



CLASSIQUES  
GARNIER

OBADIA (Lionel), « Le sécularisme... encore ?. Prolégomènes pour une approche pluridisciplinaire », *Éthique, politique, religions*, n° 2, 2013 – 1, *Le sécularisme en perspectives comparées*, p. 9-26

DOI : [10.15122/isbn.978-2-8124-1200-4.p.0009](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-1200-4.p.0009)

*La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.*

© 2013. Classiques Garnier, Paris.  
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.  
Tous droits réservés pour tous les pays.

OBADIA (Lionel), « Le sécularisme... encore ?. Prolégomènes pour une approche pluridisciplinaire »

RÉSUMÉ – Cet article vise à reprendre l'épineux dossier de l'approche du sécularisme dans les sciences humaines et sociales. Concept singulier, le sécularisme ne se réduit pas à d'autres termes (athéisme, laïcité...), et s'inscrit dans le cadre d'un projet *politique*, associé à la sécularisation, ce qui lui confère un caractère distinctif dans le champ sémantique des termes entourant le vaste domaine des faits séculiers. En retraçant quelques-uns significatifs développements théoriques récents autour du sécularisme, il s'agit ici de cartographier les pistes de la réflexion académique, d'identifier les impasses, et surtout d'essayer de poser les contours d'un cadre pluridisciplinaire, d'ailleurs énoncé dans des termes différents selon le contexte (nord-Américain, européen, autre...), pour un concept par nature transdisciplinaire.

MOTS-CLÉS – sécularisme (théorie), contextes nationaux, pluridisciplinarité

ABSTRACT – This paper aims at reexamining the study of secularism in social sciences and humanities, which is all but simple to cope with. Secularism is a singular concept not reducible to other close terms like atheism or *laïcité*. It is associated with a political project and follows the course of a broader process, i.e., secularization. This is why secularism is conferred a distinctive feature in the semantic field and among the different terms relating to secular facts and issues. This paper traces back some of the most significant theoretical developments regarding the study of secularism. It attempts to map the major and most recent lines of the reflection in academic milieu, to point at the intellectual dead ends, and above all to attempt to draw the outlines of a multidisciplinary frame, otherwise expressed in rather different terminologies depending on the context (North-American, European, other). Still, secularism remains a concept located at the crossroads of disciplinary fields.

KEYWORDS – secularism (theory), national contexts, multidisciplinary approach



## LE SÉCULARISME... ENCORE ?

### Prolégomènes pour une approche pluridisciplinaire

Le thème qui est au cœur de ce numéro spécial de la revue *Éthique, politique, religions* peut, à première vue, apparaître comme éculé : les questions tournant autour des expressions du « séculier » ont déjà donné lieu à une très volumineuse littérature et à des débats dont les contours et les perspectives ont déjà largement balisé un champ empirique et intellectuel, qui, d'ailleurs, se reproduit souvent autour de schèmes explicatifs consensuels : la sécularisation procède d'un mouvement de l'histoire – celui de la modernité – et donne lieu à deux versions différentes. Dans la version première – et la plus radicale, celle du XIX<sup>e</sup> siècle – de la sécularisation, la religion était appelée à disparaître. Dans son ultime version, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, la sécularisation n'a pas eu que des effets corrosifs mais au contraire a pleinement contribué à un retour de la religion sur le devant de la scène sociale des sociétés modernes. Certes, le dit « retour du religieux » qui aurait été paradoxalement occasionné par la sécularisation elle-même est aussi discuté que ses sources. Dans tous les cas, depuis deux siècles, les idées séculières s'imposent avec toujours plus de force dans les nations d'Occident, mais aussi ailleurs, et ont souvent pour effet d'empiéter sur le domaine des croyances, du sacré et des observances culturelles qui se trouvent parfois assujetti à une relégation (plus ou moins autoritaire) sur le plan privé de la vie sociale (comme dans le principe français de la laïcité), d'autres fois maintenu ou ramené sur le devant de la scène politique (comme dans le principe canadien de l'« accommodement raisonnable »).

Ces thèses sont donc amplement discutées, aussi bien par la sociologie que la philosophie, l'histoire, et plus récemment, la science politique puis l'anthropologie. Cela ne fait pas moins de quatre décennies, maintenant, qu'est née une littérature scientifique autour de la sécularisation qui a donné lieu à de si nombreuses publications, et à la mise à l'épreuve

des thèses sécularistes, que plus personne n'en conteste la pertinence. Pour autant, force est de constater que, sur le plan empirique comme sur le plan théorique, les réflexions autour de la nature, des formes, de l'extension et des effets du « séculier » sont loin de s'épuiser. Tout d'abord parce que, bon an, mal an, les travaux édités sur ce thème continuent d'alimenter un domaine où il reste quantité de choses à encore dévoiler et explorer : des éditions de numéros spéciaux de revue<sup>1</sup>, des publications marquantes, comme le *Secular Age* du philosophe canadien Charles Taylor<sup>2</sup>, des débats houleux dans le monde anglo-saxon de même qu'en France, mais pour des raisons différentes, à propos des rapports entre État séculier et société multiconfessionnelle, sans compter, en France, le centenaire de la laïcité (1905-2005) qui a donné lieu à une vague de livres, dont le contenu va du pamphlet à l'essai scientifique.

La publication des deux volumes *Atheism and Secularity* édités par Phil Zuckerman, activement mobilisé pour la reconnaissance d'une sociologie de l'athéisme, couronnent la volonté du sociologue nord-américain de circonscrire l'espace théorique et méthodologique d'une science du sécularisme (et des « sécularistes »)<sup>3</sup>, autonome mais pas disjointe des matrices disciplinaires à partir desquelles elle a été élaborée. Zuckerman entend prolonger un chantier ouvert par des auteurs de sciences sociales d'expression anglophone (Colin Campbell, Jay Deremath, Susan Budd...), mais lui-même reste fermement inscrit dans une *sociologie*.

