

Religion et laïcité en contexte d'ultramodernité

Pour honorer les 20 ans du GSRL et dans le cadre de cette première session sur « Religion, Laïcité, Sécularisation », j'ai choisi d'expliquer pourquoi et en quoi, dans les sociétés occidentales européennes, l'on est aujourd'hui passé à un nouveau régime de modernité que j'appelle l'ultramodernité, un nouveau régime qui reconfigure le séculier comme le religieux et leurs rapports. Avant d'expliquer l'intérêt heuristique de ce paradigme de l'ultramodernité, permettez-moi quelques considérations préalables.

I) Faire de la sociologie des religions et des laïcités

Faire de la *sociologie* des religions et des laïcités, c'est toujours chercher à contextualiser les pratiques et évolutions religieuses que l'on observe et que l'on analyse d'une part, dans la synchronie des sociétés globales dans lesquels ils s'inscrivent et, d'autre part, dans la diachronie d'histoire politiques et religieuses particulières. La distinction entre le religieux et le séculier doit être elle-même contextualisée et historicisée car elle est une construction sociale qui évolue constamment et qui ne s'effectue pas de la même façon dans les diverses aires culturelles. En proposant une réflexion théorique sur la modernité occidentale européenne, je n'ignore pas que les diverses dimensions de celle-ci : économique, scientifico-technique, politique, philosophique, culturelle, religieuse,... ont une histoire et que les trajectoires de cette modernité occidentale sont différenciées d'un pays à l'autre. En Europe même, les processus de modernisation et des systèmes religieux ont interféré de façon diverse selon les sociétés et, pour reprendre l'heureuse formule de Philippe Portier, « tous les pays européens ne sont pas entrés dans l'agnosticisme politique de la même manière »¹. Dans la façon dont se sont construits les Etats et les identités nationales (processus de *State-* et de *Nation-building*), des dimensions religieuses ont diversement joué et les traditions religieuses dominantes en cause (catholicisme, protestantisme, orthodoxie) n'ont pas interféré de la même manière avec le politique. Il faut sans cesse interroger les catégories de séculier et de religieux et étudier simultanément l'évolution des sécularités et des religions, car même si, dans la plupart des pays

¹ Philippe Portier, « Etat et Eglises en Europe. Vers un modèle commun de laïcité ? » *Futuribles*, mars-avril 2013, n°393, p.91.

d'Europe, ce couple a divorcé en séparant Etat et Eglises, ils ont tous deux contribué de manière variable et en référence aux anciens couples qu'ils formaient, à édifier des collectivités politiques d'Etats-nations et des sociétés civiles qui assument diversement ce double héritage séculier et religieux. Comme dans un couple de parents divorcés, les séparés doivent entretenir un minimum de relations pour entretenir leurs progénitures et reconnaître leurs contributions respectives. Cette métaphore convient particulièrement à l'Europe qui, si elle peut polémiquer sur ce qui a contribué à faire des Européens ce qu'ils sont, s'entend en général pour reconnaître dans un subtil équilibre deux héritages importants : un héritage religieux, en particulier juif et chrétien d'une part, un héritage humaniste et séculier soucieux de limiter le pouvoir des religions d'autre part. Selon Ronan McCrea, l'identité européenne s'est construite dans la recherche constante d'équilibres entre ces deux héritages². C'est dans une confrontation entre le christianisme et l'humanisme séculier que l'Europe a construit le partage du séculier et du religieux, la façon d'être religieux et la façon d'être séculier. Ce questionnement en ouvre un autre. Parler de modernité *occidentale* et d'émergence de la sociologie en *Occident*, c'est aussi, immanquablement soulever la question de savoir si cette modernité, prétendument universelle, ne serait pas plutôt une *occidentalisation* qui ignorerait d'autres formes de modernité et qui serait donc aveugle sur elle-même. Lors d'un colloque international en juin 2007 organisé à la *Chinese University of Hong Kong* par Vincent Goossaert et David Palmer, certains avaient fortement mis en cause le questionnement sociologique sur la sécularisation comme étant un cadrage occidental qui serait inapproprié pour les réalités chinoises. Karel Dobbelaere avait vivement réagi à la réduction de la théorie de la sécularisation à une idéologie³. Pour ma part, j'avais dans ce cadre défendu la pertinence transculturelle de concepts permettant d'étudier, dans les sociétés occidentales comme dans les sociétés d'autres aires culturelles, les phénomènes de pouvoir et les façons de construire du lien social, de faire société. Dépasser le point de vue *emic* de la catégorisation des acteurs ne signifie pas ignorer les singularités de leurs catégories, c'est au contraire se donner les moyens de montrer en quoi elles sont originales. Si l'émergence de la sociologie est occidentale, son champ d'application ne l'est pas. Elle est un aspect de la modernité occidentale européenne qui a largement débordé de son terreau d'émergence et qui s'est répandue à travers le monde. Comme d'ailleurs le

² Ronan McCrea, *Religion and the Public Order of the European Union*, Oxford University Press, 2010.

