

Français,  
encore un effort  
pour être  
républicains !



Cécile Laborde

---

Français,  
encore  
un effort  
pour être  
républicains !

Seuil



Conseiller éditorial pour la publication de ce livre :  
Ivan Jablonka

ISBN 978-2-02-101871-4

© Éditions du Seuil, mars 2010, pour la langue française

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

[www.editionsduseuil.fr](http://www.editionsduseuil.fr)

Extrait de la publication

## Introduction

« Français, encore un effort si vous voulez être républicains ! » Ainsi le marquis de Sade, dans un pamphlet à la gloire du libertinage, justifiait-il ses paradoxales opinions révolutionnaires. Le présent ouvrage, sans reprendre le contenu du brûlot de 1795, en imite toutefois la forme : celle d'un appel, lancé à ses compatriotes, à appliquer avec plus de rigueur et de détermination les idéaux dont ils se revendiquent. L'entreprise est d'autant plus urgente que le message républicain semble aujourd'hui passablement brouillé. Le gouvernement de Nicolas Sarkozy, en désignant le port du *niqab* par une poignée de salafistes comme une menace pour l'identité nationale, revendique et instrumentalise sans vergogne les thèmes traditionnels du républicanisme à la française : citoyenneté, laïcité, égalité entre les sexes, intégration nationale, émancipation féminine. La gauche, atone et divisée, peine à formuler une alternative progressiste à cette rhétorique répressive, populiste et xénophobe. Il est donc temps de réhabiliter et de refonder un républicanisme de gauche. Ce dernier, à mes yeux, ne peut être qu'un républicanisme critique.

*Français, encore un effort pour être républicains !*

La théorie du républicanisme critique développée ici se donne deux ambitions principales. Elle est à la fois une *critique* du républicanisme français et un plaidoyer pour un républicanisme plus *critique*. Critique du républicanisme français tout d'abord. Il s'agit de comprendre comment (et pourquoi) les républicains contemporains peinent à concrétiser les idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité qu'ils revendiquent. Plaidoyer pour un républicanisme plus critique, ensuite. En effet, le républicanisme à la française, s'il est réinterprété à la lumière de la critique sociale et de la philosophie néo-républicaine de la « non-domination », peut constituer une alternative séduisante aux théories libérales et multiculturalistes qui dominent la pensée politique anglo-américaine. Ainsi cet ouvrage constitue-t-il une intervention dans le débat politique français – intervention dont l'intérêt majeur est qu'elle s'inscrit dans un dialogue entre la pensée politique française et la philosophie politique anglophone.

Le corpus républicain qui est étudié en détail ici est celui qui s'est constitué durant les vifs débats qui depuis presque vingt ans agitent la sphère intellectuelle française autour de l'« affaire du foulard », et qui culminent dans la loi de 2004 interdisant le port de signes religieux dans les écoles publiques. La loi de 2004, vue de l'étranger, est souvent présentée comme une *reductio ad absurdum* de la pensée républicaine – une caricature de ses tendances intolérantes, illibérales, antireligieuses et ethnocentriques<sup>1</sup>. Dans cet

1. Pour deux versions sophistiquées de cette critique, voir Scott 2007, Galeotti 2002.

ouvrage, je montre que cette critique libérale ou multiculturaliste se fonde sur une compréhension insuffisante de la logique interne du républicanisme français, et notamment de la notion de laïcité. Certes, la laïcité, telle que je l'interprète dans la perspective d'un républicanisme critique, ne justifie aucunement l'interdiction des signes religieux à l'école – et je rejoins ici les critiques de la loi. Mais je montre aussi que l'attrait de l'idéal de citoyenneté républicaine dépasse largement le débat restreint sur les signes religieux à l'école. