Penser le sécularisme minimal

Cécile Laborde

Le sécularisme est un principe de séparation entre le politique et le religieux ; plus précisément, un principe de mise à distance du religieux par l'État. Principe purement politique, il ne repose ni sur une éthique antireligieuse ni sur une philosophie agnostique ou athée. Compatible avec la foi comme avec l'incroyance, il constitue avant tout un cadre de coexistence politique entre citoyens de convictions diverses. En ce sens, l'idéal séculier suscite peu de controverses : une certaine séparation entre le politique et le religieux apparaît comme l'un des acquis de la démocratie libérale.

Cet accord de principe dispense toutefois souvent d'une réflexion plus approfondie sur les fondements et les modalités de cette séparation. Pourquoi, au fond, le religieux appelle-t-il un traitement particulier de la part de l'État ? En quoi se distingue-t-il d'autres dimensions de la vie spirituelle, culturelle ou sociale ? Qu'est-ce qui justifie qu'on le tienne à distance du politique ? Et quelles formes de reconnaissance publique demeurent compatibles avec la démocratie libérale ? Malgré leur importance, ces questions ont longtemps occupé une place relativement marginale dans la philosophie politique anglophone comme francophone, à quelques exceptions notables près — notamment les travaux de Micheline Milot, Jocelyn Maclure, Charles Taylor et Jean Baubérot.

Ces interrogations sont d'autant plus importantes que la séparation entre État et religion ne constitue nullement un principe universel. Certes, elle occupe une place centrale dans le droit constitutionnel de quelques démocraties nord-atlantiques, au premier rang desquelles la France et les États-Unis. Mais ces modèles demeurent plutôt l'exception que la règle. De nombreux États reconnaissent, financent ou revendiquent des affiliations religieuses diverses. Des démocraties telles que le Royaume-Uni, l'Inde ou le Sénégal s'éloignent ainsi d'un modèle de séparation « pure », comparable à celui instauré en France par la loi de 1905. Faut-il en conclure que ces régimes sont moins conformes aux exigences de la légitimité démocratique que les États laïques ?

Les États qui se réclament de la laïcité entretiennent eux-mêmes des rapports complexes avec le religieux. La culture politique étatsunienne demeure saturée de références religieuses et les évolutions récentes de la jurisprudence relative à l'*Establishment Clause* ont conduit les pouvoirs publics à soutenir, certes

indirectement, les écoles confessionnelles et à accorder de larges exemptions aux lois générales pour les croyants. La France n'offre pas davantage l'image d'un « mur de séparation ». Les établissements privés sous contrat sont financés par des fonds publics ; la loi de 1905 ne s'applique ni à l'Alsace-Moselle ni à La Réunion ; le calendrier officiel reste largement rythmé par les fêtes catholiques ; les autorités publiques consultent régulièrement les représentants des cultes sur des questions telles que la bioéthique ; certaines mairies installent des crèches de Noël ; enfin, l'État intervient activement dans l'organisation du culte musulman.

Ces pratiques constituent-elles autant d'entorses inacceptables au principe de séparation, comme le soutiennent les partisans d'une laïcité stricte ? Ou témoignent-elles au contraire des compromis nécessaires à une laïcité ouverte, voire « positive » ? Cette alternative est désormais bien connue, mais elle repose sur un présupposé discutable : elle fait du degré de séparation le critère décisif de la légitimité. Or la séparation n'a pas de valeur en elle-même. Elle ne prend sens qu'au regard des principes démocratiques — notamment la liberté et l'égalité — qu'elle protège ou promeut. La véritable question est donc de savoir dans quelles circonstances les écarts par rapport à l'idéal de séparation demeurent compatibles avec ces principes. C'est à cette fin qu'il est utile de disposer d'une théorie normative du sécularisme, permettant d'apprécier la légitimité de ces différents arrangements institutionnels.