³ Karel Dobbelaere, « China Challenges Secularization Theory », *Social Compass*, Volume 56 (3), 2009, pp. 362-370.

concept même de religion dans des aires culturelles qui ne le connaissaient pas auparavant⁴.

Faire de la sociologie des religions et des laïcités, c'est donc être à la fois attentifs aux façons d'être religieux qu'aux façons d'être séculier, sans oublier les configurations socio-culturelles où cette distinction ne fait pas sens. La laïcité française, dans la variété de ses expressions et de ses évolutions, n'est qu'une façon parmi d'autres de concevoir et d'institutionnaliser le religieux et le séculier. Par ailleurs parler, comme je le fais, de « société globale », ne signifie pas limiter l'analyse aux cadres nationaux des collectivités politiques mais, au contraire, être attentif au fait que les liens et les fonctionnements sociaux, loin de se limiter aux cadres nationaux des sociétés, se déploient aussi bien au niveau local qu'au niveau mondial et donc à des niveaux infra- et supra-nationaux. Pour aborder d'un point de vue sociologique ce vaste domaine des religions et des laïcités, il faut à la fois d'une part, décrire et analyser *empiriquement* les réalités socio-religieuses telles qu'elles s'offrent à l'observation et, d'autre part, proposer un *cadre théorique* permettant d'interpréter les grandes lignes d'évolution et de voir dans quel contexte général on se situe. Empiriquement, mes domaines d'investigation sont les protestantismes contemporains, les relations Religions-Etat et Ecoles-Religions dans les sociétés occidentales européennes, les phénomènes de « religion civile ». Théoriquement, je me suis intéressé à la façon dont les différentes approches sociologiques interprétaient le devenir des religions dans les sociétés dites « modernes », à commencer par les classiques de la sociologie - au premier rang desquels Max Weber et Emile Durkheim - puis par divers sociologues contemporains des religions (en particulier Peter Berger, Karel Dobbelaere, David Martin, Steve Bruce). Avec la distinction forcément discutable, mais classique, entre des sociétés dites « traditionnelles » et des sociétés dites « modernes »⁵, la notion de modernité est non seulement centrale dans la genèse de la pensée sociologique mais aussi dans la genèse même de la sociologie des religions avec la vaste question des rapports entre religion et modernité. La sociologie étant née des changements sociaux effectifs entraînés dans les sociétés occidentales par les processus de démocratisation, d'industrialisation, d'urbanisation, de rationalisation scientifico-technique, la question s'est posée du devenir du

⁴ Comme l'a montré Vincent Goossaert pour la Chine : « Le concept de religion en Chine et l'Occident ». *Diogenes*, 2004, 205, pp.11-21.

⁵ A travers tout particulièrement l'opposition entre communauté et société (*Gemeinschaft* et *Gesellschaft*) de Ferdinand Tönnies (1887), le sentiment que l'on assistait à un effondrement de l'ordre social traditionnel est au fondement de l'émergence de la pensée sociologique. Voir Robert A. Nisbet, *La tradition sociologique* (1966), Paris, Puf, 1984.

religieux dans ce nouveau contexte sociétal. La sociologie des religions a dès lors été très marquée par diverses théories de la sécularisation⁶ centrées sur la diminution de la place et du rôle du religieux, voire sa disparition comme si, dans un jeu à somme nulle, plus de modernité signifiait obligatoirement moins de religion.

