

## COLLOQUE DU GSRL (26-27 Juin 2014)

### Sécularisations et Laïcités en Asie.

#### Exposé introductif.

Document de travail

(L'auteur sera heureux de pouvoir bénéficier de remarques et de suggestions)

### Laïcité(s), sécularisation(s)

#### Quelques hypothèses

Jean Baubérot

(Groupe Sociétés, Religions, Laïcités)

**Comment élaborer une approche sociologique de la laïcité ?** Il est nécessaire, comme pour tout objet d'études, de se distancier des usages sociaux dominants du mot pour en élaborer un emploi analytique. Cela va sans dire. Pourtant, l'expérience montre que la difficulté est plus forte pour ce terme que pour d'autres. Nous trouvons parfois, même dans les meilleurs exposés, des retours du refoulé... Je n'insiste pas. Je signalerai seulement que l'on rencontre, dans la littérature académique, des affirmations tranchées sur l'aspect radical ou *assertive* de la laïcité française qui prennent parfois un peu à la lettre le discours social (cf. Kuru, 2009). Ce n'est heureusement pas le cas de tous les analystes : Hurd (2004) fait remarquer qu'il existe des « *points aveugles* » dans certaines études sur la laïcité française<sup>1</sup>. Brugger (2009) propose une typologie des différents modèles de rapports entre la religion et l'Etat où il classe la laïcité française dans deux modèles divergents : celui de « *l'hostilité modérée* » à la religion, celui de la « *séparation-considération* », plus *soft* que la « *séparation stricte* » américaine.

#### *La sous-estimation du politique dans les théories de la sécularisation*

Ceci indiqué, pourquoi proposer une approche sociologique de la laïcité qui ne soit pas incluse dans le discours des sociologues sur la sécularisation. Sans revenir sur les nombreuses critiques adressées depuis plus de vingt ans au paradigme de la sécularisation (cf. une tentative de synthèse in Baubérot & Milot, 2011), je mentionne que, dès 1980, Isambert (1980) reprochait à ses partisans « *de relier*

---

<sup>1</sup> « *blindness to the limitations of secularism* »

*l'économique et le culturel sans s'apercevoir d'un certain vide laissé au niveau du plan médian de l'exercice du pouvoir* ». Isambert pointe ici un impensé du paradigme : **sa faible prise en compte du politique**, en amont de l'étude des comportements électoraux et de l'idée que les deux modèles politico-économiques hégémoniques, l'Occident capitaliste et le modèle communiste, entraîneraient le monde entier dans un processus inéluctable de sécularisation.

Au début du XXI<sup>e</sup> siècle, cette critique d'une faible prise en compte du politique a été largement reprise. Ainsi, pour Koenig (2010) les « *théories (...) de la sécularisation ont ignoré l'Etat en tant que cadre institutionnel des relations entre politique et religion.* » L'accentuation de la différenciation, et surtout la fin de la croyance en un déclin et en une privatisation de la religion portée par une dynamique sociale globale, rendent impossible de sous-estimer la régulation politique des différentes diversités religieuses et convictionnelles. C'est sur cette régulation qu'une perspective sociologique de la laïcité fera d'abord porter son attention.

La laïcité est avant tout **un mode d'organisation socio-politique**. Elle constitue, dans une société donnée, un enjeu socio-politique majeur, où se manifestent des situations de compétition et d'alliance pour l'organisation de la vie sociale. Elle se concrétise dans des **politiques publiques**, des **dispositifs juridiques** et des **argumentaires idéologiques**. Il faut donc se distancier aussi d'habitus courants de sociologues de la religion et ne pas privilégier, au départ, des constats qui la concernent (persistance du religieux, renouveau d'un religieux « public », etc.) même si ces facteurs peuvent être pris en compte dans un second temps.

Deux autres changements doivent être opérés, par rapport à une vision classique de la sociologie de la religion.

- D'une part les **mythes et les rites dits « non religieux »** doivent être pris en considération, ainsi que tout ce qui peut être rattaché à une problématique de la religion civile. Le sociologue de la laïcité inclura le religieux dans un **ensemble symbolique** qui comporte aussi ce qui est socialement considéré comme non religieux.
- Ensuite si, analytiquement, la laïcité est un mode d'organisation du politique, à un niveau social elle est aussi **l'objet de diverses croyances**. Le sociologue doit alors non seulement se distancier de ces croyances laïques mais il doit aussi les prendre pour objet d'études, les observer, les analyser en tant que convictions d'ordre symbolique, comportant des analogies avec les croyances communément appelées « *religieuses* ».

### *Laïcité/Secularism*

Dans ce mouvement de distanciation avec les usages sociaux, pourquoi ne pas franciser le terme de « *secularism* » qui présente l'avantage d'être bien identifié dans la littérature académique internationale ? Cet emploi est, bien sûr, scientifiquement légitime. De nombreux débats se sont développés, ces dernières années, autour du concept de *secularism*/sécularisme, à l'intersection du politique et du religieux (la notion de sécularisation se situant alors à l'intersection du religieux et du culturel).

Cependant, ces débats se trouvent en partie biaisés par la proximité sémantique des termes de sécularisme et de sécularisation. Ainsi, très souvent, dans la littérature académique, l'adjectif *secular*,

peut renvoyer tout aussi bien à la sécularisation, au sécularisme ou à une sorte de mixte ambiguë. Cette confusion induit du flou dans l'expression, permet certains amalgames et favorise le maintien d'un usage routinisé du paradigme de la sécularisation, restant une vulgate toujours en arrière fond, même si le contenu a changé. Le sécularisme apparaît alors chez certains comme l'idéologie politique de la sécularisation. Chez d'autres la notion de sécularisme est utilisée sans véritable autonomie conceptuelle, fonctionnant implicitement en lien la sécularisation, qui reste un cadre englobant. Et quand on passe de la synchronie à la diachronie, le sécularisme devient... processus de sécularisation (la confusion continue de plus belle !), alors que la laïcité devient processus de laïcisation.

Le résultat de ces confusions peut conduire à appliquer la critique du paradigme de la sécularisation quasi automatiquement au sécularisme, sans prendre en compte ses caractéristiques propres. Celui-ci ne pourrait fonctionner qu'au sein d'une société sécularisée et son 'destin' serait obligatoirement lié aux avatars de la sécularisation. Certes, ces avatars jouent mais en corrélation avec d'autres facteurs. Ainsi, **le type de démocratie (ou de non démocratie) adopté** (en ne réduisant pas ce terme à ces acceptions occidentalocentrées) **et ses mutations, compte autant, dans les changements du *secularism*, que les transformations de la sécularisation**, et que, peut-on ajouter, le désenchantement des sociologues de la sécularisation quant à leur objet !

Cependant, depuis dix ans, des **débats académiques internationaux**, donnant une consistance de plus en plus nette au *secularism* se développent. Et la distanciation de ce terme d'avec des usages sociaux dominants est plus immédiatement compréhensible que pour le mot de laïcité. Tout cela est également à prendre en compte. L'utilisation de chaque terme comporte donc des avantages et des inconvénients.

On l'a compris, je m'inscris, en tout cas, dans une approche où le concept de sécularisme/laïcité se trouve utilisé de façon autonome, et fonctionne en tant que **type-idéal**, pour évaluer et comparer **différentes régulations politiques de la diversité religieuse**, quitte à intégrer ensuite, parmi les multiples interactions en affinité ou en tension dans le champ politico-social, celles que l'on peut décrypter entre sécularisme(s) et sécularisation(s).

En fait, cette autonomie conceptuelle a déjà existé, dans les années 1960. A l'époque où des sociologues de la religion élaboraient le paradigme de la sécularisation, des politologues et des juristes, tel Smith (1963) ou Galander (1965), ont construit, sans aucune référence à ce paradigme, le concept de ***secular State*** pour analyser les relations qui existent entre l'Etat et la religion dans différents pays. Dans leurs écrits, ce concept n'est pas seulement valable pour l'Occident, mais également pour d'autres pays, comme des pays asiatiques, tels l'Inde.

A les lire, ce concept peut être visualisé sous la forme d'un triangle. Les trois angles donnent trois séries de rapports, distincts mais en interrelation, entre Etat, religion et individu. Cet ensemble permet de définir le *secular State*, en rappelant qu'il s'agit d'un instrument de mesure, d'un type-idéal : un Etat peut-être, pour ces auteurs, plus ou moins *secular* (ce qui ne signifie nullement chez eux qu'il soit plus ou moins sécularisé). Les trois côtés du triangle représentent trois formes de relations sociopolitiques :

- la liberté de religion (et la liberté par rapport à la religion : donc **la liberté de conscience**), pour ce qui concerne les relations entre la religion et l'individu (j'ajouterai : dans le cadre de l'Etat) ;

- la **citoyenneté sans condition de religion**, pour ce qui concerne les relations entre l'Etat et l'individu ;
- enfin, la **séparation de la religion et de l'Etat**, pour ce qui concerne les relations entre l'Etat et la religion.

Les théoriciens de la sécularisation, eux, ont fait dépendre le *secular State* d'un processus de sécularisation. Cela est très net chez Berger, 1ère manière, par exemple (1971). Pourtant, Weber (réédit. 2008) avait déjà séparé les deux perspectives en attirant l'attention, sur les revendications de liberté de conscience et de séparation de l'Église et de l'Etat, énoncées, au nom de « *raisons religieuses positives* », par des baptistes radicaux du XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle.

*Un secular State non séculier qui sépare le « civil » et le « religieux »*

Une figure mentionnée par Weber est celle du pasteur **Roger Williams**, fondateur du premier *secular State*, le **Rhode Island**, dans l'Amérique anglaise du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. On peut souligner l'importance de ce fait historique pour deux raisons :

- D'une part, il apparaît intéressant à un niveau théorique, en référence à la situation de « *sociétés religieuses* » ou dites telles d'aujourd'hui.
- D'autre part, la plupart des écrits sur le *secularism* qui le présentent comme une composante de la sécularisation, affirment péremptoirement que le *secular State* est une création occidentale du XVIII<sup>e</sup> siècle, issue des Lumières.

Williams était, à sa manière, « *furieusement religieux* » (pour reprendre l'expression de Berger, 2<sup>ème</sup> manière, 2001) : pour lui hors de la vraie foi point de salut. C'était un évangélique, opposé à tout idéal de sécularisation. Cependant, selon lui, pour ne pas générer un conformisme religieux, la liberté politique de la pratique religieuse est indispensable. Le « *dogmatisme* » de Williams, précise Timothy Hall (1998), loin de s'avérer contradictoire avec sa volonté d'un respect absolu de la liberté de conscience, en constitue plutôt la « *source principale* ». Une expérimentation sociale en est résultée car il a été un leader charismatique et a fondé le Rhode Island.

