

Entretien avec Cécile Laborde

Alice Le Goff and Dave Anctil

Volume 4, Number 2, Summer 2009

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1044456ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1044456ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal

ISSN

1718-9977 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Le Goff, A. & Anctil, D. (2009). Entretien avec Cécile Laborde. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 4(2), 111–129. <https://doi.org/10.7202/1044456ar>

Article abstract

Cécile Laborde has developed the project of a critical republicanism on the basis of a dialogue between republican normative theory and critical social theory. We offer here a presentation and a discussion of the main orientations of that project.

Tous droits réservés © Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal, 2009



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Article : 111 →128 Notes : 129 →130

111

VOLUME 4 NUMÉRO 2
ÉTÉ/SUMMER 2009
ENTRETIEN :

ENTRETIEN AVEC CÉCILE LABORDE

ALICE LE GOFF
UNIVERSITÉ VERSAILLES-SAINT-QUENTIN

DAVE ANCTIL
UQAM

RÉSUMÉ

Cécile Laborde a développé le projet d'un républicanisme critique reposant sur un dialogue entre théorie républicaine normative et théorie sociale critique. Nous proposons ici une présentation et une discussion des principales orientations de ce projet.

ABSTRACT

Cécile Laborde has developed the project of a critical republicanism on the basis of a dialogue between republican normative theory and critical social theory. We offer here a presentation and a discussion of the main orientations of that project.

Cécile Laborde, *Critical Republicanism. The Hijab Controversies and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

LECTURE

La réflexion de Cécile Laborde, dans *Critical Republicanism*, a pour point de départ l'interdiction, en 2004, du port du foulard islamique dans les écoles françaises à la suite du rapport établi par la Commission Stasi¹. Sur cette base, C. Laborde entend développer une approche critique de la théorie normative républicaine. La notion de républicanisme critique dont elle dessine les contours recouvre en particulier une lecture « critique » des interprétations de l'idéal républicain qui ont justifié la loi de 2004. Mais elle recouvre également une critique d'une certaine manière de faire de la philosophie politique, une tendance qui se caractérise par une réflexion insuffisante sur le rapport entre prescriptions normatives et faits sociaux. Sur un plan méthodologique, Laborde distingue ainsi une *approche analytique* (i.e. abstraite et normative) des textes et des pratiques et une *approche synthétique* (ou contextualiste). Ainsi, appliquée à la question du républicanisme et à la question spécifique du foulard, une approche synthétique risque de se concentrer sur l'altérité radicale du républicanisme français. À l'inverse, une approche strictement analytique risque de négliger le rôle central du concept de laïcité dans les débats qui ont porté sur cette question du foulard.

L'approche de C. Laborde vise à éviter les écueils de ces deux types d'approche. Elle s'intéresse aux débats français dans la mesure où ils permettent de réfléchir sur des problèmes plus généraux, élaborant une approche de la citoyenneté susceptible de valoir au-delà du contexte français. En cela, son approche est davantage normative que synthétique. Sa visée est aussi normative et analytique plus que contextualiste. Mais dans le même temps, tout l'enjeu pour Laborde est d'élaborer cette réflexion sur la base d'une authentique prise en compte du contexte, en articulant à son approche analytique une approche synthétique afin d'impulser un tournant critique à la théorie politique normative². Le livre est en lui-même scandé par la succession, au sein de chacune de ses trois parties, de deux chapitres orientés par la méthode synthétique et d'un chapitre commandé par une orientation analytique. Laborde commence à chaque fois par une analyse des débats sur le port du foulard, recouvrant une reconstruction soigneuse des positions, à la fois des tenants d'un républicanisme dit « officiel » et de ceux qui défendent un républicanisme plus tolérant, s'opposant en cela à la loi de 2004. S'appuyant sur cette restitution des positions en présence, les chapitres à visée analytique éla-

borent une troisième position, relevant du républicanisme critique et démarquée tant du normativisme excessif et des tendances idéalistes du républicanisme officiel que du sociologisme et du déficit normatif qui peuvent caractériser le républicanisme « tolérant » ou « ouvert ».

Si le port du foulard a suscité des débats si passionnés et a paru constituer une menace aussi importante à l'idéal républicain, c'est, souligne Laborde, qu'il a remis en cause trois dimensions de la laïcité à la fois. En effet la laïcité recouvre, souligne Laborde, une théorie compréhensive de la citoyenneté articulée autour de trois idéaux : l'*égalité* (comprise comme reposant sur la neutralité religieuse de la sphère publique), la *liberté* (appréhendée sous l'angle de l'autonomie individuelle et de l'émancipation de l'oppression religieuse), et la *fraternité* (la loyauté civique à l'égard de la communauté des citoyens). Les tenants du républicanisme officiel estiment que le port d'un signe religieux ostentatoire mine la neutralité de la sphère publique, qui est en elle-même une garantie de l'égalité entre citoyens. Dès lors ils voient l'éducation républicaine comme une manière d'affranchir les enfants de l'emprise de la foi et de la culture transmises par leur famille. C'est pourquoi ils considèrent le port du voile comme un symbole d'oppression sexiste qui nie la liberté et l'autonomie des jeunes filles. Ils soutiennent enfin que la reconnaissance publique de différences culturelles et religieuses remet en question la fraternité comme loyauté civique.

Dans le prolongement de cette analyse, le livre est divisé en trois parties, chacune d'elles étant consacrée à l'une des dimensions de la laïcité. En un premier temps, C. Laborde se concentre sur la notion d'égalité comme « neutralité séculaire ». Elle restitue ainsi la perspective du républicanisme officiel selon laquelle les citoyens ne peuvent être traités équitablement que dans le cadre d'un espace public neutre sur le plan religieux (Chapitre 2). Présentant le principe français de laïcité comme une déclinaison de l'idéal libéral d'égalité garantie par la neutralité de l'Etat, Laborde souligne que ce principe se caractérise cependant par une conception plus extensive de l'espace public que celle offerte par le libéralisme politique. Le principe de laïcité se distingue du sécularisme libéral en ce qu'il implique plus d'exigences à l'égard de l'Etat et des citoyens.

Concrètement, souligne Laborde, la laïcité renvoie d'abord à la doctrine institutionnelle de la séparation de l'Eglise et de l'Etat qui s'est traduite par la loi de 1905³. Cette doctrine est sous-tendue par un ensemble de principes : un *principe libertarien* (en ce que le prin-

cipe de liberté religieuse implique que l'Etat s'abstienne de manière générale d'intervenir dans les affaires religieuses); un *principe égalitaire* (impliquant que l'Etat ne doit pas accorder de préférence à un culte plus qu'à un autre); un *principe d'agnosticisme* (impliquant que l'Etat ne doit accorder aucun traitement de faveur à quelque religion que ce soit et doit s'abstenir de toute référence à des symboles religieux susceptibles d'exclure certaines catégories de citoyens); un *principe individualiste* (expliquant les réticences des républicains à l'encontre du multiculturalisme, qui est perçu comme une rupture avec l'héritage individualiste de la Révolution: le principe stipule que l'appartenance à un groupe ne doit pas susciter un traitement différentiel et que si des droits sont attribués à des groupes, ils ne doivent pas empiéter sur les droits individuels)⁴; enfin, un *principe d'équité*.

Sur ces bases, on pourrait dire que la doctrine de la séparation recouvre une doctrine de l'égalité formelle qui se rapproche, si on l'appréhende depuis une perspective anglo-saxonne, d'une version radicale d'un libéralisme égalitaire et « aveugle à la différence »⁵. C'est pourquoi, pour montrer en quoi la laïcité correspond à une interprétation spécifiquement républicaine du libéralisme, Laborde va insister sur deux autres aspects: la laïcité comme doctrine de la séparation va de pair avec une conception homogène de l'identité publique. Dans la perspective du libéralisme politique, on cherche plutôt à identifier les valeurs politiques que tous les citoyens peuvent endosser, et ce quelles que soient leurs conceptions compréhensives du bien: la laïcité va ici de pair avec une éthique publique indépendante.

Mais la laïcité ne se réduit pas à cette doctrine de la séparation dans la mesure où elle recouvre également une doctrine de la conscience impliquant l'imposition de certaines normes de conduite aux organisations religieuses. Celles-ci doivent remplir un critère de laïcisation « interne », et les citoyens individuels doivent observer un « devoir de réserve » en matières religieuses au sein de l'espace public. Non seulement les religions chrétiennes ont fini par admettre la laïcité, mais leurs pratiques ont également obéi à un processus de laïcisation interne, cette dernière recouvrant notamment la reconnaissance du primat de l'ordre légal républicain sur les prescriptions religieuses⁶. En ce qui concerne l'idée d'un « devoir de réserve », la laïcité a notamment été liée à l'établissement de strictes limites à l'expression de croyances religieuses par les agents de la fonction publique⁷. Comme le souligne Laborde, c'est à l'école publique que la doctrine de la laïcité – à la fois comme doctrine de la séparation et comme doctrine de la

conscience – a trouvé son application la plus pleine, ce qui n'est guère étonnant si l'on tient compte de la centralité de l'éducation au sein du projet républicain français⁸. La combinaison des deux doctrines, auxquelles renvoie le principe de laïcité, suffirait à justifier l'interdiction du port du foulard. On comprend en effet en quoi le port du foulard, comme signe religieux ostentatoire, a pu être perçu comme remettant en cause la neutralité et les objectifs d'éducation civique de l'école publique, et ce au moins sous cinq angles: (1) le port du foulard introduit des signes de différence privée et de division religieuse au sein de la sphère publique; (2) il symbolise la prédominance du croyant sur le citoyen; (3) il menace l'égalité des élèves; (4.) il mine la mission civique de l'École dans la mesure où il peut aller de pair avec le refus de participer à certains cours (comme ceux de sciences de la vie et de la terre ou ceux d'éducation physique et sportive) et peut déboucher sur la pratique d'une école « à la carte »; (5.) enfin, le port du foulard paraît miner l'approche générale des libertés religieuses, en ce qu'on peut lui reprocher de porter atteinte à la liberté de conscience des autres élèves à un âge où ils sont particulièrement vulnérables.

La perspective du républicanisme officiel considère donc l'interdiction du port du foulard comme une manière positive d'approfondir cinq valeurs centrales de la doctrine de la laïcité: la préservation d'un espace public commun et non-sectaire, la distinction entre la dimension privée et la dimension publique des identités individuelles, l'égalité devant la loi et la non-discrimination, la visée d'une éducation civique universelle et la garantie de droits religieux égaux pour tous.

Dans le prolongement de cette analyse, Laborde analyse les critiques dont le républicanisme officiel a fait l'objet de la part des tenants d'un républicanisme « tolérant » qui ont critiqué l'interdiction du port du voile (Chapitre 3). De ce républicanisme tolérant, Laborde montre qu'on peut trouver au moins deux versions. Selon la première version qui aborde la question du port du voile sous l'angle de la doctrine de la conscience, les idéaux au cœur de la doctrine de la laïcité (liberté religieuse, inclusion et respect égal) sont menacés bien plus que protégés par la loi de 2004. Il s'agit par là de souligner qu'en comprenant la laïcité comme *limite* et non comme *garantie* de la liberté religieuse, les tenants d'un républicanisme officiel ont trahi la signification originelle de la laïcité. Mais il s'agit aussi de souligner qu'en pratique, l'interdiction du port du foulard risque de favoriser l'exclusion de certains élèves qui refuseraient de s'y conformer.

La stratégie du républicanisme officiel apparaît, de ce point de vue, comme contre-productrice. En outre, dans ce cadre, on ne voit pas bien en quoi la vertu publique d'évitement et d'autolimitation dans l'expression des croyances religieuses pourrait se traduire, dans le domaine privé, par plus de tolérance et de respect mutuel. Dans la mesure où à l'école, les élèves sont censés apprendre à traiter avec un égal respect les jeunes musulmans – et ce en dépit de leur identité culturelle et religieuse –, on ne voit pas en quoi l'interdit pourrait les inciter, au-delà du seul cadre scolaire, à les respecter en tant qu'elles sont musulmanes. L'éviction de toute différence de l'espace public rend donc problématique l'apprentissage d'un respect de la différence dans la sphère privée. De ce point de vue on pourrait se demander s'il ne serait pas plus judicieux d'apprendre aux élèves la tolérance en les confrontant, de façon réelle et effective, à des différences religieuses et culturelles. En outre, la loi de 2004 peut être présentée comme une forme de discrimination indirecte visant les musulmans⁹.

La première version du républicanisme tolérant insiste sur la compatibilité entre laïcité et port du foulard. Dans le cadre de la seconde version du républicanisme tolérant, on est allés plus loin, en remettant en question l'idéal de laïcité en lui-même et en montrant que la doctrine de la séparation a une dimension « mythique », et que la sphère publique française est loin d'être « neutre » au sens où le principe de laïcité semble l'exiger. Sur ce point, Laborde s'appuie notamment sur les travaux de J. Baubérot, l'un des principaux inspirateurs de la notion de laïcité « ouverte », en ce qu'il a bien montré en quoi la séparation de l'Église et de l'État s'est avérée inaccomplie et inachevée¹⁰. Ce type de réflexion a alimenté l'idée qu'il était temps de promouvoir une laïcité ouverte impliquant que l'école est laïque, non pas parce qu'elle interdit l'expression des diverses formes de foi religieuses, mais bien parce qu'elle tente de les faire coexister.

De la mise en évidence d'une absence de neutralité authentique de l'espace public, on a ainsi pu déduire une norme de reconnaissance égalitaire des divers groupes religieux par l'État, en plaidant pour une extension des privilèges historiquement accordés aux catholiques aux autres minorités religieuses (dont la minorité musulmane). Dans une telle optique, la demande d'une aide publique à la construction de mosquées, puis la demande d'une reconnaissance des fêtes musulmanes sont perçues non pas comme la revendication d'un traitement différentiel, mais comme celle de droits équivalents à ceux des religions majoritaires. La position correspondant à l'idée d'un républicanisme tolé-

rant (ou ouvert) consiste donc à substituer un traitement équitable et pragmatique des religieux à l'attitude d'abstention préconisée par le principe de neutralité, puis à promouvoir une politique de reconnaissance des identités religieuses collectives au sein de l'espace public. Il s'agit donc tout à la fois de *reconnaître la contribution* des groupes religieux à la vie publique (en reconnaissant sa positivité) et de *promouvoir un traitement plus équitable* de la communauté musulmane.

Si Laborde critique l'interdiction du port du foulard, elle n'adhère cependant pas pour autant à la position du républicanisme tolérant. En effet, elle souligne que le républicanisme officiel et le républicanisme tolérant partagent une même limite, en ce qu'ils ne remettent pas suffisamment en cause la « neutralité de *statu quo* » (p. 82 sq.). Par cette expression, Laborde se réfère à une position théorique qui consiste à prendre la distribution actuelle des charges et des avantages sociaux pour acquis, autrement dit, qui ne fournit pas de point de vue impartial à partir duquel on pourrait évaluer les griefs portant sur des inégalités ou des formes de traitement injuste. Or ni le républicanisme officiel, ni le républicanisme tolérant ne développent une réflexion critique suffisante sur le partage Église-État. Le républicanisme officiel a tendance à faire abstraction du *statu quo*, alors que le républicanisme tolérant a tendance à l'idéaliser en se contentant de préconiser une extension des droits et privilèges existants aux minorités qui n'en bénéficient pas encore (comme les musulmans).

La position du républicanisme critique vise précisément à éviter cet écueil de la neutralité de *statu quo*. Sur un plan substantiel, le républicanisme critique recouvre l'articulation d'une approche à la fois progressiste, sociale-démocratique et inclusive du républicanisme. L'idéal républicain recouvre l'idéal d'une société où tous les citoyens jouissent d'un statut égal, impliquant un égal droit à la parole, une autonomie personnelle élémentaire, des opportunités de base et la jouissance d'une reconnaissance mutuelle en tant que citoyens égaux. Le républicanisme critique recouvre donc la défense d'un égalitarisme social et la prise en compte de la manière dont les inégalités économiques et l'exclusion sociale exacerbent la politisation des différences ethniques et culturelles (ce qui constitue, comme le souligne Laborde (p. 11), un point de démarcation crucial avec le multiculturalisme). Le républicanisme critique converge ainsi, comme l'indique Laborde, avec une certaine forme de libéralisme civique qui implique que les revendications identitaires doivent être évaluées à l'aune d'un idéal de justice égalitaire et de solidarité interethnique.

La dimension républicaine de la position de Laborde tient ainsi à l'importance accordée aux *normes sociales*, à la *question civique* et à l'idéal d'un espace public fort de *participation* et d'échanges politiques. L'un des apports spécifiques du républicanisme critique tient à la manière dont il recouvre l'articulation d'idéaux substantiels et de principes pratiques ou stratégiques (p. 12). Contrairement au républicanisme officiel, le républicanisme critique prend en compte le fossé entre idéal et réalité, et propose une stratégie réfléchie de réforme, tout en soutenant qu'il relève des institutions de devenir plus républicaines avant qu'on exige des citoyens de faire preuve de vertu civique (et que toute demande adressée aux minorités doit se faire dans des conditions autorisant la réciprocité).

Le républicanisme critique identifie dans l'idéal de non-domination le moyen et le but de sa stratégie de réforme. S'inspirant de Philip Pettit, Laborde soutient en particulier que les citoyens ont moins besoin de voir leurs identités être positivement reconnues par l'Etat que de ne pas être dominés. Le républicanisme critique vise le retrait des principaux obstacles (socio-économiques et symboliques) à une pleine participation politique des membres des minorités. Il se distingue en cela des formes radicales et postcoloniales de multiculturalisme, auxquelles manque une théorie de la citoyenneté, sans pour autant se rabattre sur le multiculturalisme libéral d'un Will Kymlicka. La position de Laborde se distingue de celle de Kymlicka en ce qu'elle ne vise pas en premier lieu une théorie de la culture et du multiculturalisme. Elle entend plutôt prendre au sérieux les problèmes liés à la religion, en produisant une approche du sécularisme intégrant l'absence de neutralité religieuse des Etats européens. Le républicanisme critique se distingue surtout par la manière dont il articule à l'idéal républicain d'une citoyenneté « aveugle à la différence » une approche critique de la construction sociale et politique de la différence (p. 21).

Sur cette base, C. Laborde dessine les contours d'une approche qui se distingue de celles des républicanismes « officiel » et « tolérant », en élaborant une approche critique du sécularisme stipulant que, si l'idée d'une sphère publique séculaire était bien comprise, elle devrait être en mesure de *justifier le refus de justifier l'interdiction* du port du foulard. Laborde vise dès lors la mise en relief de principes républicains d'impartialité, à partir desquels on peut évaluer les diverses revendications des groupes religieux. Les républicains « critiques » estiment, souligne Laborde, qu'il est naturel que les citoyens fassent intervenir des convictions religieuses dans le débat public,

mais qu'en revanche une constitution ne doit pas être influencée par des considérations théologiques de même que des politiques publiques ne doivent pas être justifiées par l'invocation d'opinions religieuses.

Si le républicanisme critique tolère l'expression de convictions religieuses chez les citoyens, il n'accepte pas l'expression par les institutions d'une allégeance à quelque religion que ce soit. En revanche, en ce qui concerne les agents de l'Etat, le républicanisme critique distingue le cas des ministres de celui des inspecteurs des impôts, celui des professeurs des écoles de celui des professeurs d'Université : dans les deux premiers cas, la prohibition de l'expression religieuse se justifie par la place dans la fonction publique et par la vulnérabilité des individus soumis à l'autorité de ces deux types d'agents, mais dans le second, la prohibition ne peut tout simplement pas être justifiée (p. 87). Le républicanisme critique corrige donc la doctrine laïque de la séparation sur au moins deux points : en soutenant que l'Etat ne devrait soutenir aucune religion, sauf si une telle abstention alourdit de façon déraisonnable l'exercice des libertés religieuses de base ou contribue à la légitimation d'un *statu quo* désavantageant de manière indue des groupes religieux minoritaires (p. 88).

Une telle conception peut guider la pratique et c'est ce que Laborde entend montrer. Elle aborde une série de quatre revendications émises par les musulmans : la revendication que le lien organique entre l'Etat et certaines formes de religions dominantes sur le plan historique soit étendu aux musulmans, les revendications portant sur les écoles musulmanes ainsi que celles qui visent le financement public de la construction de mosquées et l'exemption de certaines règles générales pour motifs religieux (cas illustré par le port de l'habit religieux). L'enjeu ici est de montrer comment appliquer la notion de « sécularisme critique » telle qu'elle vient d'être définie, en établissant qu'elle permet de rendre compte de la légitimité des deux dernières revendications mais pas des deux premières¹¹.

La deuxième partie, suivant un mouvement similaire à la première, orchestre le débat entre, d'un côté, la position du républicanisme officiel, selon laquelle l'Etat républicain doit assumer la mission d'émanciper les jeunes filles vulnérables et opprimées, en excluant toute forme de pratiques patriarcales et sexistes du milieu scolaire et, de l'autre, les objections qui ont pu viser une telle position depuis la perspective du féminisme radical. Si les interprétations dominantes de la laïcité entrent en consonance avec la notion libérale de neutralité, une conception laïciste (i.e. recouvrant une interprétation perfec-

tionniste de la laïcité), est montée en puissance au moment du débat sur le voile (Chapitre 5). L'optique laïciste consiste à soutenir que l'Etat doit promouvoir certains modes de vie et en particulier ceux qui favorisent l'autonomie individuelle. La conception laïciste de la liberté comme autonomie se caractérise par un rationalisme affirmé, une dimension intellectualiste et antireligieuse (la foi étant associée d'une certaine manière avec l'obscurantisme). Elle recouvre une tension entre liberté de conscience et liberté religieuse, et elle va de pair avec une conception de l'Etat comme vecteur d'émancipation – la principale source de l'oppression étant située dans la famille et les institutions religieuses.

