthique ne pouvant en aucun cas précéder ou excéder la loi des comptes démocratiques, les valeurs ne pouvant en aucun cas la surplomber, les mœurs ne pouvant en aucune façon être déduits ou critiqués *a priori*, mais seulement décidés par la loi du compte, c'est-à-dire toujours par la partie la plus puissante d'un corps social donné. Je livre maintenant ces analyses à la discussion, en étant particulièrement heureux de m'être vu donner par les organisateurs du présent colloque et tout particulièrement par Édouard Delruelle, l'occasion et la chance de discuter le livre d'André Tosel *Nous citoyens, laïques et fraternels*, et ses thèses sur Spinoza et sur la laïcité.

Je vous remercie pour votre attention.

³ Spinoza, *TTP* 19 10 (cité par Tosel p. 159).