Au Rhode Island, chrétiens persécutés de toutes obédiences et 'blasphémateurs' trouvent refuge ; ils coexistent avec **les Indiens** dont le 'paganisme' est respecté (ce dernier aspect n'est pas négligeable : on peut ainsi relativiser l'origine dite « *chrétienne* » du *secularism* en le voyant aussi comme un construit social dans le cadre **d'une renonciation de l'imposition politique du christianisme à des non chrétiens**). Dans un univers culturel saturé de religiosité, les pionniers du Rhode Island suppriment les liens institutionnels et financiers entre religion et Etat, construisent en tâtonnant, un « **Mur de séparation** » entre le civil et le religieux (selon la formule inventée par Williams lui-même et que Jefferson reprendra à son compte).

Cela nécessite de décider ce qui appartient à chacun des deux ordres. Ainsi, malgré la prescription de l'apôtre Paul (« *femmes soyez soumises à vos maris* »), le fait d'exercer des violences contre une épouse désobéissante n'est pas inclut dans la liberté de conscience, non plus que les sacrifices humains rituels. Après débats, ces pratiques deviennent des délits relevant de l'ordre public. Ainsi la

société politique définit peu à peu, à travers conflits et tractations, les frontières du civil et du religieux et invente des dispositifs juridiques pour les faire respecter.

Cette invention progressive (et, naturellement, pas absolue) ne se fait nullement en lien avec une doctrine sécularisante. Elle est la conséquence des **nécessités politiques** d'une situation construite **d'extrême pluralisme**, animée d'une volonté de tolérance reliée à un idéal religieux. Et on ne peut pas dire non plus que cette pratique sociale du *secularism* ait produit une sécularisation massive. En revanche elle se situe en affinité avec la construction d'une société de type démocratique et l'élaboration d'un droit des individus. Mais cela n'est pas forcément le cas de toutes les formes de *secularism*.

Ceci indiqué, la **philosophie politique** qui, globalement, donne les cadres intellectuels du *secularism* date de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. **John Locke**, dans sa théorisation de « l'Etat limité », instaure lui aussi une séparation entre ce qu'il considère comme civil et ce qui est, pour lui, religieux. Il établit également des délits civils que l'Etat peut réprimer, y compris quand ils recouvrent des actions proclamées comme religieuses. Les sacrifices humains ou la prostitution sacrée sont cités en exemple. En revanche, si, personnellement, il prône un « *christianisme raisonnable* » (donc, peut-on dire, un rapport assez sécularisé à la religion), il ne cantonne nullement la liberté de conscience à ce christianisme-là.

« *Idolâtrie* », opinions « *fausses ou absurdes* » sont, affirme-t-il, à son bénéfice. Contrairement à ce que l'on écrit souvent, il n'exclut pas le catholicisme de la « *tolérance* » car l'exemple qu'il donne de « *l'opinion absurde* » qui doit être tolérée est la **transsubstantiation**. Affirmation capitale car l'eucharistie (et la doctrine qui en constitue une représentation) est une pratique alors considérée comme religieuse et éminemment sociale. En revanche, Locke dénie le droit de se soumettre au pape comme puissance ayant excommunié la royauté anglaise. Cette soumission est considérée par lui comme un délit civil alors que d'autres peuvent la considérer comme une obligation religieuse (Baubérot & Milot, 2011).

Ne pouvons-nous pas trouver, dans des situations d'aujourd'hui, quelques analogies malgré, bien sûr, des divergences ? Casanova (2006) relève qu'aux États-unis, il est difficile de percevoir clairement où finit le civil et où commence le religieux<sup>2</sup>. Il me semble que ce constat peut être élargi à **l'ensemble du monde globalisé**. Certes, sur bien des points, ce qui est conçu comme « *civil* » et comme « *religieux* » a acquis une épaisseur historique et une consistance juridique internationale qui peut lui donner, jusqu'à un certain point valeur d'évidence. Mais, malgré les conventions internationales, des écarts demeurent entre pays et l'évolution socio-politique globale entraîne certaines remises en causes, voire même parfois des changements législatifs et jurisprudentiels.

De façon récurrente, ce qui constitue du « *civil* » pour les uns peut appartenir au « *religieux* » pour d'autres. C'est pourquoi **les trois critères** établis par Smith et repris par Galander **ne sont pas seulement des instruments de mesure d'ordre quantitatif, leur contenu constitue toujours des enjeux de luttes et/ou de transactions**. Les termes de « *religieux* » et de « *civil* » doivent être totalement désubstantialisés. Ils prennent sens dans le cadre d'une sociologie des représentations.