Le laïcisme est, souligne Laborde, l'expression d'une philosophie moderniste de l'Etat qui voit en celui-ci l'un des principaux acteurs de l'émergence d'une société individualiste et libérale : l'un des gardiens de l'héritage des Lumières dont la montée en puissance du multiculturalisme constitue une menace aux yeux des républicains officiels¹². Restituant le débat entre pédagogues et républicains qui s'est développé dans les années 1980-90 en France¹³, Laborde montre, en illustrant son analyse par une référence à la réflexion développée par Finkielkraut et dans les travaux de C. Kintzler, en quoi, pour les républicains officiels, l'éducation telle qu'on l'aborde, dans une optique rationaliste, est perçue comme la clé de l'émancipation, et surtout en quoi l'Etat est identifié comme l'un des principaux dispensateurs du savoir et de la raison alors que la famille, les autorités religieuses et les diverses communautés culturelles sont présentées comme les sources d'une perpétuation de l'hétéronomie. De ce point de vue, l'Etat vise à offrir aux enfants, à travers l'école publique, les moyens de prendre leur distance par rapport à leurs bagages familiaux, culturels, religieux, etc. A partir du moment où le républicanisme officiel identifie par ailleurs dans le voile un symbole d'assujettissement et donc une menace à la notion républicaine de liberté comme capacité rationnelle d'auto-détermination, on comprend mieux en quoi l'optique laïciste aboutit à une justification de l'interdiction du voile, à condition toutefois d'ajouter l'idée selon laquelle l'école est perçue non pas seulement comme le lieu d'une acquisition de la capacité à l'autonomie mais comme le seul lieu où une telle acquisition et un exercice de cette autonomie sont possibles pour les enfants.

Cette position laïciste a fait l'objet de critiques fortes dénonçant le paternalisme qui a présidé à l'interdiction, et elle fut elle-même

perçue comme une forme d'oppression étatique. En mobilisant contre le paradigme moderniste, dont relève l'optique laïciste, une sociologie alternative de la religion¹⁴, Laborde est en mesure d'identifier le renouveau religieux non pas comme une régression traditionaliste et anti-individualiste, mais comme une réalité sociale compatible avec un individualisme de type postmoderne. Corrélativement, Laborde restitue les positions féministes qui ont opposé à la conception laïciste de l'autonomie des femmes une conception alternative de « l'agentivité féminine » (*female agency*). Celle-ci se situe dans une optique plus relationnelle que strictement individualiste, et se caractérise aussi par la neutralité sur le plan du contenu (à l'inverse du laïcisme qui s'appuie sur une conception substantielle de l'autonomie) et par une dimension « interstitielle » : opposée à la conception de l'émancipation sur laquelle s'appuie la position laïciste il s'agit pour elle, en s'inscrivant en cela dans une perspective foucauldienne, d'opérer dans les *interstices* et les *marges* du pouvoir.

Il s'est agi par là de renverser l'image de musulmanes « victimes passives de leur culture et de leur religion » pour les voir comme des actrices de leurs propres vies et donc comme capables de re-signifier le port du voile en lui-même. Le choix de porter le foulard a pu ainsi être interprété comme étant guidé par le souci de se réapproprier une identité marginalisée, c'est-à-dire comme une forme de *protestation*. On a aussi insisté sur le fait que le port du foulard pouvait faciliter la circulation dans l'espace public, le foulard tenant lieu, auprès de la famille, de garantie symbolique de fidélité à la communauté musulmane, permettant dès lors aux jeunes filles de décider plus librement de la conduite de leurs vies. Le port du foulard peut également, et cette fois-ci sous un angle bien différent, être présenté comme la manifestation d'une réappropriation des préceptes religieux par les femmes.

Tout ceci montre que, comme l'indique Laborde, le port du foulard peut être motivé par une grande diversité de raisons, de sorte que l'interprétation laïciste paraît réductrice. Le paternalisme du républicanisme officiel est donc dénoncé pour deux raisons : il ne respecte pas le statut d'agent des femmes qu'il prétend émanciper au nom d'une conception de l'autonomie que d'aucuns peuvent taxer d'élitiste et d'impérialiste ; il est aussi contre-productif, car il risque de provoquer, en réaction contre la contrainte et la stigmatisation, une défense de normes patriarcales. Dans la mesure où les jeunes filles

musulmanes font l'expérience d'un entrecroisement de dominations (la domination sexiste et la domination impérialiste), il est difficile de prétendre les émanciper de la première sans risquer de renforcer la seconde¹⁵.

La position de Laborde vise ainsi à sortir de l'opposition du républicanisme officiel et du féminisme radical (Chapitre 7), en cherchant à prendre au sérieux la double domination subie par les femmes musulmanes. Elle consiste à soutenir que les jeunes filles devraient avoir le droit de porter le foulard à l'école et ont, dans le même temps, intérêt au développement d'une éducation visant l'autonomie et la contestation démocratique des formes de domination ethnocentrique et patriarcale. Il ne s'agit pas de répudier le républicanisme officiel dans sa globalité, dans la mesure où Laborde se reconnaît dans l'idée qu'il faille se soucier de la dimension consensuelle et imperceptible des formes les plus surnoises de domination (rejoignant ainsi les laïcistes dans leur critique des libéraux) et dans l'idée qu'il faut trouver des critères normatifs permettant de distinguer domination « pernicieuse » et domination « bénigne » (Laborde s'écartant, sur ce point, de l'optique foucaldienne).

Mais Laborde soutient aussi que prétendre libérer quelqu'un par la force relève d'une forme inacceptable de paternalisme et d'ethnocentrisme. S'appuyant sur une relecture de l'idéal de non-domination, tel qu'il a été défini par Pettit en termes de « contrôle discursif », Laborde insiste sur le fait que l'apprentissage de l'autonomie ne passe pas par l'imposition d'une vision compréhensive de la vie bonne, mais bien plutôt par la transmission de capacités neutres sur le plan culturel. Est aussi nécessaire un accès à une prise de parole politique effective, de sorte que les individus puissent être en mesure de résister à la domination, à l'oppression, à la manipulation et à l'endoctrinement. Laborde prend cependant garde de soigneusement distinguer son républicanisme critique de la promotion d'une politique de la reconnaissance, l'idéal républicain ne visant pas à garantir que tous soient également estimés et honorés, mais se contentant plutôt de garantir le respect de soi qui va de pair avec un contrôle discursif minimal.

Enfin, la dernière partie du livre aborde ces débats sous l'angle de la fraternité et de la solidarité sociale. Laborde restitue la position du républicanisme officiel qui consiste à exiger des minorités qu'elles épousent l'identité nationale en reléguant au domaine privé leurs différences culturelles et religieuses au nom de la solidarité civique. Laborde souligne ainsi que la solidarité républicaine a,

sur un plan historique, des bases non-ethniques. Même si elle s'est construite sur la base d'une forte convergence culturelle, la nationalité partagée est censée fonctionner comme un vecteur de lien civique. Or la mise en place de politiques particularistes ou différentielles est perçue comme une menace de destruction de ce lien¹⁶. Elle met ainsi en relief le rôle du modèle de l'assimilation nationale qui a servi de maître-étalon de l'intégration des immigrants, puis elle montre en quoi le port du foulard est apparu comme un symptôme de crise du modèle national de l'intégration¹⁷, aboutissant au choc de la revendication de politiques identitaires (présentées comme facteurs de division et de « repli communautaire ») contre les politiques républicaines de solidarité inclusive.

On a pu objecter aux républicains traditionnels ou officiels que s'ils avaient raison de voir dans l'affirmation publique d'une identité musulmane une contestation du modèle républicain d'intégration, ils avaient cependant tort de ne pas y voir une réponse intelligible aux limites de ce même modèle¹⁸. L'idéologie de l'assimilation a été présentée comme reposant sur une caricature des cultures immigrées et sur une construction contestable de la culture française commune (en ce qu'elle semble se contenter de reconduire les principaux préjugés de la majorité historiquement dominante). Et l'on a dès lors pu plaider pour le remplacement d'une politique d'intégration nationale oppressive et ethnocentrique par une approche plus sensible à la problématique identitaire, centrée sur la question des discriminations.

Laborde restitue ainsi les principaux attendus de la critique du républicanisme nationaliste: cette critique peut recouvrir l'idée que les normes de l'intégration culturelle sont trop exigeantes si l'on prend en compte le fait qu'elles visent des personnes souffrant de problèmes socio-économiques; elle a également consisté en une mise en relief de l'ethnicisation imperceptible que recouvrent les approches de l'intégration aveugles aux différences¹⁹. Dans le cadre de ces approches critiques du nationalisme républicain, l'affirmation d'une identité musulmane peut apparaître comme le symptôme soit d'une désaffiliation par rapport à la République, soit comme une revendication d'intégration sans assimilation. On a donc pu souligner que la réaffirmation d'un modèle ethnocentrique de l'intégration n'était pas la réponse adaptée et qu'il semblait plus pertinent de se concentrer sur une politique de reconnaissance des différences ethnoculturelles dans la sphère publique et sur la mise en œuvre de politiques de luttes contre la discrimination.

Ces critiques aboutissent donc à la mise en relief d'un fait paradoxal : la mise en œuvre de politiques publiques aveugles aux différences, dans un contexte marqué par des discriminations raciales, a pour effet de contribuer à la perpétuation d'une ethnicisation des relations sociales. Le républicanisme critique reprend à son compte la plupart des analyses sociologiques développées dans le cadre des critiques du nationalisme républicain, en redéfinissant l'idéal républicain d'intégration nationale et de solidarité sociale afin de répondre aux objections adressées depuis une perspective multiculturaliste. Laborde estime que les républicains classiques ou officiels et les multiculturalistes ont en commun de tolérer, voire de renforcer l'ethnicisation des relations sociales en France. L'apport spécifique du républicanisme critique tient donc à la manière dont il se concentre sur l'élaboration de stratégies de *dés*-ethnicisation. La notion de *dés*-ethnicisation se démarque de toute éviction de la différence en ce qu'elle renvoie plutôt à l'élimination des obstacles institutionnels, sociaux et culturels à l'intégration des minorités.

Laborde illustre cette spécificité de la notion de républicanisme critique en s'appuyant sur deux questions concrètes : la question des politiques de discrimination positive²⁰ et la question de la compatibilité entre identité nationale et identité musulmane. Tout l'enjeu de ses analyses est, sur ce point, de bien montrer en quoi les politiques de non-domination, recouvrant l'éviction des obstacles socio-économiques et culturels à l'inclusion des minorités, se démarquent des politiques de la reconnaissance impliquant la validation positive de différences ethnoculturelles.

Le républicanisme critique ne doit pas, souligne Laborde, abandonner l'objectif d'intégration nationale et, en cela, il se démarque des discours multiculturalistes radicaux en défendant une transformation délibérative des constructions actuelles de l'identité collective (p. 244 sq). La réflexion de Cécile Laborde aboutit ainsi à une mise en relief de la supériorité des politiques de non-domination sur les politiques de reconnaissance lorsqu'il s'agit de repenser la solidarité nationale. Selon elle, la refonte du modèle républicain d'intégration n'implique pas tant la reconnaissance de l'altérité, mais bien la transformation en profondeur de notre manière de définir la communauté afin de la rendre plus inclusive.