Dans le monde francophone, ces champs existent déjà mais prennent la forme de réflexions marginales par rapport à des champs disciplinaires constitués autour d'autres problématiques (le religieux, le politique, l'histoire, la culture...). Presque une décennie après le constat d'une histoire scientifique encore balbutiante de la laïcité en France<sup>4</sup>, et une difficulté à la penser comme objet d'un enseignement spécifique, au

1 *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2009, 146 « Les laïcités en Amérique », un numéro numérique du *Journal of Religious History* (<[http://onlinelibrary.wiley.com/journal/10.1111/%28ISSN%291467-9809/homepage/secularism\\_\\_virtual\\_issue.htm](http://onlinelibrary.wiley.com/journal/10.1111/%28ISSN%291467-9809/homepage/secularism__virtual_issue.htm)>), le dernier numéro du *Journal of Contemporary Religion* (volume 27, 1, 2012) sur le thème *Non-religion and secularity...* pour n'en citer que les plus récents parmi bien d'autres.

2 Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

3 Phil Zuckerman (Ed.), *Atheism and Secularity. Vol. 1 : Issues, Concepts and Definitions*, Santa-Barbara, Denver, Oxford : Praeger/ABC-Clio, 2010 et *Vol. 2 Global Expressions*, Santa-Barbara, Denver, Oxford, Praeger/ABC-Clio, 2010.

4 Pierre Ognier « Les approches historiques de la laïcité en France, 1990-1993. Étude critique », *Histoire de l'éducation*, 1995, 65 (65) : 71-85.

miroir de celui, mieux installé, du fait religieux<sup>1</sup>, la recherche française a rapidement avancé sur ces terrains, même si les compartiments de la science (histoire de la sécularisation, sociologie de la laïcité, philosophie de l'irréligion...) restent peu perméables les uns aux autres, et même si les initiatives d'ouverture des champs les uns aux autres sont multipliées depuis le début des années 2000.

À l'image des *Studies* anglo-saxonnes qui ouvrent des perspectives intellectuelles et méthodologiques plurielles mais regroupées autour d'un même objet (*Gender, Area, Postcolonial, Globalization*, parmi bien d'autres), on peut espérer voir se créer en France un espace polyphonique similaire mais traitant d'un même objet, le sécularisme, même si le terme n'admet pas de consensus définitionnel – mais au moins une certaine empiricité. Ce numéro spécial est le fruit d'un programme de recherche qui a été mis en place à Lyon, autour d'un Institut Supérieur d'Études des Religions et de la Laïcité (ISERL) regroupant plusieurs laboratoires de la région lyonnaise (l'IRPhIL, le RESEA, le CREA, le GREMMO et le CERCOR) et donc des chercheurs issus d'horizons disciplinaires différents (philosophie, histoire, anthropologie, science politique...). L'idée de ce programme était de réunir et de confronter des vues différenciées sur le sécularisme moins pour questionner l'actualité du phénomène, que pour examiner les régimes épistémologiques et dispositifs méthodologiques des différentes disciplines qui traitent des phénomènes séculiers. Plusieurs journées d'études ont été consacrées à ce projet<sup>2</sup> mais seules quelques-unes parmi les nombreuses contributions ont été retenues pour ce numéro spécial (les autres étant destinées à d'autres supports de publication) en raison de leur convergence thématique, et non pas sur la seule évaluation de leur qualité.

---

1 Jacqueline Gautherin, «Étude critique – La laïcité : une idée neuve», *Revue française de pédagogie*, 1991, 97 (97), p. 109-118.

2 Organisées à Lyon, dans les différents laboratoires engagés dans le programme : « Autour du sécularisme » (séminaire d'ouverture, 7 février 2010), « Y-a-t-il une pensée séculière ? » (journée internationale organisée par Lionel Obadia, 9 avril 2010) « Sécularisation, sécularisme et Lumières » (avec Daniel-Odon Hurel, CERCOR-LEM, Saint-Etienne/EPHE), « La notion de sécularisme et sa critique : autour de la première partie de la *Légitimité des Temps Modernes* d'Hans Blumenberg » (avec Thierry Gontier, IRPhIL, Lyon 3, 10 décembre 2010).

## UNE QUESTION DE VOCABULAIRE

Le terme de « sécularisme » n'est pas particulièrement répandu dans les sciences religieuses, humaines et sociales, d'expression française. On lui préfère « laïc » et « laïcité », pour des raisons qui touchent à la trajectoire et à l'acceptabilité même des idées et des institutions séculières. La laïcité est un concept typiquement français, même s'il est généralement considéré comme la traduction, plus ou moins fidèle, sur le plan lexical, du « sécularisme » anglais. Il est néanmoins en usage, sous des formes idiomatiques approuvées, en Turquie (*laiklik*), au Brésil (*laicidade*) ou encore en Allemagne (*laizismus*), même si, à l'évidence, la proximité lexicale de ces notions ne rend pas la diversité des arrangements spécifiques qu'elles recouvrent dans des contextes culturels et politiques singuliers.