---

<sup>2</sup> "It is not clear where the secular ends and religion begins"

### *Une typologie des laïcités*

Dans cette perspective, Micheline Milot et moi-même avons ajouté un quatrième critère pour construire l'idéaltype laïcité/*secularism* : les enjeux socio-politiques qui portent sur la **neutralité** à l'égard de la religion (Baubérot & Milot, 2011). Ce dernier critère rend encore plus explicite l'aspect d'instrument de mesure des différents paramètres. **Pas plus que la liberté de conscience (comme liberté publique), l'égalité des citoyens, la séparation entre pouvoir politique et autorités religieuse, la neutralité ne saurait être absolue.** Elle peut être au contraire, fort relative, très consistante dans un domaine, pratiquement absente dans un autre. Tendanciellement, elle concerne surtout la puissance publique, mais dans certains pays (la France, mais pas seulement) des courants laïques veulent l'étendre à une partie de l'espace public. Par ailleurs, qu'entend-on par neutralité ? S'agit-il de la neutralité du comportement (comment, alors, la déterminer ?) De la neutralité vestimentaire (ou commence-t-elle et où s'arrête-t-elle ?). Etc.

**Autant de questions qui font que, dans une approche peu ou prou substantialiste (recherchant à définir substantiellement ce que serait la laïcité), on aboutirait à une impasse. En revanche, quand les paramètres indiqués servent d'instruments de mesure pour investiguer les débats, les conflits, les négociations dont la laïcité/*secularism* constitue l'enjeu, ce type de questions s'avère très heuristique.**

**Quatre paramètres donc :** liberté de conscience, citoyenneté égale (ou inégale), éléments de séparation et de neutralité permettent donc de décrypter, d'évaluer, de comparer différentes formes de laïcité/*secularism*.

Le rapport de ces quatre paramètres et leur interprétation dominante est différent suivant les types de laïcité : Un **paramètre** peut être privilégié par rapport à d'autres : en France, depuis dix ans, la neutralité est privilégiée par rapport à la séparation. Et cela me semble avoir de forts liens avec les mutations de la démocratie dans ce pays, les réactions politiques face à des ressentis concernant la globalisation. Aux USA, dans la longue durée, le plus souvent, la séparation l'emporte sur la neutralité.

Par ailleurs, une **interprétation** dominera sur d'autres possibles, et tendra politiquement de prendre valeur d'évidence : ainsi la Charte québécoise de la laïcité étendait la notion de neutralité au code vestimentaire alors qu'historiquement, au Québec, elle s'est plutôt focalisée sur le comportement. Et là le lien le plus fort me semble être la crise du nationalisme civique dont le PQ a été longtemps l'élément porteur.

A partir de cette désubstantialisation de la laïcité, il est donc possible d'élaborer une typologie des laïcités. Plusieurs sont possibles<sup>3</sup>. Je vous en propose une dont j'attends des retours sur sa pertinence ou sa non-pertinence dans les pays asiatiques. Je l'ai en effet construite plutôt en rapport avec l'Euro-Amérique. Six types peuvent être distingués. Il s'agit de types-idéaux qui n'existent pas de façon 'pure' dans la réalité empirique, mais **accentuent certains traits spécifiques**, tels des portraits robots. Les indications qui sont données sur les quatre paramètres sont **tendancielles**. Comme le type-idéal lui-même elles se concrétisent dans la réalité empirique en interrelation avec d'autres facteurs.

---

<sup>3</sup> On trouvera in Baubérot & Milot 2011, une typologie relativement différente, reprenant et précisant celle élaborée par Milot 2008.

**La laïcité antireligieuse.** Dans ce type de laïcité, une religion civique/civile d'Etat tend à être explicite, avec ses « *dogmes* » et son corpus doctrinal, pouvant discriminer certaines catégories d'individus et de groupes. La religion est combattue mais se situer totalement dans la « persécution » n'est pas possible. Un minimum de compromis, de transactions (idéologiquement considérées comme provisoire) existe dans les politiques publiques. La liberté de conscience tend à exclure la liberté de religion, car cette dernière est considérée comme l'oppression des consciences, en tout cas à la contenir dans la sphère privée. L'égalité citoyenne est limitée, car les citoyens 'éclairés', 'émancipés de l'obscurantisme religieux' sont valorisés. La séparation est faible, comprise comme un instrument pour l'Etat, visant à obtenir la diminution de l'influence religieuse, voire *in fine* à sa suppression. La neutralité est considérée comme fort peu légitime : elle ferait le jeu de la persistance d'une l'influence 'passéiste' de la religion.

**La laïcité régaliennne.** Dans ce type de laïcité, il existe également des « *dogmes* », au sens de Rousseau, qui sont considérés comme nécessaires au lien social. Ils ne forment pas forcément une totalité doctrinale mais peuvent induire à certaines différences de droits sur des points limités. La liberté de conscience existe dans les limite de la (ou les) culture(s) politico-religieuse(s) que l'Etat considère comme légitime. L'accès à l'égalité citoyenne suppose donc une certaine acculturation à une religion civique/civile, plus ou moins diffuse. La séparation est comprise essentiellement comme la souveraineté de l'Etat, hors de toute emprise des autorités religieuses, et non comme l'indépendance des religions à l'égard de l'Etat. Celui-ci exerce un droit de surveillance et peut prendre des mesures sur ce qu'il ressent comme une « menace ». La neutralité s'exerce dans des limites culturelles définies par l'Etat.