ENTRETIEN

Après avoir étudié en France et à Oxford University, Cécile Laborde a occupé divers postes à l'Université d'Exeter et au King's College de Londres. Elle est actuellement «lectrice» (Reader) en théorie politique à University College London depuis 2003. Outre Critical Republicanism, elle a récemment édité avec J. Maynor un ouvrage collectif sur le républicanisme : *Republicanism and Political Theory*, Malden MA, Blackwell, 2008. Nous la remercions très vivement d'avoir accepté de répondre à nos questions.

L'élaboration de la notion de « républicanisme critique » s'inscrit dans le prolongement de la théorie de liberté comme non-domination qu'elle vise également à compléter, en se focalisant sur des formes de domination restant invisibles à leurs victimes. Comment définissez-vous votre propre rapport avec la philosophie de Ph. Pettit ? En quoi l'élaboration de la notion de républicanisme « critique » a-t-elle recouvert, pour vous, une réflexion critique sur l'apport de cette philosophie, sur ses éventuelles difficultés ou lacunes ?

Dans l'ensemble, je me retrouve pleinement dans l'approche de Philip Pettit, dont l'importance pour la philosophie politique appliquée que je prône de mes vœux reste, à mon sens, encore à découvrir. Deux apports principaux de cette philosophie peuvent être identifiés – l'un par rapport à la philosophie libérale anglo-américaine, et l'autre par rapport à la tradition républicaine française.

Concernant le libéralisme anglo-américain, les débats dans les milieux anglophones ont surtout porté sur la notion de *liberté*. Il est bien connu que Pettit a enrichi la compréhension de ce concept en proposant, comme alternative à la liberté dite « négative » (qui s'obtient par absence d'interférence d'autrui) et la liberté dite « positive » (qui s'obtient par la réalisation de valeurs spécifiques), la liberté comme non-domination. Nous sommes libres, dans cette perspective, si nous ne sommes pas soumis à l'autorité arbitraire d'autrui – si nous ne sommes pas dominés. Pettit enrichit ainsi considérablement la gamme des *contraintes* qui peuvent faire obstacle à notre liberté «négative» (non seulement l'interférence mais la vulnérabilité à l'interférence, la position subalterne et dominée elle-même) mais il montre aussi que l'interférence de l'Etat ne mine pas nécessairement notre liberté, si elle est non-arbitraire. La liberté comme non-domination se rapproche plus ici de la liberté «positive» – même si Pettit insiste

sur le fait qu'elle peut se concevoir sans recours à des notions normatives (de valeurs qui *devraient* être promus par l'Etat pour qu'il soit non-arbitraire).

Quoi qu'il en soit, l'important pour Pettit est de montrer que l'intervention de l'Etat et l'insertion de l'individu dans un dense réseau de règles collectives peut être justifiées *au nom de la liberté elle-même*. En d'autres termes, il est important pour lui de montrer que le républicanisme peut dialoguer avec le libéralisme sur le terrain favori de ce dernier : la défense de la liberté individuelle et du pluralisme des valeurs – deux écueils pour la pensée républicaine, traditionnellement accusée de tendances collectivistes, communautariennes et monistes. Toutefois, dans son effort, bien compréhensible, de présenter l'idée de non-domination comme une théorie de la *liberté*, il me semble que Pettit limite par trop l'apport de sa théorie. D'une part, il a tendance à caricaturer la pensée libérale, réduite à la défense de la liberté négative. Or peu de libéraux contemporains (influencés par des auteurs ouvertement « sociaux-démocrates » comme John Rawls, Ronald Dworkin ou Thomas Nagel) se reconnaissent dans cette définition, eux dont la contribution théorique principale réside précisément dans la tentative de réconciliation de la liberté, de l'égalité et de la solidarité sociale. D'autre part, Pettit a tendance à minimiser le réel apport de son approche qui, à mon sens, ne réside pas tant dans une re-conceptualisation de la notion de *liberté*, que dans une défense d'une théorie compréhensive de la *citoyenneté* comme non-domination.

Vu sous cet angle, il est clair que le républicanisme de Pettit présente des similarités structurelles avec le républicanisme français. Structurelle, car les deux approches s'efforcent de combiner la liberté, l'égalité et la fraternité, et de repenser les conditions contemporaines de la mise en place et de la pérennité de la « communauté des citoyens ». La tradition républicaine française pourrait donc s'enrichir du travail de Pettit, et ceci de deux façons principales. D'une part, elle trouverait dans la tradition analytique dans laquelle Pettit se situe fermement, des techniques d'argumentation et des outils conceptuels précieux, qui parfois font défaut au républicanisme français, dont la force de persuasion repose plus sur un *topos* rhétorique et évocateur que sur une argumentation logique et rationnelle. Efficace sur le plan politique français, le discours républicain montre ses limites quand il est confronté à des philosophies politiques plus rigoureuses et de portée plus spontanément universelle. Il est donc important de pouvoir

formuler les apports philosophiques du républicanisme français en des termes à même de convaincre un plus large public.

D'autre part, le républicanisme français s'enrichirait par l'apport de la philosophie de la *citoyenneté comme non-domination*. L'idéal de non-domination permet de conceptualiser nombre d'engagements spécifiquement républicains : la citoyenneté commune et le refus des différences sources d'inégalités destructrices du lien social ; la préservation des minimas sociaux et de services publics intégrateurs ; le rejet de la domination de pouvoirs arbitraires – internationaux, supranationaux, ou sub-nationaux ; l'engagement en faveur de la démocratie, etc. Dans mon ouvrage, je m'efforce de relire le républicanisme français à la lumière de la philosophie de la non-domination, en montrant notamment comment l'idéal républicain de non-domination permet de repenser à nouveaux frais l'intégration des immigrés, l'émancipation féminine, et la laïcité. Ainsi, alors que le républicanisme de Pettit offre un utile correctif « social-démocratique » à un certain libéralisme, il peut offrir un correctif « libéral » et « critique » non moins précieux à certaines tendances du républicanisme français. Il en est ainsi de l'idée que l'Etat républicain est aveugle aux différences culturelles et ethniques. Selon le républicanisme critique que je défends, il ne l'est pas et ne peut l'être : l'Etat républicain est inévitablement inscrit dans une histoire spécifique, et est l'héritier d'une certaine culture (que celle-ci soit qualifiée de chrétienne, catho-laïque, rationaliste, jacobine, parisienne, sexiste, ou coloniale). Mais entre l'illusion de la neutralité abstraite et le renoncement à toute forme d'universalisme, une voie étroite reste à explorer : celle qui consiste à mitiger, autant que possible, les effets de *domination* engendrés par cet état de fait.

Cette mise en relation de la tradition républicaine française et de la philosophie de Pettit met aussi en exergue les lacunes et difficultés que cette dernière peut rencontrer. Pour le dire vite, c'est une philosophie de la domination qui fait l'économie d'une sociologie de la domination. C'est une philosophie très abstraite, très analytique qui, en conséquence, a peu de prise sur les problèmes politiques contemporains. De manière très significative, le paradigme de la domination, auquel Pettit et d'autres philosophes républicains font très fréquemment référence, est celui de *l'esclavage*. Mais ils s'intéressent peu à la question des formes contemporaines de la domination. Malgré quelques références timides aux « nouveaux groupes sociaux » tels les femmes, les minorités culturelles et les homosexuels, les philosophes

républicains ont hésité à appliquer le paradigme de la domination à la compréhension des enjeux sociaux actuels. C'est ce que je m'attache à faire dans mon ouvrage. Renouant avec la tradition «continentale» de la sociologie critique, je m'intéresse en particulier aux formes de domination dont les victimes ne sont pas conscientes, parce qu'elles en ont intériorisé les normes. C'est contre ces formes de domination que l'éducation à l'autonomie chère à la tradition républicaine française prend toute sa force: elle n'est pas directement coercitive (du moins si elle ne force pas les individus à être autonomes, comme le veut une certaine interprétation de la loi de 2004 interdisant le port du *hijab* à l'école) mais elle donne aux individus les moyens de résister aux entreprises de domination les plus sournoises.

Vous insistez à plusieurs reprises sur le fait que Pettit ne prend pas suffisamment en compte le fait que certaines formes de domination peuvent affecter les intérêts d'une personne sans que cette dernière en ait conscience. En ce sens, Pettit n'intègre pas suffisamment, à vos yeux, la notion plus spécifique d'une domination consentie ou de formes de «servitude volontaire». Par ailleurs vous mentionnez à plusieurs reprises votre souci d'articuler la théorie de la non-domination à l'apport de la théorie critique, au sein de laquelle la réflexion sur la notion d'aliénation tient une place centrale. On pourrait donc être tenté de comprendre votre approche du concept de non-domination comme étant guidée par la volonté d'intégrer la prise en compte de phénomènes relevant de l'aliénation. De ce point de vue, votre réflexion sur la non-domination pourrait entrer en dialogue avec un courant actuel de la philosophie sociale française qui aborde à nouveaux frais l'idée d'aliénation, dans la lignée du renouveau de la théorie critique initié par A. Honneth²¹ et E. Renault. Elle pourrait également entrer en dialogue, dans le domaine anglo-saxon, avec les théories de la liberté-capabilité, et notamment avec celle de M. Nussbaum²², qui revendique explicitement l'héritage de la thématique marxiste de l'aliénation. Dans le même temps, le fait que vous n'utilisiez pas le terme même d'aliénation - même lorsque vous évoquez des phénomènes qui pourraient lui être associés - semble traduire une méfiance par rapport à cette idée. Cette absence de mention du terme est-elle liée à un rejet délibéré de la catégorie d'aliénation ? Dans quel sens et dans quelle mesure cette catégorie est-elle ou pas dépourvue de validité opératoire, pour vous, dans votre réflexion sur la domination ?

Les problématiques se recoupent dans une certaine mesure, mais je crois aussi qu'il est important de les distinguer. A mon sens, l'aliénation est une catégorie plus générale de pathologie sociale que la domination. Nous sommes aliénés quand nous sommes «étrangers à nous-mêmes», ou étrangers à ce qui devrait nous appartenir en propre: nous sommes séparés des biens, ressources, valeurs qui nous permettent d'être nous-mêmes, de réaliser nos plans de vie, de mener une vie bonne, etc. Ainsi les marxistes parlent-ils d'aliénation capitaliste, les critiques de la religion d'aliénation religieuse, les philosophes de l'école de Francfort d'aliénation consumériste, les psychanalystes d'aliénation à soi-même, etc. La théorie de la domination, telle que je l'entends, est plus étroite. C'est une théorie d'un certain type de *pouvoir exercé par autrui*. On ne peut être dominés que par des *agents*, et non par des entités abstraites telle que le capitalisme ou la religion.