La notion de *secularism* est, à l'inverse, bien plus répandue et surtout bien plus explicite dans les *Religious Studies*, *Social Sciences* et *Humanities*. Le terme *secularists*, il faut le rappeler, a été forgé par des libres penseurs britanniques au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, pour alléger la charge idéologique et sociale qui pesait sur eux, auparavant « infidèles » ou « athées<sup>1</sup> » – pour cette dernière catégorisation, il faut rappeler que Voltaire lui avait réservé une entrée, peu flatteuse, pour ceux qu'elle concernait, dans son *Dictionnaire Philosophique* de 1764<sup>2</sup>. Il a donc une signification sociale avant que d'avoir l'existence académique qui l'a mené à être le concept qu'il est devenu aujourd'hui. Mais déjà, la catégorie de « séculariste », qui est un label d'auto-identification dérivé du terme anglais *secularism* forgé au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, a dépassé les frontières linguistiques et commence à s'installer, comme anglicisme, dans la taxinomie de la langue française, sans pour autant, à l'heure actuelle, faire véritablement école : seuls quelques travaux français évoquent ces « sécularistes » qui prennent de la distance avec les croyances officielles (mais pas nécessairement avec les croyances en général). Et c'est en général une catégorie proche de celle d'« athées » qui sert des fins statistiques tant

1 Rappelé par Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

2 Voltaire « Athée, athéisme », in *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1964 (1764 pour la première édition), p. 51-58.

en Europe<sup>1</sup> qu'aux États-Unis. Le terme de laïcité, préféré en français (et pour cause) est antérieur (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) et s'est développé selon une généalogie assez différente, celle d'une autonomisation de son sens initial, « laïc » ne signifiant pas non-religieux, mais « individu ordinaire » non versé dans les pratiques cléricales.

Le terme de « séculariste » a ceci d'intéressant qu'il occupe une place particulière dans le vaste réseau sémantique dans lequel il fait sens : agnosticisme, athéisme, laïcité, irréligion, incroyance, etc. Mais d'emblée il s'impose qu'à l'exception de la laïcité, l'ensemble des termes se définit *par défaut* de religion<sup>2</sup>, comme si le sécularisme n'avait d'existence historique et de consistance idéologique et sociale qu'en tant que tel (l'américain Barry Kosmin l'a montré, et la littérature spécialisée publiée en France ne l'a pas démenti). La notion de laïcité est quant à elle attachée à l'histoire religieuse et politique française, et n'avait donc pas vocation à être étendue au-delà, la notion initialement anglaise de « sécularisme » admet plus d'empan historique et théorique, elle devrait être préférée, et s'impose d'ailleurs à l'usage, dans les milieux académiques et non-académiques. Mais dans la mesure où le terme de sécularisme n'a pas connu ici la même postérité que dans les pays d'expression anglaise, c'est la « laïcité » qui figure le rapport franco-français au sécularisme, ce qui pourrait par ailleurs réduire le champ de la réflexion au particularisme de ce seul modèle national<sup>3</sup>.

La thèse de la sécularisation oscille entre déperdition et renouveau du sacré dans les sociétés modernes, entre repli et réinvestissement du monde social par la religion, et il en résulte que ce qui est « séculier », et donc relève d'un sécularisme (terme qui fait encore l'économie d'une définition), admet de sensibles variations. Il faut créditer l'anthropologue nord-américain Talal Asad, qui se verra par ailleurs réserver de plus amples développements dans ce numéro, d'avoir creusé la voie d'une précision conceptuelle : avec lui, le sécularisme est affirmé comme une

- 
- 1 Yves Lambert, « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », *Sociétés contemporaines*, 2000 (37) : 11-33.
  - 2 Jack David Eller, « What is Atheism », in Phil Zuckerman (ed) *Atheism and Secularity. Vol. 1 : Issues, Concepts and Definitions*, Santa-Barbara, Denver, Oxford, Praeger/ABC-Clio, 2010, p. 1-18.
  - 3 Barry A. Kosmin, « Contemporary Secularity and Secularism » in B.A. Kosmin, A. Keysar (Eds), *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*, Hartford (CT), ISSSC, 2007, p. 1-13.

idéologie politique (la gouvernance d'une société en l'absence de religion), mais dénuée de présupposés quant au degré de croyance de la société qui l'adopte. En fait, il en va du « séculier » comme du « mondial » ou du « moderne », tous ces termes adjectivés donnant lieu à une tripartition théorique entre trois substantifs : *sécularisme* (relevant de l'idéologique et du politique), *sécularité* (concept plus proprement descriptif, désignant une morphologie particulière des idéologiques et des instances séculières) et sécularisation (le processus historique d'élaboration, de diffusion, et d'institutionnalisation des idées séculières), et c'est cette circonscription du réseau sémantique établi autour d'une même racine, paradoxalement empruntée au vocabulaire religieux<sup>1</sup>, qui confère au sécularisme sa singularité.

#### UN OBJET COMPLEXE

Si l'on peut, par un effet de catégorisation formelle, identifier des « manifestations » du sécularisme dans le temps et dans l'espace – des revendications athées, des systèmes qui s'expriment empiriquement à travers l'histoire et les sociétés –, trop nombreux pour être tous cités ici sont les auteurs qui ont montré que, de manière évidente, la sécularisation n'avait pas partout les mêmes causes ni les mêmes effets, et qu'elle n'offrait à l'observation qu'une mosaïque somme toute très éclatée de phénomènes aussi divers que la montée en puissance d'un athéisme conquérant à tel endroit, le renouveau de pratiques spirituelles à tel autre. Ce qui donne, au final, que les sécularités – configurations où prédomine le sécularisme – ne sont pas entièrement sécularisées. Sans chercher à noyer le lecteur sous l'effet de répétition et la tentation du slogan, on peut logiquement se demander quelle est la part concrète de sécularisation de la sécularité, et donc, partant, quelle est la nature même du sécularisme. Sous nos latitudes (« occidentales » et « modernes »), c'est le récit historique de la modernité (la « modernisation ») qui a donné

1 Selon l'exercice très classique de l'étymologie, « séculier », XIII<sup>e</sup> siècle, signifie « dans le monde », « laïc », opposé à « régulier » avant qu'il ne devienne un équivalent tardif de « non-religieux ».

au sécularisme sa matrice de sens initial, car il a supposé une extension géographique et sociologique d'une pensée non-religieuse, actuellement libellée comme « séculière ».