Une précision s'impose d'emblée. Le sécularisme n'exige évidemment pas que l'État demeure neutre à l'égard des mouvements religieux qui contestent les principes mêmes de la démocratie libérale. Lorsque certaines formes d'expression religieuse sont incompatibles avec les exigences fondamentales de la liberté ou de l'égalité, les pouvoirs publics doivent se garder de les promouvoir ou de s'y associer, et sont en droit de les combattre ou les réprimer. La question porte sur un autre objet : les formes ordinaires de religion qui, précisément, ne remettent pas en cause les principes libéraux-démocratiques. C'est à leur égard qu'il convient de déterminer quand, et pour quelles raisons, une séparation est requise.

Le principe proposé ici est celui d'un sécularisme minimal. Il offre un cadre conceptuel permettant d'apprécier aussi bien les pratiques de reconnaissance du religieux dans les États laïques que les formes de relations entre État et religion dans des régimes qui ne se réclament pas de la laïcité. Il ne s'agit pas de décrire les institutions d'un pays particulier, mais de proposer une théorie normative des rapports entre État et religion. Cette théorie repose sur trois exigences **:** la liberté personnelle, l'égalité d'inclusion et la justification publique**.** Ces trois exigences ne correspondent pas à

trois justifications concurrentes de la séparation. Elles invitent plutôt à considérer la religion sous trois aspects distincts. Selon que le religieux est envisagé comme une pratique d'intégrité, une identité sociale ou un mode de justification, il soulève des difficultés normatives différentes et appelle, pour cette raison, des formes différentes de mise à distance par l'État. Lorsqu'elles sont satisfaites, un régime ou une pratique de reconnaissance étatique du religieux peuvent être tenus pour conformes aux idéaux libéraux-démocratiques.

L'État limité : le respect de l'intégrité éthique des personnes

Au cœur de l'idéal libéral-démocratique réside l'idée que l'État n'est pas en droit d'imposer à tous une conception globale de la vie bonne. Considérée sous cet angle, la religion apparaît d'abord comme une pratique d'intégrité : une conception englobante de la vie bonne, dont la protection exige que l'État limite ses propres prétentions éthiques. Historiquement, la séparation entre le politique et le religieux a permis de dissocier le droit étatique des morales religieuses traditionnelles, ouvrant ainsi un espace d'autodétermination individuelle en matière éthique. L'État doit se borner à garantir à chacun la possibilité de vivre conformément à sa propre conception de la vie bonne.

Sous cet angle, la religion se caractérise avant tout par son caractère englobant. Elle inscrit dans un horizon de sens les différents aspects de l'existence — la famille, la sexualité, l'éducation, les pratiques alimentaires, le travail, l'habillement, etc. Dans nombre de sociétés, ces normes religieuses ont longtemps été incorporées au pouvoir politique et codifiées dans le droit des personnes et de la famille. Les droits à l'autodétermination individuelle ont été conquis de haute lutte contre l'emprise sociale des autorités religieuses traditionnelles.

L'histoire des réformes libérales des XIX^{e} et XX^{e} siècles — mariage, divorce, éducation, droits des femmes — comme les controverses contemporaines sur l'avortement ou les droits des personnes LGBTQ en témoignent. Dans chacun de ces domaines, le sécularisme accorde la priorité au droit des individus de déterminer eux-mêmes leur existence éthique. Dès lors qu'une pratique s'inscrit dans une conception englobante de la vie bonne, l'État ne saurait contraindre les citoyens à s'y conformer. Chacun doit pouvoir vivre selon ses convictions — qu'il s'agisse de sa foi religieuse ou de son idéal de vie personnelle — dès lors qu'il ne porte pas atteinte aux droits d'autrui. Il n'appartient pas à l'État d'imposer un modèle normatif de l'éthique personnelle. C'est au nom de ce principe que de nombreux États séculiers refusent, par

exemple, de financer l'instruction religieuse : ils ne reconnaissent aucun dogme officiel.