Cela dit, les catégories néo-marxistes, notamment celles de l'aliénation, de l'idéologie et de l'hégémonie sont très utiles pour comprendre les mécanismes de fonctionnement de la domination – les ressources que les agents dominateurs ont à leur disposition pour dominer d'autres agents. Quand on dit que certaines victimes consentent à leur domination et sont «aliénées», c'est en fait à la dimension idéologique et hégémonique du fonctionnement de la domination que l'on fait référence. J'utilise la notion d'aliénation dans un article récent pour comprendre une des dimensions de la domination des minorités religieuses par l'Etat. Si, par exemple, l'Etat reconnaît la religion dominante, de manière symbolique, dans ses institutions (sous la forme de l'*establishment* de l'Eglise dominante ou de la reconnaissance quasi-exclusive de l'éducation chrétienne dans les écoles), on peut dire qu'il y a un risque que les membres de religions minoritaires soient (subjectivement) aliénés par cet Etat – ils ne s'en sentent pas membres. Dès lors, ils sont vulnérables à la domination des majoritaires. Je montre que le fait de n'être pas exclu, même symboliquement, de la communauté politique – ce que j'appelle le statut de non-aliénation – est une notion centrale dans la pensée républicaine, alors qu'elle est plus négligée dans la pensée libérale, qui s'intéresse plus aux institutions de la justice qu'à la dimension symbolique de la citoyenneté.

Vous évoquez à plusieurs reprises, dans la deuxième partie de votre livre, la réflexion développée par des théoriciennes féministes sur l'idée

d'une autonomie relationnelle. Une auteure comme I. Honohan²³ a souligné la convergence entre cette réflexion et la théorie de la liberté comme non-domination. En quel sens et dans quelle mesure seriez-vous d'accord pour caractériser l'élaboration du volet du républicanisme critique, qui porte sur l'autonomie républicaine, comme pouvant contribuer à mettre à l'épreuve une telle intuition ?

Ma réinterprétation de la notion de l'autonomie, chère au républicanisme français, se situe en effet dans la lignée d'auteurs féministes tels que Marilyn Friedman et Monique Deveaux, ainsi que Iseult Honohan,

L'autonomie rationnelle a été couramment invoquée dans le débat français sur les buts de l'éducation républicaine, notamment pour justifier l'interdiction du foulard musulman, perçu comme le symbole de la domination masculine et religieuse et de l'hétéronomie des femmes. Cette notion peut être critiquée comme offrant une conception quasi-prométhéenne de l'autonomie, qui consiste à s'arracher par le pur exercice de la raison aux attachements de la culture, tradition et religion. Elle s'interroge peu sur ses propres présupposés pédagogiques et culturels, et postule un idéal de la vie bonne – la remise en cause permanente de ses buts et conceptions du bien – qui est contestable et problématique, notamment dans les sociétés pluralistes où le mode de vie cher à l'individu sécularisé, autonome, détaché de toute obligation (familiale, communautaire, religieuse) ne peut raisonnablement être imposé à tous.

La critique féministe de l'autonomie rationnelle est encore plus précise. Elle montre que l'autonomie ne s'exerce que dans un contexte sociale donné, et jamais de la manière prométhéenne posée par les adeptes de l'autonomie rationnelle comme idéal de la vie bonne. La liberté des femmes, en particulier, est beaucoup plus située, inscrite dans des réseaux d'appartenance, d'obligations et de *care* ; elle est d'emblée relationnelle et toujours « interstitielle », au sens où elle s'exerce dans les interstices et à la marge des relations de pouvoirs qu'elle s'efforce de manipuler et de subvertir. C'est à travers cette grille – d'inspiration foucauldienne – de compréhension de la liberté que les féministes ont interprété le sens du port du foulard dans les sociétés contemporaines – sens jamais univoque, toujours complexe et (c'est là le plus important) réinvesti par les jeunes filles elles-mêmes. Les femmes musulmanes ne sont ainsi plus vues comme des victimes passives mais comme des agents capables de donner du sens à leurs propres actions. On peut ainsi opposer à la théorie de l'autonomie

rationnelle des féministes républicains une théorie de l'*agentivité* post-moderne des féministes radicaux.

Le républicanisme critique que je défends se situe à mi-chemin entre ces deux approches. Il reprend la critique de l'autonomie rationnelle comme modèle de la vie bonne, qu'il conviendrait d'inculquer – si besoin de force – aux jeunes filles considérées comme opprimées et dominées. A mon sens, une vie de piété, de dévouement aux autres, de respect des traditions n'en est pas moins respectable, si elle est librement choisie, qu'une vie de désengagement existentiel. L'important, pour le républicanisme critique, n'est pas que les individus soient autonomes : l'important est qu'ils ne soient pas dominés. Et c'est de ce point de vue que je m'inscrits en faux contre le sociologisme anti-paternaliste des féministes foucaaldiens, en ce qu'il risque de mener à la tolérance de situations de domination, ou l'*agentivité* féminine est par trop limitée. Un des prophylactiques à la domination – selon la pensée républicaine française – est l'éducation à l'autonomie. Il faut que le citoyen de la république soit capable d'autonomie – afin de résister aux entreprises de domination qui s'exercent sur lui – mais il n'est pas nécessaire qu'il exerce son autonomie dans sa vie privée. L'individu peut choisir, de manière autonome, de négliger son autonomie au nom de valeurs qu'il considère plus importantes pour lui – son dévouement à sa famille, son engagement politique, la pratique de sa foi. Si l'on veut bien concevoir l'autonomie de l'individu comme un outil et non comme un fin en soi, et si l'on veut bien considérer l'autonomie comme une des ressources essentielles à la non-domination, on doit conclure que les républicains français ont raison d'insister sur le fait que tous les élèves doivent recevoir une éducation à l'autonomie, mais qu'ils ont tort de postuler *a priori* que le port d'un signe particulier est en tant que tel le signifiant d'un statut d'hétéronomie et de domination.

Vous abordez à plusieurs reprises le rapport entre républicanisme critique et politiques de la reconnaissance. Ce rapport est complexe à cerner et appelle plusieurs questions. Le républicanisme que vous défendez est notamment critique à l'encontre de la notion de reconnaissance. L'un de vos buts est notamment de démarquer votre approche de la rhétorique de la reconnaissance et de la différence développée par le multiculturalisme. Vous indiquez que le républicanisme critique partage, avec les théories de la reconnaissance, l'accent mis sur le fait que les identités se construisent sur la base d'échanges inter-

subjectifs et conflictuels, et il s'en écarte en ce qu'il recouvre une conception de la politique comme manière de résistance (et non de validation) face aux formes particularistes d'assignations identitaires. De ce point de vue, le républicanisme critique met davantage l'accent sur la lutte contre la domination et l'inclusion plus que sur les luttes pour la reconnaissance. Vous soulignez les convergences entre votre réflexion sur ce point et les critiques adressées par N. Fraser aux théories de la reconnaissance (pp. 248-249). Vous soulignez aussi à juste titre l'intérêt de la norme de « parité de participation » qui est au cœur de la théorie de Fraser, et que la promotion de cette parité est au cœur du projet du républicanisme critique. Certaines des critiques que Fraser adresse aux théories de la reconnaissance, et notamment à celle de A. Honneth, peuvent cependant être contestées (en ce que notamment Honneth n'a jamais soutenu ce que Fraser restitue comme l'idée selon laquelle chacun aurait un droit égal d'être estimé et honoré)²⁴. Dans quelle mesure et jusqu'à quel point rejoignez-vous Fraser dans les critiques qu'elle adresse à la théorie de la reconnaissance ?

Il est sûrement exact de dire que les critiques portées par Fraser à Honneth ne sont pas tout à fait justes. Mais plutôt que de me lancer dans une exégèse de la pensée de ces auteurs, je préfère tenter de cerner au plus près en quoi la théorie républicaine a besoin (ou non) d'une théorie de la reconnaissance. Le problème est le suivant. Le républicanisme, traditionnellement, se veut aveugle aux différences et indifférent aux identités – à une exception près, l'identité nationale ou civique, qui transcende les identités particulières. Le problème, bien perçu par les critiques de cette tradition, est que l'identité nationale est historiquement très proche de l'identité « majoritaire » – par exemple, la laïcité, que beaucoup présentent comme la forme nationale du lien social, accessible à tous, s'est en fait historiquement construite comme une « catho-laïcité » : elle s'est moulée sur les structures sociales, culturelles et politiques léguées par le passé catholique de la France. On peut ainsi dire que la république « réelle » (par contraste avec la république idéale) reconnaît publiquement une identité particulière. C'est d'ailleurs le point de départ des critiques anglophones du modèle républicain – penseurs multiculturalistes et adeptes de la reconnaissance des identités particulières. Ils en concluent que seule une république qui reconnaît de manière égale toutes les identités est à même d'inclure tous ses citoyens.

Le républicanisme critique que j'appelle de mes vœux se distingue d'un tel multiculturalisme de trois façons. Tout d'abord, il ne

réduit pas les luttes pour la reconnaissance à des luttes pour la reconnaissance *de l'identité*. Comme les émeutes de novembre 2005 l'ont bien montré, les mouvements revendicatifs de la part des minorités et des exclus sont souvent d'abord demandeurs du statut de la citoyenneté – dans ses dimensions économiques, sociales. Ensuite, c'est moins la reconnaissance identitaire que la résistance à l'assignation identitaire qui est souvent en jeu. Je présente ainsi ces luttes comme des luttes contre la domination et l'assignation identitaire, plutôt que comme des luttes pour la reconnaissance de l'identité.

Enfin, la dimension proprement identitaire doit aussi être prise en compte, et ceci de deux manières. Tout d'abord, la république doit, autant que faire se peut, être des-ethnalisée – détachée de son imbrication avec la culture majoritaire. D'autre part, il ne faut pas nier que cette dés-ethnisation n'est ni toujours possible ni toujours souhaitable : la citoyenneté s'inscrit inévitablement dans une culture et une histoire.

Si vous avez à cœur de bien démarquer les politiques de la non-domination des politiques de la reconnaissance, vous indiquez également que, dans le cadre de la théorie républicaine, les individus n'accèdent à la non-domination qu'à condition de bénéficier d'un statut leur permettant de participer à des relations de reconnaissance mutuelle en tant que citoyens égaux. Vous mentionnez également le fait que certains théoriciens critiques français, comme J. Rancière, interprètent les luttes pour la reconnaissance comme des luttes pour l'accès à la parole politique, dans une optique dont vous signalez la convergence avec le républicanisme critique. De ce point de vue, on pourrait soutenir que la théorie de la non-domination est susceptible de déboucher sur une conception bien spécifique (d'ordre politique et institutionnelle) de la reconnaissance. Et on pourrait aussi soutenir que le républicanisme critique se démarque surtout des versions multiculturalistes des théories de la reconnaissance mais que, sur le fond, il est compatible avec l'optique d'un auteur comme A. Honneth, perspective qu'E. Renault a tenté de prolonger en visant une politisation de l'éthique de la reconnaissance²⁵ : on pourrait ainsi soutenir que politiques de la reconnaissance et politiques de la non-domination sont complémentaires. Cette complémentarité peut être d'autant mieux défendue que l'articulation de la perspective du républicanisme critique à celle d'A. Honneth permettrait de corriger l'une des failles de cette dernière, faille que l'on n'a pas manqué de mettre en relief, à savoir :

son absence d'un volet spécifiquement institutionnel et politique. Le républicanisme politique pourrait ainsi compléter et renforcer les théories néo-hégéliennes de la reconnaissance sous un angle institutionnel et politique. En retour, une mise en dialogue de la perspective républicaine avec celles d'A. Honneth et E. Renault serait susceptible de nourrir le tournant critique de la théorie républicaine normative. Seriez-vous d'accord pour admettre une telle complémentarité (même si certaines formules du dernier chapitre du livre situe plutôt le républicanisme critique dans un rapport polémique avec l'optique des théories de la reconnaissance) et, si oui, jusqu'à quel point ?