**La laïcité identitaire.** L'Etat a besoin d'une légitimation donnée par une religion, regroupant une ou plusieurs organisations religieuses, avec laquelle il passe alliance et compromis. Il n'est pas parvenu à élaborer une religion civile propre, ce qui différencie ce type de laïcité de la laïcité régaliennne. La liberté de conscience, les droits des citoyens sont, sur certains points, d'autant plus assurés que les individus ou les groupes sont des adeptes ou proches de la religion identitaire. Ils peuvent être limités s'ils s'en éloignent. La séparation est relative : il existe un jeu de pouvoirs/autorité réciproque entre l'Etat et la religion qui symbolise l'identité nationale. La neutralité est faible car la principale spécificité est, en effet, une nette différence faite entre croyants identitaires/croyants non identitaires/incroyants.

**La laïcité libérale.** L'Etat ne s'appuie ni ne combat la religion. La liberté de conscience est forte, mais elle est reconnue essentiellement aux individus. Ceux-ci peuvent s'organiser collectivement, dans une logique où cette association est considérée comme une conséquence de la liberté individuelle. L'égalité des citoyens est également forte car elle ne dépend pas de considérations religieuses, ni dans un sens ni dans l'autre. La séparation est stricte et génère une indifférence de l'Etat quant aux religions. La neutralité fonctionne à partir d'une logique d'abstention. Cependant des « accommodations » liées à la liberté de conscience peuvent faire évoluer ce type de laïcité vers un multiculturalisme libéral et induire des politiques de 'reconnaissance'.

**La laïcité de collaboration.** L'Etat donne à la religion à la religion un certain rôle social. La liberté de conscience est reconnue aux individus et aux religions en tant qu'ensembles collectifs, avec la possibilité d'une certaine graduation suivant les religions. L'égalité citoyenne existe en droit, elle peut aller de pair avec certaines inégalités de fait suivant la religion. Cependant, plus ces inégalités

existent, plus on se rapproche de la laïcité identitaire. Dans la logique du type-idéal, c'est l'ensemble du religieux, voire du convictionnel qui est légitimé. La séparation est relative car une coordination est nécessaire. La neutralité est relative puisque la religion est considérée comme socialement utile. L'indifférence en matière de religion se trouve, de fait, dévalorisée, mais des convictions non religieuses peuvent être analogiquement assimilées à des organisations religieuses.

**La laïcité communautaire.** L'Etat considère les 'communautés religieuses' comme des ensemble collectifs qui l'aide à encadrer les individus. La liberté de conscience est reconnue aux communautés religieuses, non aux individus en tant que tels. Les droits du citoyen sont dépendants des droits de sa communauté. Il est impossible de ne pas se rattacher à l'une d'elles. L'Etat est séparé des communautés qu'il surplombe, mais peut avoir des liens privilégiés avec l'une d'entre elles. Les communautés ont des droits distincts. La neutralité est faible, et peut même être inexistante quand un système de quotas est mis en place.

#### *Le fonctionnement de la typologie, ses liens avec des niveaux de sécularisation et autres pistes*

Cette typologie donne-t-elle une extension trop grande au concept de laïcité/*secularism* ? Comme je l'ai indiqué, **une telle typologie vise à évaluer et à comparer**. Un pays peut se rattacher de façon dominante à un type de laïcité, tout en comportant des composantes d'un ou de plusieurs autres types. La laïcité antireligieuse, d'un côté, et la laïcité communautaire de l'autre sont certes des cas limites, 'à la frontière de la laïcité' pourrait-on dire. Mais il me semble nécessaire de les inclure dans la typologie car, sinon, nous ne pourrions pas prendre en compte des laïcités empiriques représentant, par exemple, des types mixtes entre laïcité régalienne et laïcité antireligieuse (la Chine à certaines époques, selon Laliberté, 2014) ou entre laïcité libérale et laïcité identitaire (le *secularism* indien selon Mohammad-Arif, 2014). Il faut toujours envisager les types de laïcité comme des **armatures conceptuelles** et non comme des descriptions de cas.

En outre, si la laïcité libérale est celle où les différents paramètres sont les plus forts, et qui correspond le mieux aux théories 'laïques' de la philosophie politique, **on ne saurait réduire le champ de la laïcité à la seule laïcité libérale**. En amont, la laïcité libérale peut être l'aboutissement d'autres formes de laïcité, sans être historiquement première. Le terme « *laïcité* » est, là encore, plus éclairant que celui de « *secularism* ». En effet, « *laïque* » s'oppose à « *clerc* » : pour s'établir, la laïcité implique un certain combat anticlérical, qui peut prendre l'aspect d'une lutte ouverte, mais qui peut aussi comporter des caractéristiques plus feutrées, notamment en donnant un pouvoir aux laïcs, ayant un rôle politique, au sein même d'organisations religieuses nationales (cas de l'Europe du Nord, par exemple). La laïcité régalienne et, d'une autre façon, la laïcité identitaire, peuvent comporter un aspect anticlérical que n'a pas (ou : n'a plus) la laïcité libérale. En aval : dans le cadre de la laïcité libérale, l'idée qu'il n'y a plus de « *danger clérical* » peut produire des aspects de laïcité de collaboration. Ainsi, il existe une cohérence interne dans la typologie qui nécessite l'inclusion de ces six types de laïcité.

De même, on peut examiner **les interrelations diverses que les différentes laïcités peuvent avoir avec différents niveaux de sécularisation**, à condition de ne pas induire de relation unicausale entre les deux. Voyons quelques hypothèses (à vérifier dans chaque cas de figure précis) dont l'intérêt consiste surtout à indiquer que des jeux multiples s'avèrent possibles entre laïcités et sécularisations.