II) Modernité et religion

Bien entendu, il faut s'interroger, comme Kant dans *Was ist Aufklärung ?*, sur cette notion de modernité que l'on a pris l'habitude d'opposer à la religion. Cette opposition classique est en fait discutable car la distinction entre religion et modernité ne recouvre pas forcément la distinction entre le religieux et le séculier : tant la généalogie de la modernité que les processus qui la caractérisent jusqu'à aujourd'hui ne sont pas uniquement séculiers. Autrement dit, il y a eu des contributions religieuses à la modernité dite « séculière » et les phénomènes de « religions séculières », de « religions civiles », nous rappellent que les imaginaires séculiers ne sont pas indemnes de dimensions religieuses. C'est toute la problématique du théologico-politique. Et puis, quand on est au GSRL et que l'on entend régulièrement, notamment dans les séminaires internes mensuels, des collègues qui travaillent sur d'autres aires culturelles que les aires occidentales, on ne peut pas ne pas être attentif au fait que les problématiques « religion et modernité » sont différentes non seulement selon les aires culturelles et les histoires particulières qui y correspondent, mais aussi selon les systèmes religieux concernés. Ce qui n'empêche pas pour autant d'être attentifs, au-delà de ces différences, à des tendances évolutives similaires consécutives à des changements socio-économiques et politiques favorisés par la mondialisation. Par rapport à la sécularisation, l'on a observé très tôt que deux sociétés, modernes à bien des égards, les Etats-Unis et le Japon, n'entraient pas dans le schéma classique selon lequel plus de modernité signifierait moins de religion. Une société occidentale, les Etats-Unis, et une autre non occidentale, le Japon, qui incitaient donc à s'interroger d'une part sur les modernités non-occidentales, d'autre part sur la diversité des modernités occidentales. Comme l'a fait remarquer Shmuel Eisenstadt⁷, il y a des modernités multiples : japonaise, coréenne, chinoise, indienne, arabe, perse, latino-américaine, africaine,...et il faut à chaque fois

⁶ Voir notre article : « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue Française de Sociologie*, 2006, 47-4, p. 755-783.

⁷ Shmuel Eisenstadt, « Multiples Modernities », in *Daedalus*, 129/I, pp. 1-30. Voir aussi *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution : the Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge University Press, 1999.

étudier les configurations et reconfigurations du religieux et du séculier qui y correspondent. Au sein même du GSRL, plusieurs s’y sont attelés pour différentes aires socio-culturelles, notamment les aires arabo-musulmane, turque et perse ainsi que les aires chinoise, mongole et Asie du Sud-Est. Quant à l’Europe, il y a des différences intéressantes à relever selon les pays dans les façons dont s’y sont articulés les divers processus de modernisation scientifico-technique, économique, politique, culturelle, économique, philosophique, religieux. Le mouvement des Lumières lui-même, qui s’est déployé dans différentes aires linguistiques sous les noms d’*Aufklärung*, d’*Enlightenment*, d’*Iluminismo*, d’*Ilustració*, ...n’a pas eu les mêmes rapports au religieux en Angleterre, Ecosse, Allemagne, Espagne, France, Italie...⁸. En particulier, d’ailleurs, dans les rapports plus ou moins conflictuels que ces processus de modernisation ont générés avec les religions. En Europe, le fait que les rapports entre religion et modernité aient été difficiles - voire, comme en France, très conflictuels - a contribué à renforcer le cadre cognitif opposant modernité et religion. Il suffit de penser aux rapports entre science et religion (du procès de Galilée aux remous face aux thèses évolutionnistes de Darwin), et aux rapports entre politique et religion (les luttes entre cléricaux et anticléricaux, la difficile acceptation d’une stricte séparation entre le religieux et le politique, la guerre des deux France, les luttes et querelles incessantes sur la laïcité). Mais ces rapports conflictuels entre religion et modernité ne doivent pas faire oublier que les religions n’ont pas été passives face à ces différents processus de modernisation, elles ont également été actives et l’on peut parler aussi de diverses formes de modernités religieuses, les traditions religieuses cherchant à réinterpréter leurs fondamentaux à la lumière de la modernité. On l’a en particulier constaté, au sein du christianisme, avec le développement d’une exégèse des textes bibliques intégrant peu à peu les résultats des recherches savantes sur la genèse de ces textes et l’histoire de leur réception. En Europe, il faut aussi être attentif aux différenciations de ces rapports religion-modernité selon la culture religieuse dominante des pays concernés (catholique, protestante ou orthodoxe). Dans le séminaire franco-allemand que j’ai eu le privilège d’animer durant quatre ans avec Matthias Koenig⁹, on avait choisi de considérer la catégorie de « sécularisation », très présente dans les travaux allemands, et la catégorie de « laïcité » très présente

⁸ Voir notre « Introduction » au dossier “Les Lumières et les religions/ The Enlightenment and Religion”, *Social Compass*, Vol. 44 (2), juin 1997, p. 195-205.

⁹ *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, Matthias Koenig/Jean-Paul Willaime Hg., Hamburg, Hamburger Edition, 2008.

dans le contexte français, comme catégories à analyser plutôt que comme catégories analytiques. Dans ce séminaire consacré à une perspective de sociologie de la connaissance de l'émergence de la sociologie des religions en Allemagne et en France, on a vérifié à cette occasion qu'un comparatisme exigeant aidait à éviter tout nationalisme méthodologique. En même temps, il faut reconnaître que l'on ne théorise pas en étant totalement hors sol et que l'on peut aussi construire des catégories analytiques à partir de catégories sociales comme l'ont fait Jean Baubérot et Micheline Milot dans leurs travaux sur la laïcité.