Le premier principe du sécularisme est ainsi un principe de retenue. Il interdit à l'État de s'immiscer dans les consciences et les choix de vie personnels. Le respect de la liberté de religion est essentiel à cette « double protection » mise en lumière par Amy Gutmann : l'État se protège de la religion, mais la religion se protège également de l'État. À cet égard, un État officiellement laïque ne saurait être tenu pour démocratique s'il ne garantit pas effectivement la liberté religieuse. Les régimes laïcs autoritaires — les États communistes ou la Turquie d'Atatürk, par exemple — ne satisfont pas, en ce sens, aux exigences du sécularisme minimal.

La portée de ce premier principe dépasse toutefois la seule religion. L'interdiction faite à l'État de promouvoir une conception englobante de la vie bonne vaut également pour les idéologies non religieuses. Le sécularisme minimal est ainsi incompatible avec toute forme de « religion laïque » — cet oxymore qui désigne les tentatives de certains États de substituer aux allégeances religieuses une doctrine civile officielle. Il rejoint sur ce point le libéralisme politique de John Rawls, par opposition au libéralisme compréhensif, qui tend à promouvoir les idéaux d'émancipation ou d'autonomie au détriment du pluralisme éthique.

Inversement, la liberté de religion n'est pas protégée comme un privilège réservé aux croyants, mais comme une expression particulière d'un droit plus fondamental : le respect de toutes les convictions et pratiques qui relèvent de l'intégrité personnelle. C'est pourquoi des États laïques tels que la France ou les États-Unis ont reconnu l'objection de conscience au service militaire à des pacifistes humanistes aussi bien qu'à des croyants. Toute objection à une règle commune ne saurait, bien entendu, justifier une exemption. La notion d'intégrité permet précisément de distinguer les convictions qui occupent une place centrale dans l'identité morale d'une personne de simples préférences ordinaires. L'État démocratique protège donc plus rigoureusement les libertés qui engagent l'intégrité — telle la liberté de religion — que celles qui relèvent de préférences contingentes, comme le choix d'un accessoire vestimentaire ou, pour reprendre l'exemple célèbre de Charles Taylor, le souhait de circuler en ville sans être arrêté par les feux de circulation. C'est cette exigence qui justifie que certaines obligations générales puissent donner lieu à des accommodements raisonnables lorsque l'intégrité des personnes est en jeu. Elle explique aussi pourquoi le port de signes religieux, mais non celui d'accessoires de mode, peut faire l'objet d'aménagements dans le cadre du port d'un uniforme professionnel.

On a vu que, d'une part, un État séculier ne se réclame d'aucune idéologie englobante et, d'autre part, il protège l'intégrité des personnes. Rien n'interdit, dès lors, qu'il reconnaisse ou valide des normes d'origine religieuse, pour autant que celles-ci ne s'inscrivent plus dans une conception englobante imposée à tous *et* qu'elles ne portent pas atteinte à l'intégrité des non-croyants. Ceux-ci ne peuvent évidemment être contraints d'obéir à des prescriptions religieuses qui compromettraient leur autonomie éthique. En revanche, leur intégrité n'est pas nécessairement affectée lorsqu'ils se conforment à des règles communes permettant aux membres de la religion majoritaire de vivre conformément à leurs convictions.

Ainsi, un État conforme au sécularisme minimal pourrait choisir de faire du dimanche, du vendredi ou du samedi le jour chômé commun, selon que la population est majoritairement chrétienne, musulmane ou juive. Pour la majorité, ce choix peut relever de l'intégrité ; pour les non-croyants, il demeure souvent relativement indifférent. La situation est différente pour les minorités religieuses, qui peuvent avoir, elles aussi, des raisons d'intégrité de préférer un autre jour de repos. C'est précisément dans ce type de situation que des accommodements raisonnables trouvent leur justification, en permettant de concilier pratique religieuse et activité professionnelle. De même, un État à majorité juive ou musulmane pourrait imposer l'abattage rituel dans les boucheries, à condition que les non-pratiquants n'aient pas, de leur côté, d'objection d'intégrité à consommer de la viande kasher ou halal.