Ainsi le régime de laïcité qui se rapproche de la laïcité communautaire semble lié à une situation où la sécularisation sociétale et groupale est fort peu développée. Pourtant des raisons politiques peuvent faire perdurer des situations proches de cet idéaltype, même quand la dynamique sociale a induit un degré important de sécularisation. Les laïcités proches de la laïcité libérale sont, a priori, en affinité beaucoup plus forte avec ce haut degré de sécularisation. Ce n'est pas faux, à condition d'ajouter que si cela joue à un niveau sociétal, au niveau individuel le type de laïcité libérale permet des relations très différenciées avec la sécularisation, et notamment le renouveau de ce qui semble à Berger seconde manière (2001) « *furieusement religieux* » donc, croit-il un processus de « *désécularisation* ».

Les Églises et autres groupements religieux peuvent penser limiter la sécularisation par une laïcité proche du type de laïcité de collaboration. Mais, en général, cet espoir ne se réalisera pas et ce sont d'autres facteurs qui induiront une dynamique défavorable ou favorable au processus de sécularisation. Les cas où l'on se rapproche du type de laïcité identitaire se trouvent en affinité avec une situation sécularisée qui facilite la 'culturalisation' du religieux. Cela peut entraîner, cependant, des résistances plus spécifiquement « religieuses ». Les régimes de laïcités où prédominent les types de laïcité régalienne et, surtout, antireligieuse cherchent à imposer politiquement aux individus et aux groupes une sécularisation relative (laïcité régalienne) ou complète (laïcité antireligieuse). En même temps, au niveau sociétal, elles peuvent limiter la sécularisation par une religion civile/civique parareligieuse. La déstabilisation politique de ces régime peut alors visibiliser qu'ils ont, en bonne partie, bloqué toute dynamique sociale sécularisante. **Paradoxe intéressant** : plus un régime de laïcité se rapproche du type de laïcité antireligieuse, plus les chercheurs se demanderont « s'il s'agit encore de laïcité », or c'est dans ce cas que la tentative d'imposer autoritairement une sécularisation aux individus et aux groupes sera la plus forte.

Autant d'aspects que la réduction à un seul concept englobant de sécularisation ne permet pas d'investiguer. Par ailleurs, je l'ai signalé, quand la/les laïcité(s) est/sont envisagée(s) dans la diachronie, on peut parler alors de processus de laïcisation. J'ai tenté de typologiser ce processus en distinguant **trois seuils de laïcisation**. Pour ne pas dépasser le temps imparti et parce que je n'ai pas de nouveauté à indiquer sur ce point, je renvoie à de précédents travaux (Baubérot, 2007 ; Baubérot & Milot, 2011).

J'indiquerai rapidement quelques autres pistes possibles : si une approche sociologique de la laïcité tient compte de la structuration en États, elle accorde également de l'importance au fait que les États régulent des réalités religieuses qui peuvent être transnationales, ce qui accentue et complique les rapports entre politique et religion. En outre, elle est attentive aux **circulations socio-politiques et aux translations socio-culturelles** (notamment au sens des cultures politiques) **entre États et ensemble d'États**.

Ainsi les critiques faites par certains (cf. les travaux de Bhargava, notamment) sur l'origine occidentale du *secularism* peuvent être relativisées par le fait que **la prise en compte** (bien sûr, retravaillée) **de l'altérité, de civilisations différentes a joué un rôle dans la construction du *secularism***. Nous l'avons constaté pour le Rhode Island. Locke cite l'exemple du tolérantisme indien. La figure de Confucius (connue grâce aux jésuites et à travers leurs écrits) fut valorisée par des philosophes des Lumières comme un levier important pour pouvoir contester la société de chrétienté et indiquer que d'autres civilisations pouvaient être légitimement non-chrétiennes etc. Bien sûr, il ne

faut pas être dupe du contexte de sa démarche. Dans sa période novatrice, le paradigme de la sécularisation a mis conjoncturellement en avant des aspects dont la reprise, comme vulgate routinisée, s'est révélée ensuite contreproductive (Baubérot & Milot, 2011), de même mon insistance sur l'élaboration du *secularism* comme renonciation à imposer politiquement le christianisme (et/ou une forme de christianisme) est conjoncturellement déterminée. C'est dans le contexte socio-scientifique actuel (et non *ad aeternam* !) qu'il me semble que cette insistance peut être heuristiquement intéressante.

Dernière piste proposée : les États ont des **politiques étrangères religieuses** qui peuvent être analysées en termes de laïcité/*secularism* (cf. Shakman Hurd, 2008). Par ailleurs les Conventions internationales peuvent avoir des incidences dans le domaine de la laïcité. Dans les pays du Conseil de l'Europe, il existe même certaines balises 'laïques' au niveau d'une juridiction supranationale où la Cour européenne des droits de l'homme joue un rôle. Cependant, celle-ci non seulement laisse une assez large « *marge d'appréciation* » aux États mais elle doit parfois tenir compte de leur poids politique. Voilà autant de prolongements possibles.

#### *La sécularisation et la fin de la période socio-historique des Lumières*

Pour conclure cet exposé, **deux hypothèses** portant sur la dite sécularisation.