Pour saisir l'enjeu de ces controverses, prenons un exemple précis. Robert Castel, dans une analyse éclairante, a mis en exergue la dimension structurelle et inextricable de ce qu'il appelle (à tort, je crois) la « discrimination négative » dont sont victimes les jeunes des banlieues. Il montre comment ils sont discriminés sur le marché du travail et du logement, désignés par la puissance publique comme sources de violence et d'insécurité, relégués à un statut d'extériorité géographique, religieuse et culturelle (comme porteurs d'une culture « arabo-musulmane »), et comment leur parole est inaudible ou invalidée dans la sphère publique. Cet ensemble de phénomènes, à mon sens, dépasse largement la discrimination négative, car il combine le déni de parole, l'exclusion sociale et l'assignation identitaire avec la « simple » discrimination. Il faudrait mieux, à mon sens, parler de situation de *domination*. C'est contre ces formes structurelles et interdépendantes de « mépris social », pour reprendre la forte expression d'Emmanuel Renault, que les luttes dites « pour la reconnaissance » doivent être comprises. Ce sont, en effet, des luttes pour la reconnaissance d'un plein statut civique (social, politique et économique) ; ce sont aussi des luttes politiques au sens premier du terme.

Je préfère quant à moi employer le terme de lutte « contre la domination » (plutôt que « pour la reconnaissance ») pour souligner que ces luttes, même si elles ont une dimension identitaire, n'ont pas vraiment pour enjeu principal la validation positive par l'Etat de formes de vie, cultures, religions, etc., particulières. Ainsi, comme l'a montré la crise des banlieues de l'automne 2005, ce dont souffrent les « jeunes des quartiers » n'est pas le manque de reconnaissance de leur identité (nord-africaine ou musulmane), mais d'abord l'exclusion socio-économique, l'assignation identitaire, et la relégation territoriale et politique. Souvent, c'est moins la reconnaissance identitaire que la résistance à l'assignation identitaire qui est en jeu. Par exemple, ce dont ces gens souffrent

n'est pas tant d'un manque de reconnaissance (de leur identité présumée) que d'un trop plein de reconnaissance (négative).

Bien sur, je montre aussi que la république doit réduire les effets de domination produits par sa promotion d'une culture historiquement « catho-laïque », et qui a récemment construit l'Islam comme sa frontière intérieure. Mais dans la perspective d'une laïcité critique, l'important est que les musulmans soient reconnus comme citoyens égaux (que les individus qui professent cette religion aient les mêmes opportunités que les autres). Certes, dans certains cas, la promotion concrète de ces valeurs rendra nécessaire une validation positive – une « reconnaissance » – de formes de vie particulières (l'Etat doit par exemple « reconnaître » les instances représentatives de l'Islam pour assurer et encadrer l'exercice de la liberté de culte). Mais ma théorie reste ancrée dans l'universalisme du libéralisme et du républicanisme égalitaire, qui postule que l'Etat doit – autant que faire se peut – s'abstenir de promouvoir ou reconnaître des conceptions du bien particulières, et qu'il doit garantir la liberté et l'égalité de tous les citoyens. Dans la mesure (et simplement *dans la mesure où*) où les théories de la reconnaissance se situent dans une perspective plus hégélienne, plus communautarienne, et plus axée sur la reconnaissance de la « différence » en tant que telle, je préfère m'en démarquer. Il est à mon sens plus clair de dire que, selon la théorie républicaine critique de la citoyenneté comme non-domination, (1) c'est non l'identité particulière mais le statut civique égal que l'Etat se doit de respecter en chaque citoyen, (2) ce statut civique peut être miné par des processus de domination sociale, culturelle et politique et (3) les politiques de non-domination recommandent des stratégies de prise en compte (de reconnaissance) des différences quand celles-ci produisent des effets de domination.

Dans un livre important, paru récemment en France, intitulé *La condition noire*²⁶, l'historien Pap Ndiaye pose les bases d'une histoire des populations noires en France, dont il souhaite le développement. Pour ce faire, il tente de cerner ce que recouvre la « condition noire » en soulignant qu'elle ne renvoie ni à celle d'une classe, ni à celle d'une caste ou d'une communauté, mais bien à celle d'une minorité, autrement dit d'un groupe d'individus partageant l'expérience sociale du fait d'être considérées comme noires et discriminées en tant que telles. Pap Ndiaye distingue ainsi deux types d'approches possibles de la condition noire, un type d'approches relevant des Cultural Studies, formulées en termes identitaires, et un autre type d'approches concentrées,

elles, sur les phénomènes par lesquels certains groupes spécifiques ou minorités sont discriminés, autrement dit l'objet d'un traitement différencié illégitime. S'il admet que la perspective identitaire permet de proposer des éclairages précieux dans le domaine anthropologique et dans le domaine de l'analyse des représentations discursives, P. Ndiaye privilégie une perspective minoritaire et plaide en faveur d'un déplacement des politiques identitaires aux politiques minoritaires. Votre propre perspective semble rencontrer la démarche proposée par P. Ndiaye dont il reconnaît la proximité avec l'optique défendue par le CRAN (Conseil représentatif des associations noires): P. Ndiaye indique ainsi que la création du CRAN s'est appuyée «sur une identité fine, définie par une expérience sociale plus qu'une culture»²⁷. Dans quelle mesure – et jusqu'à quel point – le républicanisme critique converge-t-il, selon vous, avec la défense de l'optique minoritaire telle qu'elle est défendue par un auteur comme P. Ndiaye ou par une instance comme le CRAN ?

La convergence est indéniable. La distinction entre perspectives minoritaire et identitaire recoupe largement la distinction que j'opère entre politique de la non-domination et politiques de la reconnaissance. La contribution d'un auteur comme Pap Ndiaye est importante dans le contexte français, car elle place au centre des débats politiques des idées qui sont monnaie courante ailleurs (dans d'autres pays mais aussi dans des disciplines académiques telles la sociologie, l'anthropologie), notamment l'idée que l'identité n'est pas une *essence* mais une *relation*. Plus précisément, l'appartenance à une minorité n'est ni une condition « objective » ni une condition strictement « subjective »: elle est proprement « intersubjective ». On est noir, ou arabe, dans le regard de l'autre: c'est le processus d'altérisation qui crée la minorité. Dans certaines conditions que j'essaie de décrire, ce processus peut aussi s'inscrire dans un processus de domination.

Ces approches sont importantes dans le débat français parce qu'elles remettent en cause la conception de l'identité qui sous-tend une bonne part du républicanisme « officiel » ou « classique ». Cette conception suppose que l'identité est inhérente à l'individu et au groupe, et préexiste au rapport social – en témoigne l'usage fait de la notion de « culture d'origine » des immigrés, culture qui serait progressivement reléguée à l'espace privé résiduel quand les individus s'intègrent à la société française. Ces approches traditionnelles sont incapables de rendre compte de la persistance, et même la résurgence, des « revendications ethniques » dans la sphère publique. C'est que

la production d'ethnicité est inhérente au rapport social – c'est précisément parce que l'intégration égalitaire n'a pas lieu sur des bases satisfaisantes, c'est parce que les individus, bien qu'intégrés sur le plan social, éducatif, et culturel, sont toujours perçus comme des « étrangers », comme des « immigrés », des noirs ou des musulmans, qu'ils ont tendance à « retourner le stigmat » et revendiquer la condition à laquelle ils sont relégués.

Le CRAN est notamment intervenu dans l'espace public pour défendre, contre le républicanisme officiel qui la rejette, la mise en place de statistiques de la diversité. D'importants débats ont eu lieu, en France, sur le principe même de telles statistiques, d'abord, puis sur ses modalités²⁸. Le républicanisme critique débouche-t-il, selon vous, sur une perspective spécifique sur le sujet et si oui, laquelle ?

Il me semble que l'introduction de mesures statistiques de la discrimination n'est pas nécessairement le cheval de Troie des « politiques de l'identité » décriées à juste titre par les républicains officiels. Il est clair que si la discrimination est un fléau, il faut pouvoir en mesurer la nature et l'étendue. Trop souvent dans le discours républicain français, le refus de reconnaître la « race » débouche sur le refus de reconnaître le racisme. Or la race existe, non objectivement, mais parce qu'elle est créée par les racistes – tout comme la « nation » et autres identités collectives, c'est une entité imaginaire, mais qui a des effets bien réels sur la pratique sociale. Mais si la race (ou l'origine ethnique) est bien une entité construite et non objective, on ne peut évidemment « classer » les individus en fonction de leur race et proposer cette catégorisation comme une catégorisation sociale « objective », comme le serait le sexe biologique ou la profession. Ainsi il est clair que toute mesure des discriminations doit s'appuyer sur l'auto-déclaration, et rester anonyme.

La vigueur des controverses sur ce sujet en France s'explique largement par la confusion permanente entre luttes contre les discriminations d'une part, et *discrimination positive* de l'autre. La seconde demande en effet que l'on considère l'appartenance à une minorité raciale ou ethnique comme un des critères pertinents dans l'allocation de certains postes, dans une perspective de rétablissement de l'égalité. Ces pratiques, outre qu'elles s'articulent difficilement avec les idéaux méritocratiques, peuvent avoir des effets pervers, en ce qu'elles risquent de renforcer et de figer les catégories raciales et ethniques qu'elles prétendent dissoudre.

Le républicanisme critique que je défends adopte une position pragmatique sur ce sujet, position qui est toutefois guidée par l'idéal de non-domination, qui demande la dés-ethnisation des institutions et pratiques sociales. Ainsi, un des critères de légitimité des politiques de prise en compte des différences est leur impact, à moyen terme, sur l'ethnisation des rapports sociaux. Ainsi, déplaçant quelque peu les termes de la récente polémique sur la légitimité de l'introduction de « statistiques ethniques », on peut faire valoir qu'une politique agressive de lutte contre les discriminations (armée des outils du *testing*, *curriculum vitae* anonyme, et de recensements statistiques purement volontaires, déclaratifs et anonymes) ne légitime pas en tant que telle une politique de traitement préférentiel ou de « prime à l'origine » dans l'attribution des postes ou des bénéfices. La simple répression des actes discriminatoires (illégaux) serait déjà un énorme progrès dans le contexte français. Et quand bien même une action plus « positive » (*affirmative action*) serait nécessaire, elle ne requiert nullement une « prime à l'origine » (*positive discrimination*), mais peut prendre des formes qui ne remettent en cause ni l'universalisme aveugle aux différences, ni les principes d'égalité des chances (comme par exemple les politiques d'*out reaching*).