La liberté de conscience n'épuise cependant pas les exigences du sécularisme. Même lorsqu'aucune atteinte n'est portée à l'intégrité des personnes, la reconnaissance publique d'une religion peut encore soulever une difficulté d'un autre ordre : celle de l'égalité entre les citoyens. C'est cette seconde dimension qui conduit au principe suivant.

L'État inclusif : l'égalité d'inclusion de tous les citoyens

Un État séculier doit être inclusif. Il lui revient de garantir à tous ses membres une égale dignité civique, y compris dans ses politiques de reconnaissance symbolique. Le principal tort que peut causer la reconnaissance publique de la religion majoritaire tient à ses effets sur le statut civique des minorités. Lorsqu'un État s'associe, fût-ce symboliquement, à une identité religieuse, il prend le risque d'aliéner ceux qui ne s'y reconnaissent pas, d'en faire des « citoyens de seconde zone » et, ce faisant, de conforter des rapports sociaux hiérarchiques.

Le problème change ici de nature. La religion n'apparaît plus comme une conviction vécue, mais comme une appartenance

sociale susceptible de structurer les rapports d'inclusion et d'exclusion. C'est sous cet aspect qu'elle met à l'épreuve l'égalité civique. Le religieux fonctionne ici comme une identité sociale, structurellement comparable à d'autres appartenances vulnérables, qu'elles soient raciales, ethniques ou parfois culturelles. Ce qui importe désormais n'est plus la religion comme conviction vécue en première personne, mais comme catégorie d'identification collective. En tant que ligne de clivage socialement construite, elle peut fragiliser l'identité civique commune dès lors que l'État privilégie certaines appartenances plutôt que d'autres. Que les membres des minorités investissent ou non leur religion d'une signification morale profonde importe ici relativement peu.

L'appartenance religieuse, réelle ou imputée, constitue d'ailleurs l'un des vecteurs historiques les plus persistants de domination et d'exclusion, au même titre que les divisions de classe, de caste, de race ou de sexe. Il n'est donc guère surprenant que la démocratisation des États occidentaux soit souvent passée par la séparation de l'État et de la religion majoritaire. Au XIX^{e} siècle, catholiques, protestants et juifs ont revendiqué, en Angleterre, aux États-Unis comme en France, le démantèlement des privilèges confessionnels au nom de l'égalité civique. En France, la remise en cause du Concordat de 1801 a largement contribué à faire des protestants et des juifs des citoyens à part entière dans un État qui ne reconnaît aucune religion afin de respecter également toutes les confessions.

La séparation stricte entre l'État et le religieux constitue l'une des formes les plus répandues de l'État inclusif. Elle n'en est pourtant pas la seule. La question décisive n'est pas de savoir si une pratique de reconnaissance est religieuse et, à ce titre, illégitime. Elle est de déterminer si, dans une société donnée, cette reconnaissance produit un effet d'exclusion à l'égard de ceux qui n'en bénéficient pas. Dans les sociétés européennes largement sécularisées, l'inclusion passe aujourd'hui le plus souvent par des symboles dépouillés de leur signification religieuse. Le modèle de la « sphère publique nue », caractéristique de la France ou des États-Unis, se transpose en revanche plus difficilement dans des sociétés où la reconnaissance publique des identités religieuses participe elle-même de l'inclusion civique. Le sécularisme défendu par Nehru en offre un exemple : il repose moins sur une séparation stricte que sur une politique d'équité entre hindous et musulmans. À l'aune de ce second principe, un État qui reconnaît de manière équivalente plusieurs traditions religieuses peut donc être aussi légitime qu'un État qui pratique une séparation rigoureuse. Ce qui importe est moins la séparation elle-même que le refus de rabattre la citoyenneté sur une identité sectaire et clivante.