La première hypothèse sera rapidement exposée : Si le paradigme de la sécularisation est bien mort, la **notion de sécularisation**, elle, est toujours utile comme instrument d'analyse. On vient de voir comment, par exemple, le sociologue peut 'jouer' conjointement avec les notions de laïcité/*secularism* et de sécularisation Casanova (1994) indique que, des trois propositions principales, concernant la religion, émises dans le cadre du paradigme de la sécularisation : le « *déclin* », la « *privatisation* » et la « *différenciation* », c'est la dernière qui reste la plus valide. Ainsi comprise, la notion de sécularisation peut souvent s'articuler avec la notion de **pluralisme**. À la jonction des deux, on peut faire l'hypothèse d'une **triple accentuation de la différenciation** des attitudes de divers acteurs sociaux face à la religion :

- d'abord, en chaque lieu du monde globalisé, **les offres religieuses se sont multipliées**, la déterritorialisation de la religion s'est accentuée ;
- ensuite, **la diversité des rapports à la religion s'est amplifiée** à un point tel que l'usage sociologique des termes d'orthodoxie et d'hétérodoxie n'apparaît plus guère pertinent ;
- enfin, un ensemble de phénomènes, dont on tente de rendre compte en parlant de mixages, de bricolages, de **métissages religieux**, se sont élargis à l'échelle de la planète.

La seconde hypothèse sera plus ambitieuse, et plus hasardeuse. Beaucoup de réflexions se sont développées à partir de l'hypothèse de Gauchet (1985) d'une « *sortie (sociétale) de la religion* ». Peut-être maintenant faut-il surtout s'interroger sur **une sortie sociétale des Lumières**, dont le paradigme de la sécularisation a sans doute été un des derniers avatars intellectuels. Je précise, pour distinguer immédiatement mon hypothèse socio-historique de certains discours sociaux conservateurs, que ce processus de « *sortie* » sociétale n'est dû ni au fait que les Lumières seraient à l'origine des régimes totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle, ni au fait qu'il y aurait un « *réenchantement* » du

monde (du type de la fausse citation stéréotypée de Malraux : « *le XXI<sup>e</sup> siècle sera religieux ou ne sera pas* »). Ce processus est en relation avec ce que l'on peut qualifier de **crise de la réussite**<sup>4</sup>. La réussite même du projet des Lumières a engendré de nouveaux problèmes auxquels les sociétés se confrontent.

Une vue cavalière de l'histoire peut insister sur des **événements structurants**. Le **tremblement de terre de Lisbonne**, en 1755, le jour de la Toussaint, entraînant la mort de plusieurs milliers de personnes dans un pays profondément catholique et détruisant nombre d'églises, joua un grand rôle dans la perte d'emprise de la théodicée comme croyance sociale. Voltaire et bien d'autres soulignèrent l'aspect arbitraire de la sélection entre victimes et survivants. Un débat entre savants tenta d'expliquer le séisme par des causes naturelles et se demanda, en conséquence, si on ne pouvait pas arriver à prévenir d'autres catastrophes grâce au développement du savoir. Condorcet, puis Kant furent parmi ses participants. A l'inquiétude face à ce qui était apparu comme imprévisible répondit une confiance naissante, puis grandissante durant le XIX<sup>e</sup> siècle, dans la capacité des êtres humains à maîtriser la « *nature* » par la connaissance.

De là, un **double discours sur le « progrès »** :

- D'abord la représentation du progrès comme **conjonction de divers progrès** : le progrès scientifique engendrant du progrès technique, lui-même transformé par le progrès de l'action publique et politique en progrès social, progrès de bien-être. Un progrès éminemment moral donc, qui légitimait certains dégâts collatéraux (cf. les travaux de Foucault sur l'essor de la médecine, par exemple).
- Ensuite, l'idée que c'est **l'Europe** (qui s'élargit ensuite en Occident) **qui est le porteur du progrès**. On reconnaît, certes, que des civilisations asiatiques sont plus anciennes que les civilisations européennes. Mais ces civilisations se sont refroidies. La colonisation, les traités inégaux, l'impérialisme vont trouver là une justification civilisationnelle. Martin (2014) insiste sur la « *naissance du sous-homme au cœur des Lumières* ». Cela me semble pertinent, à condition de dialectiser plus qu'il ne le fait par le rappel du « *cosmopolitisme* » des Lumières.

**Divers processus de sécularisation** se sont attestés, et enchantés, par cette double narration.

Alors même que ces processus ont continué, **les années 1930** constituent le début d'un désenchantement, engendré par une réflexion a posteriori sur un autre événement structurant, qui lui n'est plus un cataclysme « *naturel* », mais bien une catastrophe conséquence du progrès scientifico-technique « *humain* » : l'effroyable tuerie (et des phénomènes nouveaux comme les effets des gaz asphyxiants) constituée par la **Grande Guerre** de 1914-1918.

Un peu plus tard, **Auschwitz** mais aussi **Hiroshima** deviennent de nouveaux événements structurants, ne mettant pas seulement en jeu la barbarie totalitaire mais aussi la politique guerrière d'un pays démocratique (et... impérialiste).

Cependant ces trois événements donnent lieu, le plus souvent, non à une critique frontale de la narration du progrès mais, très schématiquement, à **une opposition faite entre un mauvais progrès**

---

<sup>4</sup> J'ai tenté d'analyser cette 'crise de la réussite' à partir des mutations de la médecine en France (Baubérot & Liogier, 2010)

**guerrier et un bon progrès pacifique**, l'opposition entre le nucléaire militaire néfaste et le nucléaire civil faste en étant le symbole.