Jonathan Friedman en a fait un volet du processus de « mondialisation de la modernité<sup>1</sup> », et Shmuel Eisenstadt l'a érigé au rang de soubassement idéologique du « programme civilisationnel » de l'Occident<sup>2</sup>. En France, on l'a dit, les sciences de l'homme lui ont préféré la « laïcité » et la « sécularisation » – la modélisation processuelle de cette dernière a été le modèle émergent des théories en sciences des religions au début du siècle dernier, et dominant depuis quatre décennies. Une première version, libellée en terme de « déclin » depuis Durkheim (1898) jusqu'aux années 1960<sup>3</sup> a été réfutée dès les années 1970 par la preuve de la vitalité d'un religieux<sup>4</sup> d'autant plus dynamique qu'il procède depuis deux décennies par dislocation et dispersion<sup>5</sup> remaniant progressivement les fondations culturelles des nations d'une Europe qui s'élargit<sup>6</sup>. Depuis les années 1990, surtout<sup>7</sup>, partout les espaces publics sont réinvestis d'un religieux dont le caractère « ostensible », s'il convoque de vastes débats politiques, n'en est pas la partie toujours la plus intéressante à étudier : le religieux s'invite sous des formes discrètes dans bien d'autres registres (le politique, l'idéologie, la culture populaire<sup>8</sup>) et les cartes épistémologiques sont d'autant plus brouillées que le religieux prend des formes « séculières<sup>9</sup> ». La trajectoire historique du sécularisme européen – celle d'un clivage entre les forces sociales et idéologiques de la religion et de la « non-religion » – ne présente en outre en aucun cas un modèle universel transposable à d'autres contextes : les liens entre modernité et sécularité se déclinent hors de l'Europe occidentale sous

1 Jonathan, Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, Londres, Sage, 1994.

2 Shmuel Eisenstadt, « Multiple Modernities », *Daedalus*, 129 (1), 2000, p. 1-29.

3 Norbert Bellah, « Religious Evolution », in W.A. Lessa, E. Z. Vogt (Eds), *Reader in Comparative Religion*, New York et Londres, Harper and Row, 1965.

4 Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993.

5 Danièle Hervieu-Léger, *La Religion en miettes. La question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.

6 Jean-Paul Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2004.

7 Peter Beyer, *Religion and Globalization*, Londres, Sage, 1994.

8 Cf. Pierre-André, Taguieff, *Du progrès*, Paris, Librio, 2000. David Chidester, *Authentic Fakes : Religion and American Popular Culture*, Berkeley, University of California Press, 2005.

9 Après Raymond Aron (1944), Albert Piette, *Les Religiosités séculières*, Paris, PUF, 1993 (voir mon chapitre « le sécularisme comme objet anthropologique », dans ce même numéro).

des versions différentes, qui interdisent toute théorisation aprioriste de l'unité des formes et des effets de la sécularisation. Transformé en idéologie politique tournée, aux États-Unis, dans une lutte nationale de l'athéisme contre le conservatisme religieux<sup>1</sup>, marquée, en Inde, par des enjeux interethniques et d'unification nationale<sup>2</sup>, en Europe, par l'ethnisation des frontières politiques (comme dans le cas de la Turquie<sup>3</sup>), entre autres exemples. Face au retour de la religion sur les scènes politiques nationales et dans l'espace des relations internationales, faut-il alors considérer que le sécularisme marque le pas face aux fondamentalismes<sup>4</sup>? Offre-t-il un projet de société à l'échelle des nations et du monde aussi consistant que celui des traditions religieuses<sup>5</sup>, s'il n'est pas fermement appuyé par une politique? L'expérience française d'une laïcité imposée par la législation n'a de cesse d'être d'un côté, défendue comme projet de société<sup>6</sup>, tout en étant parallèlement dénoncée en vertu d'une contradiction avec les principes même de la tolérance<sup>7</sup>. À l'évidence, les grandes matrices théoriques (sup)posant un finalisme derrière l'avènement du séculier<sup>8</sup> ou une altérité ontologique de ce dernier (traçant la frontière entre « Occident » et reste du monde<sup>9</sup>) ne résistent à une exploration détaillée des histoires (locales, régionales, nationales) et des assimilations culturelles d'un modèle occidental-centré, désormais transformé en une série de sécularismes particuliers, infléchis au prisme des cultures religieuses<sup>10</sup>.

---

1 Richard Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Robert Laffont, 2008.

2 Paul Brass, « Secularism out of its place », *Contributions to Indian Sociology*, 1998, 32 (2), p. 485-505.

3 Pinar Bilgin, « The Security of Secularism? The Case of Turkey », *Security Dialogue*, 2008, 39 (6), p. 593-614.

4 Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu : Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Le Seuil, 1991.

5 Elisabeth Hurd, « The Political Authority of Secularism in International Relations », *European Journal of International Relations*, June 2004 10 (2), p. 235-262.

6 Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou Le Sens de la vie*, Paris, Grasset / Fasquelle, 1997.

7 Esther Benbassa, *La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les musulmans aujourd'hui*, Paris, Mille et une nuits / Fayard, 2004.

8 Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

9 Asad, *op. cit.*

10 Pour l'islam, Singre Bangstad, « Contesting Secularism/s : Secularism and islam in the Work of Talal Asad », *Anthropological Theory*, 2009, 9 (2), p. 188-208.