III) Première modernité

Pour mieux comprendre l'évolution que représente le régime ultramoderne de la modernité, permettez-moi de rappeler les principales caractéristiques de la modernité telle qu'elle a été théorisée dans la sociologie classique. Cette « première modernité » apparaît comme un concept synthétisant les profondes évolutions qui ont marqué les sociétés occidentales particulièrement dans les XVIIIe, XIXe et XXe siècles, des évolutions qui se sont déployées dans différents domaines et à travers divers processus. Dans différents domaines : politique, économique, social, scientifique, culturel, philosophique et religieux. *Politique* avec le processus de démocratisation, *économique* avec le processus d'industrialisation, *sociale* avec le processus d'urbanisation, *scientifique* avec le développement des sciences et des techniques, *culturel* avec le développement d'une éducation scolaire ouverte à tous, le développement des lettres et des arts, *philosophique* avec la critique de la métaphysique, *religieux* avec, dans les différents mondes religieux, de constantes relectures et réinterprétations de leurs textes fondamentaux et évolutions de leurs dispositifs rituels et institutionnels. Une modernité qui a pris progressivement corps à travers quatre processus : les processus de rationalisation, de différenciations fonctionnelles, d'individualisation et de pluralisation. La *rationalisation* consiste dans le développement de la rationalité instrumentale, type de rationalité qui, pour atteindre un but, se caractérise par la meilleure mobilisation des moyens et leur agencement optimal pour l'atteindre efficacement (on parle aussi, comme Max Weber de rationalité par rapport à un but). Max Weber a ainsi analysé le développement économique de l'Occident comme le déploiement généralisé de ce type de rationalité. La *différenciation fonctionnelle*, c'est le développement autonome des différentes sphères d'activité (l'économique, la science, la politique, la santé, le religieux...) selon leur logique propre et la différenciation des

institutions respectives qui s'en occupent. L'*individualisation*, c'est l'émancipation des personnes par rapport aux cadres collectifs, en particulier par rapport aux normativités prescrites par diverses institutions en matière de conduite de la vie et comportements. Ce processus d'individualisation s'est en particulier manifesté à travers l'urbanisation et la possibilité qu'elle offrait aux personnes d'échapper au contrôle social des sociétés rurales. L'individualisation, cela a été aussi la possibilité pour les femmes de s'affirmer en se libérant des codes traditionnels du féminin et du masculin. La *pluralisation* enfin, c'est l'éclatement des schémas homogénéisants et unificateurs au profit du respect, voire de la valorisation, des différences. Ce fut en particulier le long processus de la reconnaissance de la pluralité religieuse au sein d'une même collectivité politique, la sortie du schéma : « une foi, une loi, un roi » qui ne pouvait concevoir un pays sans homogénéité religieuse. Mais la première modernité, ce ne fut pas seulement la liberté et l'émancipation, mais aussi la discipline comme l'a montré Peter Wagner¹⁰, une domestication des corps et un encadrement poussé de la population, l'imposition forte de normes de représentations et de comportements relayées par l'école et l'armée. La modernité occidentale fut éminemment éducatrice, elle fut aussi colonisatrice aux noms des bienfaits d'une « civilisation » considérée comme émancipatrice.

A bien des égards en effet, l'on a jugé que ces quatre processus de *rationalisation*, de *différenciation*, d'*individualisation* et de *pluralisation* représentaient un « progrès » et une « émancipation » pour les populations. Ulrich Beck considère que le progrès fut un « dieu de substitution » : « la croyance au progrès, écrit-il, c'est la modernité qui a confiance en elle, en sa propre technique devenue puissance créatrice. Les forces productives et ceux qui les développent et les administrent - la science et l'économie - ont remplacé Dieu et l'Eglise »¹¹. Une analyse objective doit cependant reconnaître que chacun des processus de cette première modernité a aussi son versant négatif, voire un côté oppresseur. Avec *la rationalisation*, c'est aussi la bureaucratie, la société froide et de performance où l'individu peut se sentir écrasé aussi bien comme personne qui a aussi des sentiments, des valeurs, des affects que comme personne sociale qui aspire aussi à des liens communautaires « gratuits » et pas seulement à des relations sociales instrumentales et utilitaires. Avec *la différenciation fonctionnelle*, c'est aussi la perte de contrôle et de sens si les logiques

¹⁰ Peter Wagner, *Liberté et discipline. Les deux crises de la modernité*, Paris, Métailié, 1996.

¹¹ Ulrich Beck, *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier-Alto, 2001, p. 455.

