



Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

116 | 2009

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2007-2008)

Histoire et sociologie de la laïcité

Philippe Portier



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/636>

DOI : 10.4000/asr.636

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 321-326

ISBN : 978-2-909036-36-6

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Philippe Portier, « Histoire et sociologie de la laïcité », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 116 | 2009, mis en ligne le 19 novembre 2009, consulté le 18 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asr/636> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.636>

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Histoire et sociologie des laïcités

Le cours de 2007-2008 s'est construit autour d'une série de séminaires portant sur la question du rapport au religieux des « présocialismes » (selon l'expression de Lichtenberger ou de Droz) du XVIII^e siècle. Il a été précédé par un propos introductif visant à fixer, en une sorte de « leçon inaugurale » déployée sur plusieurs séances, le *programme épistémologique* sur laquelle va désormais s'appuyer la chaire « Histoire et sociologie des laïcités ». Je voudrais m'attacher à le décrire dans ses lignes principales, réservant à l'*Annuaire* de l'an prochain, en tant qu'elles font corps avec les séminaires tenus en 2008-2009, l'analyse des conférences sur le présocialisme.

Ce programme se situe dans une grande continuité avec l'apport séminal de Jean Baubérot, auquel j'ai eu l'honneur de succéder en septembre 2007. Il est marqué aussi, évidemment, par un itinéraire personnel. Issu de l'agrégation de science politique, précédemment professeur dans cette discipline, j'appréhende l'histoire politico-religieuse, à partir d'un cadre analytique au sein duquel la théorie politique (envisagée comme l'étude des systèmes de représentations auxquels s'adosse la pratique des acteurs) occupe, en surplomb de la sociologie politique et de la sociologie des politiques publiques, une place proprement structurante.

On s'est employé, dans cette introduction générale, à montrer comment cette grille d'analyse pouvait se saisir de l'histoire de la question laïque.

Un domaine

Définir, tout d'abord, le concept de laïcité. L'opération n'a rien de simple. L'espace académique s'organise, en la matière, comme un champ de positions diverses, et souvent inconciliables. Une approche un peu sommaire nous amène à repérer deux grands possibles : une conception restrictive, discutable, une acception extensive, plus convaincante.

L'approche *restrictive* se retrouve notamment dans les écrits d'un Henri Pena-Ruiz (*Qu'est-ce que la laïcité ?*, Gallimard, Paris 2003) ou d'une Catherine Kintzler (*Laïcité et tolérance*, Pleins Feux, Nantes 1998). Identifié au modèle *français*, uniquement français, de régulation de la croyance, la laïcité s'analyse ici comme le régime juridique par lequel la République a organisé, depuis les années 1880-1905, le jeu de ses relations avec les Églises. On la décrit à travers deux axiomes. L'axiome d'égalité, en premier lieu : en son sein, l'État surplombe

toutes les croyances et toutes les convictions, en refusant de les distinguer juridiquement, et donc de privilégier l'une d'entre elles. L'axiome de privatisation, en second lieu : les Églises peuvent certes désormais s'organiser à leur gré ; à rebours de ce que prévoyait le système concordataire issu du Consulat, elles doivent cependant se tenir à l'écart de l'« espace public d'État ». Les autres pays, en Europe, ne sauraient, en revanche, être dits laïques : considérant la religion comme un « sentiment naturel », ils maintiennent en effet, sous des formes diverses, une relation institutionnalisée avec une ou plusieurs communautés de croyance, et introduisent de là un régime d'inégalité entre les différentes options. Leur système est celui, inspiré de Locke, de la « tolérance », non point celui de la laïcité, qui s'avance, quant à lui, au nom d'une indifférence radicale vis-à-vis du méta-empirique. La langue d'ailleurs traduit cette réalité : le plus souvent, ils ne connaissent pas l'expression « laïcité », et quand ils la connaissent, ils ne l'intègrent pas dans leur sémantique juridique.