Le sécularisme minimal peut même, dans certaines circonstances, être compatible avec une reconnaissance privilégiée de la religion majoritaire, dès lors que celle-ci ne produit pas d'effets significatifs d'exclusion. L'Inde contemporaine montre précisément ce qui se passe lorsque cette condition n'est plus remplie : le nationalisme hindou porté par le BJP nourrit un autoritarisme qui relègue les musulmans à une citoyenneté de seconde zone. Mais le religieux ne génère pas mécaniquement des identités politiques excluantes. De la lutte pour les droits civiques aux États-Unis à Solidarnosc en Pologne, en passant par les théologies latino-américaines de la libération, la mobilisation politique du religieux a parfois constitué un puissant facteur d'émancipation. Le Sénégal contemporain en fournit un autre exemple. Cette démocratie majoritairement musulmane associe symboliquement l'État à une identité religieuse sans pour autant marginaliser les minorités. Héritier d'une certaine tradition française de la laïcité, le modèle sénégalais s'est construit autour d'un respect mutuel entre l'État et les confréries soufies. Il montre non seulement que l'islam est compatible avec la démocratie, mais aussi que le sécularisme politique ne se confond pas avec le modèle franco-américain de séparation stricte. Le sécularisme minimal peut ainsi prendre des formes institutionnelles diverses.

C'est également à l'aune de cette exigence d'inclusion qu'il convient d'apprécier les pratiques contemporaines de reconnaissance d'un religieux « culturalisé » ou « patrimonialisé ». On pense, par exemple, à la réappropriation, dans plusieurs États européens, de références chrétiennes présentées comme des marqueurs de l'identité nationale ou occidentale plutôt que comme des symboles confessionnels. La Cour européenne des droits de l'homme, dans l'arrêt *Lautsi*, a ainsi qualifié les crucifix présents dans les écoles italiennes de symboles culturels plutôt que religieux. De même, les crèches de la Nativité peuvent être installées dans des mairies françaises lorsqu'elles présentent un caractère culturel, artistique ou festif, sans exprimer une préférence confessionnelle. De telles pratiques ne sauraient être condamnées du seul fait qu'elles mobilisent des références religieuses. Encore faut-il apprécier leurs effets sur l'intégrité des personnes, d'une part, et sur le statut civique des minorités, d'autre part.

Cette appréciation demeure nécessairement contextuelle. Les exigences du sécularisme ne s'appliquent sans doute pas de manière identique dans une école et dans une mairie. La reconnaissance symbolique de la religion majoritaire n'a pas non plus la même portée dans une société où les expressions religieuses minoritaires sont pleinement visibles que dans un contexte où elles sont systématiquement invisibilisées. Il importe également de distinguer les pratiques qui s'inscrivent dans une

continuité historique de celles qui sont réinventées dans un contexte de nationalisme identitaire, souvent nourri par le rejet des minorités, notamment musulmanes. Ce n'est qu'au terme d'une telle analyse qu'il est possible de déterminer si une forme donnée de reconnaissance publique — de l'abattage rituel aux crèches de la Nativité — véhicule effectivement un message d'exclusion. La véritable question n'est donc pas de savoir si un symbole est religieux ou culturel. Religion et culture peuvent également servir à marquer des frontières sociales et à signifier des inégalités de statut. Ici encore, le religieux ne constitue pas une catégorie entièrement à part.

L'État accessible : le principe de justification publique

Historiquement, la sécularisation de l'État moderne a coïncidé avec le remplacement progressif des arguments religieux par des raisons séculières dans le discours public. Débattre du politique, fonder le droit ou justifier la loi revient désormais à invoquer des principes prosaïquement « séculiers » : non plus la volonté de Dieu ou l'interprétation des Évangiles, mais la sûreté de l'État, des personnes et des biens, la protection de la propriété ou la prospérité économique. Les penseurs du contrat social, de Hobbes à Locke, sécularisent ainsi le politique en en « changeant le sujet ». La raison politique devient raison séculière.