## LE SÉCULARISME COMME CONCEPT « OUVERT »

Ainsi le sécularisme a-t-il un statut à part dans les sciences sociales et historiques, comme sorte de parent pauvre qui n'en finit pas de se voir consacrer en tant que projet, mais qui est perpétuellement englué dans la difficulté à se déployer en tant que programme à part. En fait, l'étude du sécularisme relève d'une science des religions *par défaut*, qui plus est associée à l'histoire politique et culturelle du monde occidental – deux éléments qui en constituent le champ et les limites. Or, le fait que dans les grandes nations (plus ou moins) sécularisées les sciences du religieux s'adjoignent désormais un volet de « laïcité<sup>1</sup> », voire que se créent des instances spécifiques d'études ou de promotion montre que le programme d'étude du sécularisme ne saurait être formulé *ex-nihilo*, et ce sont en fait de vastes pans théoriques et méthodologiques des sciences *religieuses* qu'il convient ainsi de réviser. C'est en effet à un examen pluridisciplinaire serré qu'il convient de soumettre le sécularisme, dans une perspective *générique* (ce qui fait sa singularité en tant que *genre* particulier de pensée, d'idéologie, d'institutions sociales, etc.) et *généalogique* (son inscription dans des processus historique réversibles). Mais ce n'est pas la seule ambition d'un programme d'étude pluridisciplinaire sur cette thématique : focalisant sur leur objet (la religion), et fondées sur le postulat (pas ou peu récusé) d'une assise sur le socle sociale et idéologique du sécularisme, les sciences sociales ont finalement très peu porté d'attention à l'athéisme<sup>2</sup>, à l'agnosticisme, ou au sécularisme<sup>3</sup> sauf à des considérer comme des modèles de référence à partir desquels se mesurent les changements *religieux*. La relation conceptuelle religieux – séculier apparaît alors comme déséquilibrée par une dissymétrie en faveur du premier terme, qui révèle, encore une fois, une tendance des sciences de l'Homme à penser le sécularisme

1 Que l'on trouve dans les intitulés de laboratoires ou d'Instituts : par exemple, le GSRL – Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité, de Paris ou l'Institut Supérieur d'Études des Religions et de la Laïcité, de Lyon, sous l'égide duquel les travaux de ce programme ont été menés.

2 Stephen, Bullivant, « Research Note : Sociology and the Study of Atheism », *Journal of Contemporary Religion*, 2008, 23 (3), p. 363-368.

3 Barry Kosmin *et al.*, *op. cit.*, Talal Asad, *op. cit.*

par défaut (de la religion). Un programme de sciences et du droit des religions *et* de la laïcité doit mettre au cœur ses analyses une réflexion de fond et un programme de recherche sur le sécularisme, tout en le questionnant de manière critique : considérer le sécularisme comme un précipité historique singulier mais à la trajectoire implacable sous le jeu des forces sociopolitiques<sup>1</sup> ou à l'avancée paisible sous la forme d'un athéisme débonnaire<sup>2</sup> ? Ou au contraire, au fondement des sociétés, avant que d'être colonisé par la religion et subsumé à des appareils de pouvoirs et des dispositifs idéologiques, l'instar d'un athéisme dont certains retracent une généalogie sans doute bien différente de ce qu'elle est réellement, pour des raisons idéologiques.

Si les idées religieuses ont effectivement changé à l'échelle des continents<sup>3</sup> ou des régions, c'est encore et toujours un modèle téléologique qui s'impose – comme si le seul horizon des sociétés et de la pensée sur les sociétés était celui du « ou (religieux) / ou (séculier) ». Les nouveaux modèles substitutifs aux thèses du « déclin » (du « renouveau » religieux) n'offrent pas un socle théorique plus résistant à une compréhension du sécularisme dans les sociétés humaines : tout au plus soulignent-ils que l'une des conséquences inattendues de la sécularisation n'aura pas été la disparition, mais le regain de vitalité de la religion. Mais les enjeux sociaux, intellectuels ou politiques sous-jacents à la confrontation des idéologies séculières, conquérantes en leur temps, avec des idéologies religieuses revigorées par leur reconquête progressive des espaces publics, restent confinés à des secteurs localisés (nationaux et/ou théoriquement régionalisés). En adoptant une perspective plus large, comparative dans l'histoire et dans les sociétés, cette nouvelle donne sociale et intellectuelle impose pourtant une révision des appareils théoriques dominants dans les sciences religieuses : le rapport de la sécularité à la modernité<sup>4</sup>, au pluralisme confessionnel<sup>5</sup>, à la citoyenneté<sup>6</sup>, aux questions de droit et

1 Marcel Gauchet, *op. cit.*

2 Sabino Acquaviva, Enzo Pace, *La Sociologie des religions*, Paris, Le Cerf, 1994.

3 Michel Despland, *L'Émergence des sciences de la religion. La monarchie de Juillet : un moment fondateur*, Paris, L'Harmattan, 1999.

4 Fuat Keyman, « Modernity, Secularism, and islam : The Case of Turkey », *Theory, Culture and Society*, 2007, 24, p. 215-234.

5 Joseph Tharamangalam, « Religious Pluralism and the Theory and Practice of Secularism : Reflections on the Indian Experience », *Journal of Asian and African Studies*, 24, 1989, p. 3-4.

6 Henri Pena-Ruiz, *La Laïcité pour l'égalité*, Paris, Arthème Fayard / Mille et une nuits, 2001

d'acceptabilité sociétale des croyances religieuses, au rationalisme et à la science, à la psychologie humaine<sup>1</sup>, ou encore aux changements religieux...