Ainsi, contre le refus pur et simple des catégories raciales, et contre la reconnaissance tous azimuts des différences ethniques et culturelles, le républicanisme critique défend, dans une optique conséquentialiste, des mesures politiques et sociales de promotion de la citoyenneté qui n'aggravent pas, à moyen terme, l'ethnisation des relations sociales. Ces politiques visent à une réforme structurelle des institutions d'intégration, qui en préservent les finalités mais en adaptent les modalités. La « représentation de la diversité » devrait alors être la conséquence naturelle d'une mise en œuvre de politiques qui s'attaqueraient aux racines sociales, politiques et culturelles de la domination des « jeunes des banlieues » notamment.

Ainsi les différences peuvent être « reconnues » si c'est là le moyen le plus efficace de mitiger les effets de domination qui leur sont attachées. Mais la reconnaissance de la diversité n'est pas le bien ultime poursuivie par la communauté politique. L'idéal – républicain – est celui de la communauté des citoyens, où ces derniers se reconnaissent mutuellement *en tant que citoyens*, et s'accordent les ressources (sociales, économiques, culturelles) qui garantissent leur statut civique

Vous abordez la question des discriminations mais sans mettre l'accent sur une notion que Pettit a articulée à celle de non-domination, à savoir la notion de « classe de vulnérabilité »²⁹, à l'aide de laquelle il tente notamment de cerner les modes de mise en œuvre de politiques de la non-domination. C'est notamment par la notion de classe de vulnérabilité que l'on peut saisir en quoi les politiques de maximisation de la non-domination peuvent recouvrir des politiques de luttres contre les discriminations bien démarquées de politiques identitaires. Vous n'abordez pas véritablement, jusqu'ici, la question des usages possibles de cette catégorie de classe de vulnérabilité. Ce qui peut surprendre dans la mesure où elle semble constituer l'un des principaux apports de la théorie de la non-domination à la théorie critique. Cette notion de classe de vulnérabilité ne vous semble-t-elle pas constituer une catégorie à la fois opératoire et féconde, susceptible de se voir reconnu un rôle central dans le cadre d'une articulation entre républicanisme et théorie critique et si oui, en quel sens ?

Vous avez raison de mettre en exergue cette notion très fructueuse, dont je n'ai effectivement pas fait suffisamment usage jusqu'à présent. Pettit l'introduit dans le contexte de sa critique de la notion de liberté comme non-interférence. Selon cette dernière conception, les individus sont libres à la mesure du degré où il n'est pas fait obstacle à leur *action individuelle*. Par exemple, une femme vivant dans une société patriarcale et oppressive peut être considérée comme libre si, en vertu des ressources individuelles qu'elle possède (indépendance financière, carrière personnelle, position sociale élevée, mari féministe), elle subit en pratique peu d'obstacles à son action. Mais, dit Pettit, elle n'est pas (ou moins) libre au sens de la liberté comme non-domination, en ce qu'elle appartient à une « classe de vulnérabilité » – la condition féminine –, et donc son statut social est dépendant de sa possession (contingente) de ressources personnelles. Mais elle n'a pas les ressources collectives que garantit le statut de non-domination. La notion de classe de vulnérabilité permet ainsi à Pettit de souligner la dimension *collective* de la non-domination par rapport à la non-interférence.

Elle est peut-être moins utile dans la perspective qui m'intéresse, qui est de mettre en perspective la non-domination d'une part, et d'autres phénomènes connexes tels que la discrimination, la stigmatisation, l'aliénation, la non-reconnaissance, etc. Ces phénomènes ont d'emblée une dimension collective. C'est en tant qu'immigré, en tant que femme, en tant que juif, en tant qu'homosexuel que je suis (susceptible d'être)

discriminé, dominé, etc. – même si, individuellement, je peux ne souffrir en pratique d’aucun des effets négatifs de cette condition.

Récemment, la société québécoise a vécu un épisode turbulent qui se rapproche, à plusieurs égards, de ce qu’a connu la France avec l’histoire du foulard musulman. L’affaire des «accommodements raisonnables» fut le lot d’une médiatisation sans précédents de divers cas où des minorités religieuses ont réclamé diverses formes de traitements spéciaux. Ces demandes ont été formulées sur la base de la Charte des droits et libertés et elles ont majoritairement eu gain de cause auprès des autorités locales et des tribunaux québécois et canadiens. Dans le cadre juridique québécois et canadien, l’accommodement raisonnable donne en effet le pouvoir et l’obligation aux autorités civiles locales d’atténuer les effets discriminatoires d’un règlement ou d’une loi sur les minorités ethno-religieuses. Cependant, des cas comme celui du port du kirpan (poignard sikh) à l’école ont eu pour effet de mobiliser une bonne partie de la société québécoise contre les dérives ethnocistes du multiculturalisme. Une Commission de consultation sur les pratiques d’accommodements reliées aux différences culturelles fut alors créée par le gouvernement du Québec, en 2007, afin de consulter les spécialistes et la société civile sur la nature et l’étendue du phénomène. Les commissaires mandatés, le sociologue Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor, sont parvenus à des conclusions explicitement opposées à celles de la Commission Stasi en France. Par exemple, les commissaires concluent dans leur rapport que des traitements différentiels ne sont pas préférentiels, et que la démarche de l’accommodement s’harmonise à un idéal d’intégration sans assimilation. Bouchard et Taylor soutiennent que le modèle de l’intégration québécoise s’oppose explicitement au modèle émancipatoire et républicain qui prévaut en France. Pour définir l’idéal de citoyenneté, les commissaires en appellent ainsi au dialogue et à l’intercompréhension plutôt qu’à l’émancipation et à l’autonomie des individus. Ce qui nous amène à vous demander : dans la perspective du républicanisme critique qui est la vôtre, cette pratique de l’accommodement raisonnable pourrait-elle servir de modèle pour repenser le traitement différencié attendu par les minorités religieuses vis-à-vis des majorités et des institutions publiques ?

Lisant le rapport Bouchard-Taylor après avoir fini mon livre *Critical Republicanism*, j’ai en effet été frappée par la concordance

et la similarité des deux approches. Quatre apports essentiels du rapport québécois me paraissent intéressants. Tout d’abord, il montre très bien comment la réflexion sur les droits des minorités est polluée et contaminée par des logiques politiques d’instrumentalisation de « faits divers » ou « affaires » très peu représentatives, mais montées en épingle par les médias et une partie de la classe politique. Il y a ainsi des similarités entre « l’affaire du foulard » en France et « l’affaire du kirpan » (ou de la « cabane à sucre »), en ce qu’elles témoignent autant (sinon plus) du sentiment d’érosion de l’identité nationale et des repères traditionnels au sein de la population « majoritaire » que de la poussée incontrôlée de demandes « minoritaires » d’exceptions à la loi commune.

En second lieu, le rapport Bouchard-Taylor distingue nettement l’approche québécoise de l’« interculturelisme » de l’approche canadienne du « multiculturalisme », offrant aussi des pistes de réflexion pour une inflexion « interculturelisme » du républicanisme français. La société québécoise, comme la société française, est attachée à la promotion d’une culture publique, axée sur une langue commune et des institutions publiques communes. Les revendications identitaires, dès lors, doivent être évaluées à l’aune de leur compatibilité avec la préservation de cette culture publique commune. Ce pluralisme ne devrait pas conduire, dans le contexte québécois, à l’acceptation du « multiculturalisme canadien » (assimilé au respect et à la promotion de la diversité ethnique et religieuse dans la sphère publique, au détriment de l’identité commune). Il en est un peu différemment au Québec, suggèrent Bouchard et Taylor : là, le respect de la diversité doit être subordonné à la promotion d’une culture publique francophone et d’institutions communes comme lieux de participation.

En troisième lieu, le rapport Bouchard-Taylor propose une redéfinition de la laïcité très proche des propositions que je défends dans le chapitre 4 de *Critical Republicanism*. Celle-ci rapproche la laïcité de l’idéal de neutralité religieuse de l’Etat, et suggère que c’est à l’Etat, et non aux citoyens ordinaires, qu’incombe le devoir de réserve religieuse. L’Etat doit être laïque pour être l’Etat de tous, pour reconnaître pleinement le droit de chacun de pratiquer sa religion (ou de n’en pratiquer aucune). Mais ni les citoyens ordinaires, ni les usagers des services publics, ni les élèves des écoles publiques ne sont soumis à un tel devoir de réserve. De ce point de vue, le rapport

Bouchard-Taylor a raison de montrer que la laïcité (la neutralité religieuse des *institutions*) n'implique nullement le rejet du port de signes religieux par les *élèves*. Plus difficile, dans cette perspective, est la question de la nature du devoir de réserve religieuse des agents publics.

Enfin, le rapport Bouchard-Taylor insiste sur le fait que les accommodements raisonnables (des pratiques minoritaires) sont légitimes quand ils peuvent être justifiés au nom du rétablissement de l'égalité. On parle d'accommodements quand la neutralité culturelle est impossible, et que des ajustements mutuels sont nécessaires pour la rectification des injustices les plus flagrantes. Par exemple, le calendrier des jours chômés et fériés, bien qu'officiellement laïque, facilite la pratique de la religion chrétienne. Dans ce contexte, l'autorisation accordée aux croyants de religions minoritaires de prendre des congés pour motif religieux ne relève pas d'un privilège exorbitant ou d'une « dérive ethniciste », mais bien d'un rétablissement de l'égalité. Les accommodements sont nécessaires parce que toutes les lois et normes en vigueur dans la société québécoise ne relèvent pas de principes « neutres et universels » (comme l'est l'égalité hommes-femmes) mais au contraire « reproduisent les valeurs et normes implicites de la culture majoritaire ».

C'est précisément à ce travail de séparation entre normes universelles et culture dominante qu'invite aussi le républicanisme critique que je défends. Les normes universelles placent des limites à l'accommodement raisonnable. Il en est ainsi, notamment de l'égalité entre hommes et femmes et du droit de chaque enfant à une éducation à l'autonomie.