Cette thèse ne convainc pas totalement. Pour deux raisons. Elle tend à ignorer la plasticité du modèle français. Le schéma décrit par Henri Péna-Ruiz et Catherine Kintzler répond certes à la situation des années 1880-1905. Il est en décalage avec la réalité contemporaine, qui voit le droit hexagonal faire place, de manière croissante, à la dynamique des identités et des appartenances religieuses. Il méconnaît aussi la complexité des régimes étrangers. Nos auteurs disent volontiers du modèle français qu'il représente le point d'aboutissement de la modernité, quand les autres systèmes resteraient encore, par certains de leurs traits, en situation de dépendance vis-à-vis du théologico-politique. Rien, évidemment, si ce n'est une analyse purement institutionnelle (et encore), ne permet de le démontrer. L'exemple de la bioéthique est, de ce point de vue, suffisamment éclairant : alors même qu'elles ont été adoptées dans le cadre d'un modèle « confessionnaliste », les lois danoise ou britannique accordent, en la matière, bien davantage à l'autonomie du sujet que le modèle français. La sécularisation du droit est tout aussi affirmée ici. Au schéma linéaire, tout imprégné d'historicisme, qui fonde l'analyse de Kintzler et Pena-Ruiz, il faut de toute évidence substituer un « modèle en étoile », faisant droit à l'idée de « voies multiples d'accès à la modernité » (Barrington Moore).

Plus probante est l'approche *extensive* de la laïcité. Celle-ci nous renvoie, non point au modèle français de régulation de la croyance mais, plus globalement, au modèle *moderne* de relation du politique et du religieux. Dans *La Religion dans la démocratie* (Gallimard, 1998), Marcel Gauchet nous apporte, en ce sens, une définition utile : la laïcité décrit ce système dans lequel « l'ordre institutionnel est le résultat de la délibération et de la volonté des citoyens, conçu, loin de toute soumission à des fins religieuses, de manière à autoriser la coexistence d'une pluralité de fins légitimes ». Cette définition insiste sur deux principes cumulatifs. Le principe d'artificialité d'une part, qui touche à la question de l'origine du pouvoir. Dans le système laïque, le pouvoir politique procède, non point de la volonté divine ou de l'ordre naturel des choses, mais du contrat volontaire que passent entre eux les futurs citoyens. Le principe

d'hétérogénéité d'autre part, qui touche à la question de l'exercice du pouvoir. Dans le système laïque, le gouvernement se défait de sa soumission à l'ordre numineux, et accepte de reconnaître, en son sein, le pluralisme des opinions et des attitudes. Point d'unification contrainte donc autour d'une même table de valeurs et de règles. L'État permet à chacun de vivre dans tous les domaines, « même religieux », « selon sa propre complexion » (Spinoza), sans jamais discriminer les êtres en raison de leurs appartenances.

Cette définition, qui refuse de faire le partage – quand il s'agit de l'État du moins – entre « sécularisation » et « laïcisation », présente, au plan épistémologique, un double avantage. Elle permet, d'une part, de « désidéologiser » l'étude de la laïcité. Sous ses auspices, il devient illégitime de faire du modèle de 1905 l'expression achevée de la modernité : elle n'est qu'une de ses possibles traductions. D'autres pays, en dépit des liens officiels maintenus entre l'État et telle ou telle communauté de croyances, apparaissent tout aussi « émancipés », ou « sécularisés », que le système français : ils accueillent eux aussi en leur sein une pluralité d'expériences du monde, sous la tutelle d'un État dorénavant indépendant de toute dictée religieuse. Elle permet, d'autre part, de « deshégémoniser » la réflexion. Les tenants de la définition restrictive se focalisent sur la France essentiellement, puisqu'elle seule, à peu de choses près, peut se dire « laïque ». Les régimes d'articulation de la relation Églises/États ne sont évoqués, quand ils le sont, qu'à titre accessoire. La définition extensive ouvre au contraire sur le traitement de toutes les expériences politico-religieuses (ce qui justifie le pluriel accolé dans l'intitulé de la chaire au vocable « laïcité »), dès lors qu'elles respectent le principe de dissociation des sphères, la liberté de conscience et la règle de non-discrimination. Cet usage « large » de la notion de laïcité n'est évidemment pas exclusif d'une prise en compte des modes nationaux d'organisation de la relation Églises/État, liés eux-mêmes aux trajectoires historiques et aux imaginaires politiques propres aux différents pays. J'ai d'ailleurs signalé avec une certaine insistance, en appui sur les travaux de Jean Baubérot, de Jean-Paul Willaime ou les miens propres, l'existence de classifications des différents modèles de laïcité, comme celle, parmi d'autres, qui distingue les régimes de séparation des régimes d'association.