### ... ET DES PERSPECTIVES QUI LE SONT TOUT AUTANT

De nouvelles perspectives sur le sécularisme émergent actuellement de tous les horizons disciplinaires : philosophie, histoire, sociologie, science politique, anthropologie se sont engagées dans ce domaine de la connaissance qui, s'il n'a rien de tout à fait nouveau, est actuellement un espace intellectuel effervescent, tant par les débats scientifiques que par les débats idéologiques qu'il suscite. Vouloir ériger le sécularisme au rang d'objet d'étude soulève néanmoins irrémédiablement des questions cruciales quant à la nature de l'objet et à l'angle d'attaque retenu pour l'analyse. Que le sécularisme se constitue comme un projet de société, et qu'il relève alors dans le champ du politique, nul ne saurait le nier. Mais cela n'en fait pas pour autant un objet uniquement dévolu à la science politique, même si celle-ci a largement contribué à ouvrir et cartographier de nouveaux territoires de la connaissance : les nombreux et continuels ajustements des idées séculières dans le cadre de politiques publiques, les arrangements administratifs et légaux des normes de la laïcité à l'épreuve des pratiques locales ou revendications « communautaristes »...

Objet de nature politique, le sécularisme est l'expression publique, collective et intentionnelle de la part de forces sociales, d'instaurer un régime politique exempt, sur le plan des valeurs, de la morale, des codes de sociabilité et des normes de conduite, de références religieuses. Il suppose d'interroger parallèlement à ses formes politiques et sociales, les conditions sociales et culturelles de son acceptation ou de son rejet par des individus ou des populations entières. Ce sont ainsi différents « modèles » de sécularisme que le croisement des histoires – dans la perspective d'un renouveau du comparatisme en anthropologie<sup>2</sup> et plus

1 R. Dawkins, *op. cit.*

2 Cf. Lionel Obadia, *Anthropologie des religions, op. cit.*

récemment, en histoire<sup>1</sup> – peut permettre de dégager. Ces modèles sont non seulement dépendants d'une histoire politique locale, mais également de la composition socioculturelle des nations qui ont adopté une constitution séculière, du rôle de l'arrière-plan religieux et culturel dans le façonnement de ces sécularités.

Aux États-Unis, le sécularisme – qui n'est pas à proprement parler une extension de la *laïcité* à la française mais un projet politique particulier – a entraîné un débat dans le monde politique et dans les sphères académiques. Le sécularisme se révèle ainsi un modèle *social* mais aussi un modèle *scientifique*, faisant, l'un et l'autre, l'objet de contestations. Dans un pays où les voix et les forces idéologiques de l'athéisme et du sécularisme s'expriment avec force, il est bien plus qu'un simple objet de questionnements académiques (et ainsi un modèle scientifique) : c'est aussi un cadre normatif pour l'action collective ou individuelle (un modèle culturel, donc) dans une nation où les référents religieux restent déterminants en matière politique et sociologique.

Vu d'Europe, l'« exceptionnalisme américain » en matière religieuse ne laisse pas de fasciner : le contexte de pluralisme confessionnel sous couvert d'une administration laïque a donné lieu à une violente querelle entre les promoteurs d'un confessionnalisme d'État, qui estiment, comme Hunter Baker, que le modèle du sécularisme a échoué à offrir un modèle social et politique aux États modernes<sup>2</sup>, et les défenseurs d'une laïcité que l'on qualifierait ici « de combat », visant à reléguer le religieux à un plan secondaire de la vie sociale, politique et scientifique. Dans le contexte nord-américain, en effet, la défense du sécularisme, comme modèle social et référence culturelle, prend une tournure éminemment politique – et a fait l'objet d'une vaste controverse. De ce point de vue, plusieurs grandes figures d'un rationalisme athéiste, contestant l'influence des religions sur la société, ont émergé : celle du biologiste Richard Dawkins – dont le *God Delusion* a été traduit en plusieurs langues<sup>3</sup> –, ou du journaliste Christopher Hitchens – auteur d'un remarqué *God is not Great*<sup>4</sup> dans

1 Michael Werner et Bénédicte Zimmermann « Penser l'histoire croisée : entre empirie et réflexivité », *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 2003/1, p. 7-36.

2 Hunter Baker, *The End of Secularism*, Weathon (Illinois), Crossway, 2009.

3 En France, il a été publié avec le titre *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Perrin, 2009.

4 En France, édité sous le titre *Dieu n'est pas grand. Comment la religion empoisonne tout*, Paris, Belfont, 2009.

lequel il consacre tout son talent d'écrivain à convaincre le lecteur de l'indigence de la religion, mais met parallèlement à mal l'argument d'une mise sous tutelle tyrannique de la religion par les forces idéologiques du sécularisme<sup>1</sup>. Ce qui est sans doute le plus important de cette double charge pour ou contre le sécularisme, c'est l'engagement effectif de personnalités de premier plan dans des débats publics – les États-Unis ont fait de l'athéisme une cause de revendication voire de militantisme : Richard Dawkins a par exemple parrainé l'*atheist bus*, une campagne d'affichage dans les transports en commun de Londres défendant l'inexistence de Dieu.

On peut néanmoins, en adoptant un principe de comparatisme et de symétrie dans l'analyse, permuter les perspectives et se demander si, vu d'ailleurs, ce n'est pas l'Europe et en particulier la France qui figurent un « exceptionnalisme » du Vieux continent<sup>2</sup>. En France, la laïcité est à la fois un ensemble de normes sociales encadrant la vie publique, un élément clef de la constitution du système politique, un idéal du « vivre-ensemble » mais aussi une matrice paradoxale : le pluralisme confessionnel se trouve à la fois favorisé d'un côté mais contenu et contrôlé de l'autre par les institutions d'État. Des ouvrages comme ceux d'Henri Pena-Ruiz, prônant une *Laïcité pour l'égalité*<sup>3</sup> dépassent le simple plan de l'analyse pour s'ériger au rang de plaidoyer d'un humanisme social dans le sens où la laïcité s'avérerait le seul moyen de dépasser, en les transcendant, les clivages confessionnels. Mais ce ne sont pas là les seules formes que prend la défense de la laïcité : elle convoque également le politique sous ses aspects de cristallisation identitaire, de nature nationaliste : la laïcité de combat, qui, sur l'échiquier politique, peut très bien incarner une position progressiste et libérale, peut dans le même temps se situer à l'exact inverse – c'est le cas de la « riposte laïque », une mouvance très active sur le réseau internet, qui se positionne sur la frange radicale et ouvertement opposée à l'islam<sup>4</sup>.