Las, deux autres événements structurants rendent aujourd'hui impossible une telle dissociation. Avec le premier, **Tchernobyl**, la démonstration est pourtant restée incomplète, car on pouvait prétendre qu'il manifestait surtout la faillite du modèle soviétique. Le second semble plus significatif, et on peut faire l'hypothèse que, vu sa date récente, le 11 mars 2011 et ses conséquences non encore maîtrisées et qui vont s'étalées sur le long terme, nous n'en avons toujours pas véritablement pris la mesure. Il s'agit, bien sûr, de **Fukushima** (cf. Colloque : Penser/créer avec Fukushima, 2014).

Nous trouvons là un événement aux significations pluridimensionnelles et spécialement intéressantes pour notre colloque : il s'agit du pays d'Asie qui, tout en résistant victorieusement à la colonisation, a adopté de façon la plus précoce une sorte de synthèse du modèle occidental. Il l'a fait d'une telle manière que, malgré une défaite militaire, il a surpassé la plupart des pays occidentaux. S'il semblait exister un pays sûr pour des centrales thermonucléaires, un pays où les précautions technologiques les plus sophistiquées avaient été prises, ce devait bien être celui-là.

Les sociologues qui sont encore peu ou prou dépendants (même de façon critique) du paradigme vde la sécularisation effectuent des analyses qui reposent sur l'idée que le déroulement de l'Histoire est linéaire ; et s'il s'avérait plutôt ressembler à une spirale ? Et quand ils estiment que la sécularisation est le fruit des Lumières, ils seraient alors bien avisés de se demander si une période socio-historique, dont on peut symboliser les débuts avec le tremblement de terre de Lisbonne, ne vient pas de se clore dans les décombres de Fukushima. Cela repose à nouveaux frais la question de la laïcité/*secularism*. Voilà en tout cas, un sujet possible de réflexion pour un colloque sur l'Asie tenu dans la capitale d'un pays européen.

#### ELEMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

BAUBEROT, Jean, 2007, 2014 (5<sup>ème</sup> édit.), *Les Laïcités dans le Monde*, Paris, PUF.

BAUBEROT, Jean et LIOGIER, Raphaël, 2010, *Sacré Médecine. Histoire et devenir d'un sanctuaire de la Raison*, Paris, Entrelacs.

BAUBEROT, Jean et MILOT, Micheline, 2011, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.

BERGER, Peter, 1971, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle* (édit franç. De *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New-York, Doubleday, 1969), Paris, Le Centurion.

BERGER, Peter (dir.), 2001, *Le Réenchantement du monde*, (édit franç. De *The Desecularization of the World*, Grand Rapids (MI), William B. Eedmans, 1999), Paris, Bayard.

BRUGGER, Winfried, 2009, "From hostility through recognition to identification: state-church models and their relationship to freedom of religion", dans JOAS, Hans et Klaus, WIEGANDT (dir.), *Secularization and the World religions*, Liverpool, Liverpool University Press, p. 160-180.

CASANOVA, Jose, 1994, *Public religion in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

CASANOVA, Jose, 2006, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", *Hedgehog Review*, Spring/Summer, p. 11-22.

*Colloque Penser/Créer avec Fukushima*, 2014. Université Paris 8-Chuo University; Paris 12-14 juin.

GALANDER, Marc, 1965, "Secularism East and West", *Comparatives Studies in Society and History*, N°7/2, p. 133-159.

HALL, Timothy, 1998, *Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press.

HURD, Elizabeth, 2004, "The Political Authority of Secularism in International Relations", *European Journal of International Relations*, Vol. 10, N°2, p. 237-240.

ISAMBERT, François, 1980, « Religion et politique. Discussions internationales », *ASSR*, N° 49/1, p. 77-81.

KOENIG, Matthias, 2010, « Politique et religion dans les Etats-nations européens », LAGREE, Jacqueline et PORTIER, Philippe (dir.), *La Modernité contre la religion ? Pour une approche nouvelle de la laïcité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 237-255.

KURU, Ahmet, 2009, *Secularism and State Politics towards Religion. The United States, France and Turkey*, New-York, Cambridge University Press.

LALIBERTE, André, 2014, « La circulation du modèle de séparation entre le politique et le religieux (*zhengjiao fenli*) adopté par le Japon, la Chine, la Corée et le Vietnam », *Colloque Sécularisations et Laïcités en Asie. Regards croisés sur ces phénomènes et leur approche*.

MARTIN, Xavier, 2014, *Naissance du sous-homme au cœur des Lumières. Les races, les femmes, le peuple*, Poitiers, Dominique martin Morin éditeur.

MILOT, Micheline, 2008, *La Laïcité*, Montréal, Novalis.

MOHAMMAD-ARIF, Aminah, 2014, « Le sécularisme à l'indienne : la réinvention d'un concept exogène », *Colloque Sécularisations et Laïcités en Asie. Regards croisés sur ces phénomènes et leur approche*.

SHAKMAN-HURD, Elizabeth, 2008, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton, Princeton University Press.

SMITH, Donald E., 1963, *India as a Secular State*, Princeton, Princeton University Press.

WEBER, Max, 2008 [1904-1905], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais* (présentation et traduction de J.-P. Grossein), Paris, Gallimard.