Une méthode

La question de la méthode a également été abordée. On a d'emblée précisé que les analyses emprunteraient les chemins tracés par la sociologie historique du politique. L'expression ne veut pas signaler simplement une posture de défiance à l'égard de l'histoire événementielle telle que la concevait par exemple l'approche « méthodique » d'un Gabriel Monod. Dans son souci très wébérien de rassembler sous des catégories idéal-typiques la broussaille des faits, de présenter l'histoire en somme de manière moins « idéographique que nomothétique » (Wallerstein), elle décrit une démarche positive, articulée autour d'une double heuristique.

Une heuristique de la *singularité*, d'une part. La sociologie historique du politique s'est développée, dans les années 1960-1970, en s'opposant à la sociologie

développementaliste représentée alors, outre-Atlantique, par des auteurs comme Verba, Almond, Lipset. On connaît leurs principes béhavioristes. Au plan analytique, ils cultivaient une vision volontiers « économiciste » de l'évolution sociale : le développement des structures matérielles devait inéluctablement déboucher, affirmaient-ils, sur le développement des structures politiques. Ce qui les engageait à explorer en profondeur les « transformations morphologiques » (poids de la classe moyenne, ampleur de l'urbanisation, croissance et provenance sectorielle de la production) des sociétés considérées. Au plan substantiel, ils donnaient volontiers dans une approche « historiciste » du devenir politique. Point, réellement, d'indétermination dans l'histoire. Portées par le processus de développement, les sociétés s'acheminèrent nécessairement, soutenaient-ils, vers le système démo-libéral, dont les États-Unis fournissent du reste l'indépassable modèle. Sydney Verba expliquait ainsi que dans leur cheminement ordinaire, les ensembles politiques passent toujours d'une « culture paroissiale », caractérisée par la pesanteur des voisinages et la soumission aux règles de la tradition, à une « culture participative », marquée à la fois par des chaînes longues d'interdépendance et un détachement croissant vis-à-vis du religieux.

Rien de cela dans la sociologie historique, telle que la définissent par exemple Charles Tilly ou Theda Skocpol. Son propre est de s'organiser autour de l'idée de « spécification ». On peut bien vouloir rattacher les systèmes de représentation et d'action à des types généraux, le type « moderne » ou le type « participatif » par exemple. On ne peut occulter qu'ils s'agencent les uns et les autres selon des modalités singulières. L'idéaltype est utile. Il ne saurait exprimer à lui seul la vérité d'une situation. La sociologie historique du politique souligne parallèlement l'importance de l'idée de « trajectoire ». Les idiosyncrasies ne viennent pas d'une génération spontanée. Elles sont la résultante de régimes propres d'historicité, tissés à partir des jeux, également singuliers, des acteurs sociaux et politiques. Charles Tilly résume de la sorte l'analyse : « Le passé des relations sociales et ses sous-produits – matériels, idéologiques et autres – contraignent toujours le présent des relations sociales » (in S. Kendrick, ed, *Interpreting the Past, Understanding the Present*, Palgrave Macmillan, Londres 1990). Cette prégnance de l'histoire se repère de manière toute particulière sur le terrain de la relation du politique et du religieux : le système français de laïcité ne peut évidemment se comprendre sans faire retour, comme l'a bien noté Tocqueville, sur l'hégémonie longtemps affirmée ici du catholicisme, ni le régime scandinave de confessionnalité indépendamment de l'histoire du passage au luthéranisme des Églises locales.