1 Christopher Hitchens, *God is not Great. How Religion Poisons Everything*, Toronto, McClelland & Stewart, 2007, p. 242.

2 Entre autres, Jean-Paul Willaime, « 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.

3 H. Pena-Ruiz, *op. cit.*

4 <http://ripostelaique.com/>

Le sécularisme, sous la forme du *secularism* nord-américain<sup>1</sup> ou de la *laïcité* française<sup>2</sup> suppose un traitement identique à l'égard de toutes les formes religieuses, une neutralité de principe, qui est, dans les faits, beaucoup moins « distanciée » que prévu : parce que la religion continue d'occuper une place importante dans les sociétés engagées dans des processus de sécularisation, parce que les acteurs religieux font précisément valoir qu'ils ont un rôle à jouer dans les sociétés modernes, et enfin parce que les « experts » de la religion et du sécularisme, académiques ou non, font entendre des arguments qui ne relèvent pas tous d'un répertoire strictement analytique mais s'engagent aussi dans les débats publics (Jean Baubérot le premier<sup>3</sup>, mais il n'est pas le seul)...

En outre, et c'est un truisme que de le rappeler, toutes les religions ou mouvances spirituelles n'entretiennent pas les mêmes rapports aux valeurs et institutions séculières. L'islam, en général, et l'islam « intégré » aux sociétés sécularisées, en particulier, a sans aucun doute été le premier et plus visible révélateur des tensions susceptibles d'émerger entre les religions et les instances du sécularisme que sont en premier lieu les administrations d'État. Les religions « étrangères » à un espace national, celles dont les formes culturelles admettent des écarts avec leur société d'accueil sont évidemment les plus concernées, et l'islam ne cesse d'être questionné et de questionner la laïcité « à la française » : comment être musulman dans une nation séculière ? Si l'on note souvent la résistance (active) des (grandes ou « petites ») religions face à l'avancée du sécularisme, voire la mise en péril de la laïcité devant « l'offensive des religions » quelle est inversement la part de violence qui s'exerce sur les religions au nom du sécularisme ? Pour autant, ce n'est pas seulement le contenu et la praxéologie spécifiques des traditions, mais aussi les représentations particulières de l'altérité dont ces traditions sont entourées qui les situent à des pôles opposés de leur acceptabilité sociale : le « bon » bouddhisme et le « mauvais » islam de France, sont évalués en fonction de leur degré de proximité avec les référents de la modernité et du sécularisme ...

En France, le texte de loi de 1905 ne concerne pas que les religions « autres » ou vues comme telles, qui agissent comme des révélateurs

1 T. Asad, *op. cit.*

2 Pena-Ruiz, *op. cit.*

3 Son blog est à ce titre édifiant et très instructif : <http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com/>

d'une culture laïque dominante. Il s'applique aussi aux dits nouveaux mouvements religieux, « cultes » et « sectes » qui, parce qu'ils incarnent des écarts aux normes de la laïcité et la mettent autant à l'épreuve (« en danger » diraient ses défenseurs les plus convaincus) sont, à l'instar des religions qualifiées d'« étrangères » au premier rang desquelles l'islam, tout autant objet du contrôle des administrations d'État. Les mouvements religieux minoritaires ou « sectes », ainsi traités (paradoxalement) au prisme juridique de la laïcité, contribuent, par un inattendu ricochet, à renforcer l'identité des religions « officielles » ou officiellement reconnues par l'État<sup>1</sup>. Plus qu'un simple standard légal, la laïcité, variante franco-française du sécularisme, installe ainsi et aussi une *culture dominante* dont les valeurs profondes et le périmètre de tolérance sont mis à l'épreuve des revendications singulières de communautés confessionnelles, en particulier celles dont les valeurs culturelles sont considérées comme peu conciliables avec celles de la société environnante<sup>2</sup>.

#### DE LA NÉCESSITÉ DE L'INTERDISCIPLINARITÉ

Le sécularisme offre ainsi un champ empirique et intellectuel complexe, où se mêlent anciennes traditions et nouvelles « sectes », cultures religieuses et idéologies laïques, enjeux théoriques et politiques, où se confrontent des vues larges de la sécularisation ou au contraire, au raz de l'empiricité, où se rencontrent des disciplines avec des épistémologies et des méthodologies propres, avec des modalités de construction de leurs objets qui ne le sont pas moins. Cette rencontre, qui se traduit par une certaine effervescence autour d'un objet complexe et polymorphe, facilite le renouvellement de perspectives que l'on aurait pu croire éternellement ressassées. Le sécularisme relève à la fois d'un *topique* – une posture épistémologique qui suspend virtuellement mais pas nécessairement de manière effective, le confessionnalisme dans l'étude des religions – et

1 Sur ce point, voir Jean-Pierre Chantin, « Les sectes en France. Quel questionnement sur la laïcité ? », in P. Weil (dir.), *Politiques de la laïcité au xx<sup>e</sup> siècle* Paris, P.U.F., 2007, p. 553-569.