Le problème change une nouvelle fois de registre. La religion n'est plus envisagée comme une pratique d'intégrité ni comme une identité sociale, mais comme une manière de justifier les normes collectives. C'est sous cet aspect que surgit la question de la raison publique. Cette évolution conduit à un troisième principe du sécularisme minimal : les lois d'un État démocratique doivent pouvoir être justifiées auprès de ceux sur lesquels elles s'exercent. Dans la philosophie politique contemporaine, cette exigence prend la forme du principe de raison publique. Sans entrer ici dans les différentes versions de ce principe, disons qu'un État séculier est un État dont les représentants justifient les lois et les politiques au moyen de raisons accessibles au public démocratique, c'est-à-dire de raisons susceptibles d'être comprises, discutées et contestées par les citoyens. La raison publique rend possible la délibération commune sur les normes qui gouvernent la vie collective. Certaines justifications en sont, par définition, exclues : l'appel à la volonté divine, à la révélation ou à l'autorité des Écritures. Ces raisons ne sont pas inintelligibles — les non-croyants peuvent parfaitement les comprendre — mais elles ne sont pas accessibles au sens requis ici, puisqu'elles présupposent un cadre épistémique qui n'est pas partagé.

Sous ce troisième aspect, ce qui fait difficulté dans le religieux n'est donc pas son contenu moral, mais la fermeture épistémique

de certaines visions religieuses du monde. Des croyances telles que l'existence de Dieu peuvent être intelligibles sans être accessibles à la raison publique. Faute de partager un même cadre épistémique, croyants de différentes obédiences et non-croyants ne peuvent délibérer ensemble de ce que tel ou tel dieu exigerait d'eux. Le troisième principe donne ainsi un fondement à une intuition largement partagée : l'État ne saurait contraindre l'ensemble des citoyens au nom de raisons qui leur demeurent inaccessibles, telles que la volonté divine ou les injonctions d'un texte sacré.

Cette exigence de retenue épistémique pèse toutefois sur l'État, non sur les citoyens. Les agents publics parlent au nom de tous ; leurs décisions sont indissociables de l'exercice éventuel de la contrainte. C'est pourquoi ils sont tenus, lorsqu'ils justifient publiquement leurs actions, de respecter les exigences de la raison publique. Aucune obligation comparable ne s'impose aux citoyens ordinaires. Les individus comme les groupes de la société civile sont libres d'invoquer les arguments qu'ils jugent pertinents dans le débat démocratique. Les raisons simplement intelligibles peuvent d'ailleurs contribuer utilement à éclairer les raisons accessibles, même si seules ces dernières peuvent fonder la justification publique de l'action de l'État.

Là encore, la religion ne constitue pas une catégorie à part. D'une part, le troisième principe ne s'applique pas exclusivement à elle. Certaines justifications non religieuses sont elles aussi inaccessibles à la raison publique : tel est le cas, par exemple, d'expériences ou de préférences purement idiosyncratiques, qui ne sauraient à elles seules justifier l'imposition d'une loi. D'autre part, toutes les références religieuses ne sont pas exclues de la raison publique. Lorsqu'elles prennent la forme d'arguments factuels ou éthiques plutôt que d'affirmations métaphysiques, elles peuvent satisfaire à l'exigence d'accessibilité. Ainsi, les arguments religieux conservateurs qui invoquent l'ordre social, la protection du mariage, le droit à la vie ou la continuité culturelle ne sont pas incompatibles par principe avec la raison publique, dès lors qu'ils peuvent être discutés indépendamment de l'autorité des Écritures ou d'une révélation. Il n'y a donc pas lieu de tracer une frontière épistémique rigide entre des raisons prétendument « religieuses » et des raisons dites « séculières ». La distinction décisive est moins celle de la religion et de la sécularité que celle de l'accessibilité.