économiques et scientifiques ne pouvaient plus être régulées et que l'on était condamné, au nom de leur autonomie propre, à subir leur loi. L'*individualisation*, c'est aussi la « foule solitaire » (David Riesman) et la difficulté d'être soi dans des sociétés où les individus doivent disposer de beaucoup d'atouts pour se construire eux-mêmes, les sociétés leur offrant beaucoup moins d'appuis pour le faire. La *pluralisation* enfin, c'est aussi le risque de l'éclatement du vivre-ensemble si les options des uns et des autres se développent de façon autonome sans un minimum de valeurs communes et d'objectifs communs. Si tous ces processus de modernisation se sont déroulés dans des temporalités et modalités différentes selon les pays - les trajectoires de modernisation de l'Allemagne, de l'Angleterre, de l'Espagne, de la France ont ainsi chacune leurs spécificités -, leurs effets cumulés ont dessiné ce que nous appelons la modernité occidentale, une modernité tellement sûre d'elle-même, tellement persuadée qu'elle représentait un stage avancé de la civilisation, qu'elle s'est manifestée par des politiques coloniales et par des formes, diverses en contenu et en intensité, de détachements vis-à-vis de la religion ou de disqualification et mises en causes de celle-ci. Tout en ayant été touché, comme d'autres secteurs de la vie sociale, par la rationalisation, la différenciation, l'individualisation et la pluralisation, le religieux a également développé des antidotes par rapport à la radicalisation de ces processus. Le religieux, ce n'est pas seulement la raison, c'est aussi le cœur, ce n'est pas seulement, pour les croyants, un secteur parmi d'autres de leur vie, mais un cadre englobant tous les aspects de leur vie, ce n'est pas seulement de l'individualisation, mais aussi de la communautarisation, ce n'est pas seulement de la pluralisation, mais aussi de la communion unitaire autour d'éléments essentiels. Bref, le religieux est aussi au cœur des tensions propres à la modernité.

IV) Ultramodernité

Il était nécessaire de rappeler toute la complexité du schéma religion/modernité avant d'en venir à l'ultramodernité. Par ce mot, je veux désigner non pas une sortie de la modernité - en ce sens, je ne m'inscris pas dans les problématiques de la postmodernité - mais une évolution de celle-ci. Ce nouveau régime de modernité, qui a commencé à émerger après la modernité triomphante des « Trente glorieuses » (1945-1975), constitue une radicalisation de la modernité, une radicalisation qui, loin de correspondre à une désécularisation, poursuit la sécularisation et même l'accroît. Cette « deuxième

modernité », pour reprendre l'expression d'Ulrich Beck¹², active toujours le moteur même de la modernité occidentale, à savoir la réflexivité permanente, le questionnement critique et le doute, la capacité sans cesse renouvelée de questionner les nouvelles évidences. Mais elle active cet ADN de la modernité en le radicalisant : elle le généralise et l'étend aux idéaux et modèles séculiers eux-mêmes qui ont généré des idéologies du progrès, en particulier sous la forme de « religions séculières » (Raymond Aron) et de « religions politiques » (Eric Voegelin, Emilio Gentile). Si des logiques de certitude et des idéaux séculiers fortement mobilisateurs ont marqué la phase conquérante de la modernité occidentale qui s'est déployée dans des cadres nationaux et des projets coloniaux, ce sont des logiques d'incertitudes et une radicalisation de la sécularisation qui caractérisent notre âge ultramoderne qui se déploie dans le contexte de la mondialisation et des défis écologiques. Dès lors tant le séculier et le religieux ainsi que leurs rapports se reconfigurent. En Europe, ces évolutions contribuent à l'émergence de formes diverses de laïcités inclusives associant, dans les relations Etat-Religions, les principes de séparation et de coopération¹³. En France cela s'est traduit par une *sécularisation de la laïcité elle-même* à travers sa juridicisation et son européanisation. Malgré la récurrence d'incantations idéologiques laïcistes, on est passé de la laïcité comprise comme un contre système d'emprise par rapport au religieux à la laïcité comprise comme un dispositif juridique de reconnaissance et de régulation des libertés religieuses et convictionnelles dans un Etat philosophiquement plus neutre (ce qui n'empêche pas certaines mesures visant à limiter les manifestations du religieux). J'y vois personnellement un signe de maturation et de victoire de la laïcité, la France rejoignant peu à peu, malgré certains mouvements contraires, le régime des *Secular States* qui prédomine en Europe¹⁴.

L'âge ultramoderne de la modernité occidentale, ce n'est pas un retour du religieux qui remettrait en cause les acquis de la modernité émancipatrice, c'est une reconfiguration conjointe du séculier et du religieux dans le cadre d'une radicalisation de la sécularisation. Et ce même s'il est bien évident que diverses expressions religieuses intégristes et fondamentalistes continuent à lutter contre

¹² Ulrich Beck, *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier-Alto, 2001.