2 Raphaël Liogier, *Une laïcité « légitime »*. *La France et ses religions d'État*, Paris, Entrelacs, 2006.

d'un *topos*, un lieu empirique mais aussi intellectuel. C'est à la fois une précondition morale et un objet social et historique, mais surtout un champ de questionnements qui a intéressé, mais pour des conditions différentes, toutes les sciences humaines et sociales, car à partir de ce dernier peuvent être révisées ou modulées les grandes modélisations de l'histoire, et la place qu'y occupe la religion. Les grands modèles de philosophie de l'histoire, de Karl Jaspers ou Arnold Toynbee, ont situé la religion au fondement (historique et moral) de la civilisation, et de plus récents modèles, comme ceux de Max Weber puis de Marcel Gauchet<sup>1</sup> ont élaboré des modèles alternatifs, qui décrivent le cours de l'histoire comme un affranchissement rapide (en deux siècles) des sociétés de la religion. Ainsi donc, si l'émergence des grandes religions représente, pour les premiers, une « période axiale » (selon la terminologie de Jaspers), les seconds considèrent leur métamorphose voire leur étiolement dans une histoire elle aussi scandée par des temps de ruptures qui en changent l'orientation générale : le sécularisme devient alors point de référence pour l'histoire évolutive des sociétés qui sont désormais « séculières » ou « post-séculières » selon la terminologie instaurée par Jürgen Habermas<sup>2</sup>. Les controverses à propos de ces vues générales et génératives de l'histoire sont trop nombreuses pour être reprises ici mais on notera (1) le caractère éminemment ethnocentré d'un tel modèle et (2) qu'il se joue là un déplacement du curseur d'une philosophie « axiale » de l'histoire. Par-delà l'épineuse question des modélisations de l'histoire en jeu, que l'anthropologie entend contester au même titre que l'histoire ou la philosophie, elle ne saurait le faire sur une base de démonstration empirique, i.e. une cartographie des formes et des expressions du sécularisme, sous la version d'une dissociation des appartenances religieuses et citoyennes, du regain de l'ethnicisme confessionnel ou du communautarisme religieux, cette autre face de la modernité, que des sociétés « ouvertes » laissent s'exprimer, mais aussi des avancées régionales et démographiques d'une sécularisation qui intéresse désormais la géographie au-delà de l'histoire<sup>3</sup>. Dans ce sens, les

1 *Le Désenchantement du monde*, *op. cit.*

2 Jürgen Habermas, « Qu'est-ce qu'une société post-séculière ? », *Le Débat*, 2008, 5 (152), p. 4-15.

3 Justin Wilford, « Sacred archipelagos : geographies of secularization », *Progress in Human Geography*, 2009, 34 (3), p. 328-348.

conditions actuelles sont plutôt celles d'une pluridisciplinarité – d'une convergence de disciplines autour d'un même objet, mais sur le mode de la superposition des perspectives – que d'une interdisciplinarité – d'un mélange des approches sur le mode de l'imbrication. Et tout l'enjeu réside précisément dans la possibilité de décloisonner des recherches qui ont tout à gagner à dépasser leurs frontières.

### EN CONCLUSION

À l'occasion, donc, de ce qui apparaît comme un mouvement pluri-localisé (dans différents champs disciplinaires et différentes nations), la naissance (très progressive, néanmoins) d'un domaine d'études spécifique au sécularisme, qui, avant d'être parfaitement circonscrit voit déjà une revue lui être consacrée<sup>1</sup>, il est possible de non seulement confronter les visions intellectuelles à propos de la sécularité, de la sécularisation et du sécularisme, mais également les traditions disciplinaires particulières dans lesquelles des problématiques spécifiques ont été élaborées et développées. Il s'agit aussi et surtout de mettre à l'épreuve un cadre commun (de consensus et de définition ou, à l'inverse, de débats et de controverse) dans lequel les disciplines reconnaîtraient *a minima* un terrain d'entente sur ce dont elles parlent à propos de sécularité et de sécularisation. Si l'on s'est jusqu'ici efforcé de maintenir la notion de sécularisme dans le cadre de sa signification la plus courante, comme projet politique et/ou idéologique – à la manière dont Asad la définit, par extension, elle peut également figurer une catégorie générale dans laquelle se rangent toutes les formes d'idées ou d'actions qui entretiennent une relation distanciée à la religion – à la manière dont Kosmin la définit.

Ce numéro propose ainsi un panorama de réflexions et de perspectives dans des horizons intellectuels, contextes historiques et cadres disciplinaires différentes. Il regroupe huit contributions (sur un nombre bien plus large, initialement) qui abordent chacune à sa manière, une problématique ou un volet particulier des questions autour du sécularisme

---

1 <http://secularismandnonreligion.org/index.php/snr/index>

et de la sécularisation. Claude Prudhomme, historien, interroge ainsi la manière dont les historiens français, plus habitués à traiter de la religion, ont fait de la sécularisation un thème de prédilection pour leurs recherches. Daniel-Odon Hurel, historien, reprend pour sa part l'émergence et l'extension historique des processus de sécularisation au cœur de la religion, en l'occurrence dans les milieux monastiques. Thierry Gontier, philosophe, aborde le statut de la modernité philosophique, qui est associée, mais d'une manière ambiguë, à une thèse de la sécularisation. Jean-Claude Monod s'interroge sur le tournant spirituel et « post-métaphysique » d'Habermas, dans ses dernières livraisons. Lionel Obadia, anthropologue, examine les orientations et approches d'une anthropologie du sécularisme, dont la fondation tarde à venir. Bruno Godefroy, philosophe, examine les débats philosophiques entourant les rapports entre eschatologie et sécularisation dans l'œuvre d'Hans Blumenberg. Barry A. Kosmin, sociologue, analyse la montée en puissance politique et démographique des forces séculières aux États-Unis, dans les deux dernières décennies. John Harding, historien des religions, explore, enfin, les rapports ambigus entre sécularisation et étude des religions dans le contexte des universités nord-américaines, d'où il apparaît que la limite entre approches confessionnelles de la religion, voire du sécularisme, c'est-à-dire, des crypto-théologies, et approches séculières n'est pas totalement tranchée dans le champ de la connaissance.

Lionel OBADIA  
CREA (EA 3081)  
et LARHRA (UMR 5190)