Le principe de raison publique ne constitue cependant qu'une condition nécessaire de la légitimité démocratique. Une loi ou une politique ne satisfait au sécularisme minimal qu'à la condition de respecter également les deux autres exigences : l'intégrité éthique des personnes et l'égalité d'inclusion. Toute pratique de reconnaissance du religieux par l'État — qu'il s'agisse de l'abattage rituel, des crèches de la Nativité ou du calendrier des jours chômés

— appelle ainsi trois questions distinctes. Repose-t-elle sur des raisons publiquement inaccessibles ? Porte-t-elle atteinte à l'intégrité des non-croyants ? Adresse-t-elle un message d'exclusion à ceux qui ne sont pas reconnus ? Lorsqu'aucune de ces trois objections ne s'applique, la pratique peut être tenue pour compatible avec le sécularisme minimal.

Conclusion

Nous avons montré qu'il n'existe pas de propriété essentielle de la religion qui justifierait, à elle seule, l'attitude générale de l'État démocratique à l'égard des croyances et des pratiques religieuses. Selon les contextes, ce sont des dimensions différentes du religieux — l'intégrité des personnes, la vulnérabilité des identités ou l'accessibilité des raisons — qui deviennent normativement saillantes et justifient que l'État maintienne une forme de séparation. Lorsque ces dimensions ne sont pas en jeu, des formes de reconnaissance publique du religieux peuvent, à l'inverse, être légitimes. Le concept de religion doit donc être désagrégé : ce ne sont pas les croyances religieuses en tant que telles qui appellent la séparation, mais certaines de leurs propriétés normativement saillantes.

Le sécularisme minimal offre ainsi le cadre d'un sécularisme normatif et comparatif. Son principal enseignement est que le séparatisme à la française ou à l'américaine ne constitue pas l'étalon unique du constitutionnalisme libéral-démocratique. Des régimes qui accordent une place plus importante à la religion — qu'il s'agisse d'un *religious establishment* formel mais résiduel, comme en Angleterre, ou de formes de reconnaissance des identités religieuses, comme en Inde — peuvent satisfaire aux exigences du sécularisme minimal. À l'inverse, la plupart des « théocraties constitutionnelles », selon l'expression de Ran Hirschl, échouent moins parce qu'elles entretiennent des liens étroits avec une religion que parce qu'elles ne garantissent pas suffisamment la liberté personnelle, l'égalité d'inclusion et la justification publique.

Le sécularisme apparaît dès lors moins comme un principe de séparation entre l'État et le religieux que comme une manière de donner une traduction institutionnelle à des idéaux plus fondamentaux de la démocratie libérale. La séparation n'en est ni l'essence ni la fin. Elle constitue un instrument institutionnel parmi d'autres au service de la liberté personnelle, de l'égalité d'inclusion et de la justification publique. Ce n'est donc pas la religion comme telle qui appelle la séparation, mais les propriétés normativement saillantes que les croyances et les pratiques religieuses revêtent dans des contextes différents.

Baubérot, Jean, Milot, Micheline, *Laïcité sans frontières*. Paris, Seuil 2011.

Bhargava, Rajeev (ed.), *Secularism and its Critics*. Oxford, Oxford University Press 1998.

Gutmann, Amy, “Religion and state in the United States: A Defense of Two-Way Protection”, in Nancy Rosenblum (ed.), *Obligations of Citizenship and the Demands of Faith.* Princeton, Princeton University Press, 2000.

Hirschl, Ran, *Constitutional Theocracy.* Cambridge Mass., Harvard University Press, 2010

Kuru, Ahmet T., *Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Laborde, Cécile, *La confrérie layenne et les lébous du Sénégal. Islam et culture traditionnelle en Afrique.* Bordeaux : Centre d’Etudes sur l’Afrique Noire, 1995.

Laborde, Cécile, *Français, encore un effort pour être républicains!* Paris: Seuil, 2010.

Laborde, Cécile, *Philosophie libérale de la religion*. Paris : Hermann, 2023.

Maclure, Jocelyn & Taylor, Charles. *Laïcité et liberté de conscience.* Paris, La Découverte, 2011

Rawls, John, *Political Liberalism*, New York : Columbia University Press, 1987.