¹³ Voir ma contribution : « La prédominance européenne d'une laïcité de reconnaissance des religions », au volume *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis* publié sous la direction de Jean Baubérot, Micheline Milot et Philippe Portier (aux Editions de la maison des sciences de l'homme en 2014 (pp. 101-122).

¹⁴ C'est ce sur quoi, malgré « l'inflexion sécuritaire » qu'il observe au début du XXIème siècle, Philippe Portier insiste dans son ouvrage *L'Etat et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016.

les acquis de la modernité émancipatrice en remettant en cause et en cherchant à limiter les droits humains fondamentaux, la laïcité et la liberté de la connaissance scientifique. Mais ces éléments fondamentaux de la première modernité sont aujourd'hui si solidement ancrés culturellement et institutionnellement dans les sociétés occidentales européennes que ces protestations intégristes et fondamentalistes qui les contestent n'ont qu'une portée limitée et ne remettent pas en cause le trend dominant de la sécularisation. La thèse que je défends en parlant d'ultramodernité, c'est celle d'un nouveau paradigme où sur le fond d'une désacralisation généralisée des imaginaires séculiers comme des imaginaires religieux, séculier et religieux se recomposent sous la forme d'une sécularité désenchantée et d'un religieux rationalisé. L'ultramodernité, c'est toujours la modernité, mais la modernité désenchantée, problématisée, autorelativée. Une modernité qui subit le contrecoup de la réflexivité systématique qu'elle a enclenchée: celle-ci n'épargne rien, pas même les enchantements qu'elle a pu produire dans sa phase conquérante. L'ultramodernité, c'est donc la désabsolutisation de tous les idéaux séculiers qui, dans un rapport critique au religieux, s'étaient érigés en nouvelles certitudes et avaient été de forts vecteurs de mobilisations sociales. Autant des logiques de certitudes ont caractérisé la modernité triomphante des idéologies du progrès, autant ce sont des logiques d'incertitudes qui caractérisent l'ultramodernité. Celle-ci représente en réalité un processus de sécularisation de la modernité, de démythologisation des idéaux séculiers au nom même desquels elle a contribué à la sécularisation du religieux.

Dans ce nouveau régime de modernité, les quatre grands processus caractéristiques de la première modernité à savoir la rationalisation, la différenciation fonctionnelle des institutions et des activités, l'individualisation et la pluralisation ne disparaissent pas mais se trouvent reconfigurés. Autrement dit, ce nouveau régime se déploie en nouveaux régimes de rationalisation, de différenciation, d'individualisation et de pluralisation, la radicalisation de chacun de ces processus entraînant de nombreuses conséquences¹⁵. Par rapport à la sécularisation comme transfert de sacralisation du religieux à d'autres sphères d'activités (économique, politique, morale, éducative) qui correspond particulièrement à la phase de la modernité sécularisatrice, l'ultramodernité apparaît comme une modernité sécularisée où la sécularisation s'applique aux forces sécularisatrices elles-mêmes: c'est le désenchantement des

¹⁵ Je l'ai montré à propos du pluralisme en analysant ce que j'ai appelé « la pulvérisation ultramoderne du pluralisme » dans : « Le régime ultramoderne du pluralisme religieux », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 2017, Tome 97 ? n°1, pp. 91-109.;

désenchanteurs. Dans la logique de la signification historico-juridique de la sécularisation comme transfert du religieux au séculier (en particulier transfert de propriété : « sécularisation des biens du clergé »), j'ai parlé de sécularisation-transfert pour caractériser la sécularisation de la première modernité : une modernité en train de se faire qui a affirmé la suprématie du séculier sur le religieux sur la base d'une différenciation forte entre le religieux et le séculier. Ce contexte de modernisation en train de se faire a favorisé en sociologie des religions l'émergence de problématiques de la perte comme si les avancées de la modernité signifiaient la baisse d'influence du religieux, voire sa déliquescence. Ce schéma est aujourd'hui relativisé, voire totalement contesté, certains comme Peter Berger allant jusqu'à parler de désécularisation. Je ne suis pas Berger dans ce sens car si, comme lui, je suis sensible à diverses formes de réaffirmations religieuses, ce n'est pas dû selon moi à une désécularisation mais, au contraire, à une hypersécularisation. C'est en effet la radicalisation de la sécularisation qui rend possible diverses formes de réaffirmations du religieux. Autrement dit, dans les sociétés occidentales c'est l'hypersécularisation de l'ultramodernité qui permet diverses formes de retour du religieux. Ce n'est pas un retour du religieux prenant sa revanche sur un séculier qui serait en perte de vitesse. Ce sont diverses formes du religieux qui s'épanouissent dans des sociétés saturées de sécularité, dans le cadre donc d'une sécularité radicale et triomphante. On n'est pas dans un jeu à somme nulle qui se serait inversé et qui correspondrait à l'équation: moins de sécularité = plus de religieux (succédant à celle : plus de sécularité = moins de religieux). On sort au contraire d'un jeu à somme nulle pour entrer dans un schéma selon lequel plus de sécularité = plus de religieux, un schéma qui reconfigure et la façon d'être séculier et la façon d'être religieux.