Une heuristique de l'innovation, d'autre part. La sociologie historique du politique s'est constituée contre le développementalisme. Elle a pris forme aussi en s'opposant au culturalisme. Le culturalisme, avec son concept de « personnalité de base », a trouvé ces derniers temps, à la faveur d'une recrudescence des réflexions sur le monde musulman, des défenseurs de valeur comme Samuel Huntington (*Le Choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris 2007, ou encore *Culture Matters*, Basic Books, 2000), ou Bernard Lewis (*Que s'est-il passé ? L'Islam*,

l'Occident, et la modernité, Gallimard, Paris 2002). Son axiome-clé est celui d'englobement : la vie sociale est déterminée de toutes parts par une histoire qui s'est sédimentée en culture totalisante. Cette culture comporte un « noyau dur », le religieux, d'où procèdent toutes les autres composantes, économiques, sociales, politiques, du vivre ensemble. L'axiome d'immutabilité vient en complément. On rappelle volontiers ici que les sociétés sont « visqueuses », attachées à un code toujours-déjà-là, qui les contraint à reconduire le même. Les évolutions, quand elles adviennent, valent à la marge ; elles ne modifient pas en profondeur les articulations générales du système. C'est souvent, comme on sait, à partir de ce prisme qu'on analyse la laïcité française : elle serait le produit d'une « culture de l'unité », apparue déjà sous l'Ancien Régime, et renforcée, comme l'a souligné il y a peu Pierre Rosanvallon (*Le Modèle politique français*, Seuil, Paris 2005), à partir de la rupture de 1789. Rien de nouveau ne l'affecterait jamais : elle demeurerait, en dépit de l'écoulement des décennies, dans son incapacité ancestrale à s'ouvrir aux requêtes de la différence. L'affaire du foulard serait, au cours de la période la plus récente, le signe de cet enracinement dans la pérennité de l'homogène.

La sociologie historique du politique ne nie nullement, on l'a déjà signalé, le poids de l'histoire dans la constitution du présent. Elle refuse cependant d'agréer à l'idée d'une soumission nécessaire des sociétés à des « constantes structurelles intemporelles » (Robert Nisbet). Des « sentiers de dépendance » nous relient certes à ce qui fut. Ils ne nous déterminent pas entièrement. La politique relève en grande partie de l'inventivité des hommes et de la contingence des situations. Tout démontre que les sociétés, sous le poids des réflexions des sujets qu'elles regroupent, des théories sociales qu'ils élaborent, sous l'influence aussi des reconfigurations internes (transformation des structures sociales et démographiques par exemple) et externes (aujourd'hui la mondialisation), disposent d'une aptitude à s'arracher aux conditionnements de l'histoire, et à produire de nouveaux commencements.

On le voit très clairement dans l'espace occidental. En France tout particulièrement. On a signalé plus haut le sens de cette évolution : à la laïcité de séparation, dont demeurent cependant certains traits (voir les dispositions de la loi du 15 mars 2004 sur les signes religieux à l'école publique), s'est substituée une laïcité de reconnaissance, sous l'effet conjugué de la pénétration de l'habitus républicain par les valeurs du libéralisme, et de la transformation du rapport entre la loi étatique et la règle internationale. La suppression du système de confessionnalité en Suède en 2000, demain en Norvège, va à l'encontre aussi de la thèse de l'immutabilité des cultures. Est-ce le fait simplement de l'Occident moderne ? Nullement. La dynamique du changement marque aussi l'aire orientale. On pourrait évoquer en ce sens les travaux qui insistent aujourd'hui sur la constitution d'une véritable société civile en terre musulmane, ou ceux qui pointent les processus d'« immanentisation paradoxale » à l'œuvre dans le discours islamique. Les travaux de Fazlur Rahman (*Islam and Modernity. Transformations of an intellectual Tradition*, University of Chicago Press, 1982)

ouvrent, de ce point de vue, une perspective suggestive, qui avancent, contre la thèse qui veut le figer dans la répétition du même, que l'islam iranien a, au cours de la deuxième moitié du *xx*^e siècle – sous l'influence d'une théologie khomeyniste venue repenser la thématique du retour de l'« imam caché » –, substitué à son discours attentiste et volontiers résigné d'allégeance au pouvoir politique un langage de l'intervention utopique, faisant signe vers une « resacralisation » intégrale de l'être social.

C'est ainsi, dans l'articulation de la structure et de la liberté, de l'histoire et du sujet, du système et de l'acteur, qu'on tentera de rendre compte de la question de la laïcité. Une première série de conférences, appelée à se prolonger en 2008-2009, a été donnée en ce sens en 2007-2008. Elle a porté, on le disait, sur les présocialismes du *xviii*^e siècle. On en présentera la substance dans le prochain *Annuaire*.