NOTES

- 1 Les débats sur le port du foulard islamique à l'école ont commencé en 1989 à la suite de l'émoi suscité par deux jeunes filles qui avaient voulu aller en classe voilées (dans une école de Creil). Plusieurs affaires similaires se sont produites entre 1989 et 2003, ce qui a amené le président de l'époque, J. Chirac, à confier à la commission Stasi une mission de réflexion. Le rapport de cette commission a inspiré la loi de 2004 proscrivant le port de tout signe religieux ostentatoire à l'école. La loi ne prohibe donc pas seulement le port du foulard mais aussi le port de tout signe religieux considéré comme « indiscret ».
- 2 Il s'agit en effet, souligne Laborde, d'intégrer à la théorie normative, une réflexion sur les rapports entre normes idéales et normes pratiques, normes légales et attitudes sociales ou encore normes culturelles et rapports de pouvoir (pp. 9-11).
- 3 La loi de 1905 abolit le Concordat qui avait consacré, en 1801, le rôle social prédominant de l'Eglise catholique en proclamant la séparation de l'Eglise et de l'Etat, impliquant que d'un côté l'Etat protège la liberté de conscience et la liberté religieuse et que, de l'autre, il ne reconnaît ni ne subventionne les religions.
- 4 Comme le souligne C. Laborde, l'Etat français a refusé, à de multiples reprises, de reconnaître le fait minoritaire en invoquant la logique d'égalité et de non-discrimination à laquelle doit obéir l'intégration.
- 5 Sur ce point, Laborde insiste sur les points de convergence entre la position du républicanisme officiel et le libéralisme égalitaire et anti-multiculturaliste de B. Barry (*Culture and Equality*, Cambridge, Polity, 2001).
- 6 Sur ce point, la perspective du républicanisme officiel va de pair avec quelques suspicions à l'encontre de la religion musulmane : celle-ci est en effet parfois soupçonnée d'être moins capable que les religions juives ou chrétiennes de procéder à une réforme de ses pratiques et croyances afin de les rendre compatibles avec les principes de la laïcité. On met ainsi l'accent sur l'absence de séparation du spirituel et du temporel, sur la confusion entre religion et système politique, sur la visée universelle de l'*Umma* (ou communauté des croyants) qui peut entraîner des conflits de loyauté, etc. Tout ceci explique, souligne Laborde, que l'on ait parfois (souvent) mis en doute la sincérité de l'adhésion des musulmans à la laïcité en l'interprétant comme étant motivée par des impératifs stratégiques ou prudentiels.
- 7 Laborde cite sur ce point la décision Marteaux (Mai 2000) par laquelle le Conseil d'Etat a affirmé la nécessité de telles limites et justifié l'interdiction faite à une inspectrice des impôts musulmane de porter le foulard dans l'exercice de ses fonctions.
- 8 Laborde rappelle ainsi l'importance de l'idée de l'école publique comme microcosme de la société républicaine, corrélée à la représentation des instituteurs comme « hussards noirs de la République », et souligne bien en quoi les lois de 1880 sur l'Education Nationale ont contribué à dessiner les contours de la doctrine de la laïcité avant même la séparation de l'Eglise et de l'Etat.
- 9 Laborde analyse ainsi le processus qui a conduit à la loi de 2004, en soulignant qu'il peut conduire à l'idée que l'interdiction du port de signes religieux ostentatoires à l'école n'a pas été une mesure dérivée des principes de la laïcité, mais une mesure discriminatoire *ad hoc* visant spécifiquement les musulmans. La notion d'« ostentation » peut ainsi être perçue comme ayant été élaborée, au cours des années 1990, pour atteindre la religion musulmane. La loi de 2004 peut en outre être considérée comme débouchant sur une forme indirecte de discrimination. Elle laisse à l'enseignant le soin de déterminer si le port d'un foulard est, ou non, guidé par des motifs religieux, ce qui ouvre la porte à l'arbitraire et à des formes de discrimination ethniques ou raciales.
- 10 On peut soutenir l'écart entre théorie et pratiques dans la mesure où l'Etat n'a jamais complètement refusé de soutenir financièrement des cultes religieux sous une forme ou une autre. On peut aussi invoquer sur ce point les subventions publiques versées aux écoles privées (subventions conditionnées par un contrat d'association avec l'Etat) ou le statut exceptionnel accordé à l'Alsace-Moselle, exemptées du régime de laïcité à l'époque de leur réintégration à l'Etat français en 1918 (ce qui implique un enseignement religieux dans les écoles, le fait que les ministres du culte soient payés par l'Etat, etc.). On peut en outre parler de manière plus générale d'une « hégémonie diffuse de la culture catholique », ayant un impact sur la vie publique (p. 69). Cf. notamment Baubérot J., *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004 et *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2007 (réédition), dont Laborde reprend et discute les analyses.
- 11 La défense du sécularisme implique plutôt de dénouer le lien organique entre l'Etat et certaines formes de religions majoritaires que de l'étendre à des religions minoritaires. De même, en ce qui concerne l'existence d'écoles musulmanes séparées, le républicanisme critique recouvre l'idée qu'au lieu d'étendre à la religion musulmane les privilèges accordés à d'autres religions, le rejet de la neutralité de *statu quo* amène plutôt à remettre en cause ces privilèges en eux-mêmes. En revanche, il paraît légitime du point de vue du républicanisme critique d'accorder des aides publiques à la construction de mosquées afin de permettre aux musulmans d'accéder à une certaine parité en matière d'exercice des libertés religieuses avec les religions chrétiennes. Enfin le républicanisme critique admet la mise en question de certaines règles coutumières (ou mœurs) quand elles ont un effet en termes de domination (pp. 89-98).
- 12 Le multiculturalisme est ainsi associé à une optique communautarienne impliquant que les individus se définissent avant tout par leur appartenance à un groupe. Laborde se réfère sur ce point à Finkelkraut A., *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987 ; Debray R., *Vive la République*, Paris, Odile Jacob, 1989 ; Taguieff P.A., *La République menacée*, Paris, Textuels, 1996 et Kintzler C., *La République en questions*, Paris, Minerve, 1996.
- 13 Les premiers défendant une pédagogie centrée sur l'enfant et prenant en compte le contexte social et culturel dont il est issu contre les seconds, arc-boutés sur la défense d'une instruction humaniste classique centrée sur la transmission de savoirs dotés d'une validité universelle, et dont l'acquisition est censée être émancipatrice.

- 14 Laborde mentionne ici l'apport des sociologies multiculturalistes d'A. Touraine, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984 ; de M. Wieviorka (éd.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débats*, Paris, La Découverte, 1996 ; et de N. Guénif-Souilamas, *Des beurettes*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2000.
- 15 C'est la position d'E. Balibar dont Laborde souligne la représentativité (cf. « Dissonances dans la laïcité », *Mouvements*, vol. 33-34, Mai-Août 2004, pp. 148-61).
- 16 Sauf lorsqu'il s'agit, comme le souligne Laborde, de politiques visant les ZEP ou Zones d'éducation prioritaires, dans lesquelles les populations sont défavorisées sur le plan économique et social ce qui justifie que les écoles reçoivent plus d'aides publiques. De telles politiques combinent redistribution économique et reconnaissance de la différence mais seulement de manière accidentelle, car il se trouve que le pourcentage d'immigrés vivant dans ces zones est élevé. La visée explicite de ces politiques est avant tout la correction d'inégalités sociales et les effets en termes de reconnaissance de la diversité ne sont que seconds et dérivés.
- 17 Laborde restitue ainsi en détails la manière dont le modèle français de l'intégration a été articulé au milieu des années 1980, en réponse au péril représenté, d'un côté, par la montée du Front National et de l'extrême-droite et, de l'autre, par la montée en puissance d'un discours multiculturaliste proclamant le droit à la différence (discours tenu par SOS Racisme, notamment dans le cadre de son combat contre le FN). Les tenants du républicanisme officiel ont notamment rejeté l'optique du différentialisme culturel en arguant du fait qu'elle était trop susceptible d'être instrumentalisée par l'extrême droite (Laborde souligne sur ce point le caractère représentatif de la position de P.A. Taguieff : *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987). Dans le cadre de ce modèle d'intégration, l'assimilation est conçue comme non coercitive. A aucun niveau, il n'est question de demander aux immigrés d'abandonner leurs cultures d'origine, mais il se trouve qu'il est inévitable que la vie en France aboutisse à une assimilation progressive. Dans l'optique du nationalisme républicain, la France n'est pas, comme le résume Laborde, composée d'immigrants et de minorités coexistant avec la majorité dominante sur le plan culturelle : elle est composée de Français partageant, au sein de la même culture, un même statut auxquels les immigrés sont censés aspirer (p. 192).
- 18 Comme le souligne Laborde, le foulard est perçu par les républicains comme une réponse à l'exclusion, mais une réponse inadéquate, dans la mesure où elle risque de renforcer ce contre quoi elle est censée protester. Laborde cite en outre les conclusions du rapport Stasi, qui soulignent que l'oppression sociale et l'exclusion n'excusent ni n'autorisent des conduites antisociales (et le voile entre, selon le rapport, dans cette catégorie) : cf. pp. 200-201.
- 19 On peut en effet estimer que le refus de reconnaître le fait minoritaire conduit notamment à rendre invisibles les discriminations d'ordre ethnique ou raciale, ce qui rend plus difficile leur repérage et leur réduction.
- 20 Laborde se penche notamment sur l'un des rares cas de mise en œuvre de politiques de discrimination positive en France, le cas de l'IEP de Paris qui a mis en place une voie d'accès spécifiquement réservée aux élèves issus de ZEP de la région parisienne. En un sens, souligne Laborde, la démarche mise en place par l'IEP semble prolonger la tradition républicaine d'attribution de bourses à des jeunes gens d'origine modeste. Et comme l'origine ethnique ne joue aucun rôle dans l'admission des élèves, on évite ainsi certaines formes de stigmatisation des bénéficiaires du programme. Dans le même temps, l'accent mis par l'IEP sur la rhétorique de la diversité est problématique, car il contribue à une certaine forme d'ethnicisation. C. Laborde estime ainsi que cette rhétorique combine les pires aspects du républicanisme officiel et du multiculturalisme radical (p. 242). Ce qui manque, du point de vue de Laborde, est en réalité une réflexion critique sur les biais sociaux et culturels propres aux épreuves du concours. Laborde vise notamment sur ce point les épreuves de culture générale et de langue étrangère, épreuves favorisant les élèves avantagés sur le plan social et, pour reprendre le vocabulaire de la sociologie critique, mieux dotés en termes de capital culturel.
- 21 Honneth A., *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. A. Dupeirix, P. Rusch et O. Voirol, Paris, La Découverte, 2006 ; Renault E., *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.
- 22 Nussbaum M., *Frontiers of Justice : Disability, Nationality Species Membership*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2006.
- 23 Honohan I., *Civic Republicanism*, Londres, Routledge, 2002.
- 24 Cf. sur ce point Fraser N. et Honneth A., *Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*, Londres/New York, Verso, 2003.
- 25 Deranty, J.-P. et Renault, E., « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », *Thesis Eleven*, 88, 2007, pp.92-111.
- 26 Ndiaye P., *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.
- 27 Ndiaye P., *Ibid.*, p. 353.
- 28 S'opposent notamment ceux qui estiment que les catégories de telles statistiques doivent être construites sur l'origine des personnes, et proscrire tout référent ethno-racial, à ceux qui rétorquent qu'il est plus pertinent de dégager un tel référent de procédures d'auto-déclaration des personnes (pour une mise au point sur ces débats, cf. notamment P. Ndiaye, *op. cit.*, pp. 278-88).
- 29 Cf. Pettit P., *Républicanisme*, trad. P. Savidan et J.F. Spitz, Paris, Gallimard, 2004.