Par modernité sécularisée, il faut donc entendre un processus de désacralisation de la modernité, de démythologisation d'institutions centrales de la modernité comme le travail, le politique, la famille, l'éducation. Si chacune de ces institutions a pu paraître moderne en s'émancipant de références ou de tutelles religieuses, elles étaient en fait restées traditionnelles sous des formes sécularisées (selon le schéma classique de la sécularisation comme transfert du religieux vers une autre sphère d'activités). Avec l'ultramodernité, ce sont ces sacralisations séculières du travail, du politique, de la famille, de l'éducation qui se trouvent également atteintes. Quatre domaines où l'on observe un processus de sécularisation de la modernité c'est-à-dire, encore une fois, d'ébranlement des dispositifs séculiers eux-mêmes sous la poussée d'une modernisation qui remet en

cause les institutions fondamentales de la société industrielle moderne. Ulrich Beck synthétise très bien ce que j'appelle ultramodernité en écrivant que « la modernisation dans le cadre de la société industrielle a été remplacée par la modernisation des principes de la société industrielle »¹⁶. Ce sont toutes les transcendances collectives, qu'elles soient religieuses, politiques ou éducatives qui se trouvent dès lors remises en cause en régime d'ultramodernité. Par exemple, si l'Etat a concurrencé l'Eglise et a eu tendance à prendre sa place comme référence absolue, il est lui-même questionné aujourd'hui dans ses prétentions et l'on est entré dans l'âge du désenchantement du politique, un désenchantement renforcé par les limites effectives des pouvoirs de l'Etat national dans le cadre de l'Europe et face à la mondialisation de l'économie. Ce n'est plus le magistère de l'Etat et la transcendance républicaine s'exerçant *top down*, c'est une trivialisation bureaucratique des services publics confrontée à une société civile qui revendique de plus en plus de pouvoir, notamment à l'échelle locale.

Les évolutions de l'école et de la famille sont aussi très révélatrices de ce que représente ce nouveau régime de modernité que j'appelle l'ultramodernité. L'école, après avoir été marquée par un changement de tutelle du religieux au séculier (sécularisation-transfert de l'éducation qui passe de l'Eglise à l'Etat) subit aujourd'hui une seconde phase de sécularisation où c'est le magistère éducatif séculier lui-même qui se trouve ébranlé par la multiplication des sources d'information et de savoirs via Internet et par la mondialisation qui questionne le caractère national de l'éducation scolaire. C'est en ce sens que je dis qu'après avoir été laïcisé en passant d'une tutelle religieuse à une tutelle séculière sur des objectifs et un contenu éducatif qui étaient en grande partie les mêmes (ce qui a pu générer un mimétisme de l'école laïque par rapport à l'école religieuse), l'école est aujourd'hui sécularisée et se voit beaucoup plus cantonnée à l'enseignement de savoirs utiles. Même si on tente d'y revigorer un enseignement moral et civique et d'y revivifier les « humanités », elle a moins de pouvoir éducatif et se voit surtout assignée à assurer le mieux possible l'insertion professionnelle des jeunes, ses ambitions éducatives sont moins grandes¹⁷. Quant à la famille, elle a aussi connu une sécularisation-transfert d'une légitimation religieuse à une

¹⁶ Ulrich Beck, *Risk Society. Towards a New Modernity*, London, Sage Publications, 1992; p. 10.

¹⁷ Je m'en suis expliqué dans : « Les rapports religion, éducation, laïcité : quels enjeux, hier et aujourd'hui pour les politiques éducatives dans le monde ? » in *Education, Religion et Laïcité*. Tome 1. *Des concepts aux pratiques : enjeux d'hier et d'aujourd'hui* (coordonné par Abdel Rahamane Baba-Moussa), Paris, Association francophone d'éducation comparée, « Education comparée n°61 », 2007, pp. 11-21.

légitimation séculière d'un modèle conjugal et familial assez identique. D'une sacralisation religieuse de la famille hétérosexuelle dédiée à la procréation, on est de plus en plus passé à une sacralisation séculière de ce modèle avec le mariage civil. Mais en ultramodernité, comme pour l'école, la famille, ce n'est plus seulement un changement de registre de légitimation qui est en cause, mais un changement de l'institution elle-même. La pluralisation des modèles familiaux, avec notamment les familles monoparentales, et des conjugalités, avec notamment les couples de même sexe, bouleverse le schéma traditionnel. Cette pluralisation anthropologique engageant des façons différentes de concevoir les rapports d'alliance et les rapports de filiation entraîne une désacralisation et donc une sécularisation du modèle familial traditionnel.

Conclusion

L'ultramodernité constitue bien une radicalisation de la sécularisation. Après avoir désenchanté le ciel et ses promesses de salut dans l'au-delà, la dynamique de sécularisation a désenchanté la terre et ses promesses de salut ici-bas. La terre et le ciel sont vides, les sociétés ont du mal à se projeter dans un univers commun de significations. La question du sens est renvoyée aux individus qui peuvent s'identifier aux horizons de sens et d'espérance de leur choix. L'Etat, la puissance publique en général, a perdu une grande partie de son pouvoir symbolique et il y a une désinstitutionalisation du sens. Ce ne sont plus seulement les héritages du passé qui sont désacralisés, mais encore les promesses de l'avenir : le temps de l'ultramodernité est celui du présent et de l'espace monde alors que le temps de la modernité était un présent se projetant dans un avenir crédible et désirable et dans un espace national.

Last but not least, permettez-moi de souligner, en conclusion, une dimension supplémentaire de ce basculement vers un autre régime de modernité : l'émergence et la portée du questionnement écologique. Les défis écologiques sont en effet au cœur du régime ultramoderne, ils activent particulièrement l'approche critique du productivisme de la civilisation occidentale qui exploite au maximum les ressources naturelles. Ils interrogent aussi ce que Philippe Descola appelle le « naturalisme » de la civilisation occidentale, à savoir cette croyance qui, à partir d'héritages tant grecs que judéo-chrétiens, a radicalement séparé les êtres humains de tous les autres êtres

naturels, naturalisant ainsi le monde¹⁸. Si la modernité triomphante ce fut l'exploitation de la « nature » par le déploiement de la technique et l'extension des droits de l'individu, l'ultramodernité, c'est de plus en plus les limites à assigner aux possibilités techniques (on peut le faire mais est-il raisonnable de le faire ?) et aux droits de l'individu (droits à ...). Selon Dominique Bourg, « la liberté de produire ou de consommer des uns peut désormais gravement altérer les conditions biosphériques d'existence de tous. La biosphère n'est pas simplement un bien commun ou public, mais elle conditionne bien plutôt l'existence de tous, maintenant et à l'avenir. Elle transcende ainsi nos libertés. Il n'est pas ici question d'une opposition de la liberté des uns à celle des autres, mais de détruire ou non tout exercice possible de la liberté. Nous avons affaire à un niveau de réalité supérieur, qui appelle des règles particulières, transcendantes, même si nous devons les discuter au sein d'une société démocratique »¹⁹. Le couplage science-technique-progrès-humanisme s'en trouve questionné et il devient « éminemment dangereux de continuer à croire que les technologies sauvent »²⁰. C'est toute la « spiritualité occidentale » qui se trouve interrogée, une spiritualité qui « nous fait concevoir le monde comme un stock de ressources, techniquement maîtrisables et ce indéfiniment destinées à satisfaire, via le marché, nos besoins relatifs. Elle a supporté le projet moderne qui a donné son impulsion et sa cohérence à notre civilisation »²¹. Il est éminemment significatif que la crise climatique soit comprise comme une crise spirituelle et morale non seulement par les religieux²² mais aussi d'un point de vue séculier. Toute la problématique écologique manifeste de façon particulièrement nette cette reconfiguration des rapports entre le religieux et le séculier caractéristique de l'ultramodernité. Dans ce contexte, on retrouve en ce début du XXIème siècle un trait important de la sociologie naissante des XIXème-XXème siècles, à savoir que l'analyse du religieux est une dimension essentielle de la sociologie générale des sociétés.

¹⁸ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 57.

¹⁹ Voir Dominique Bourg, « Technologie, environnement et spiritualité » in Dominique Bourg et Philippe Roch (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2010, p. 37.

²⁰ *Ibid.* p.35.

²¹ *Ibid.*, p.32. Dans leur introduction à ce livre, Dominique Bourg et Philippe Roch définissent ainsi la spiritualité : « le socle collectif d'habitus et de dispositions qui fonde, délimite et donne forme à nos relations avec la nature » (p. 8).

²² Voir la Déclaration de la Conférence des responsables de Culte en France sur la crise climatique du 1^{er} juillet 2015 et l'encyclique *Laudatio Si* du pape François pour une écologie intégrale.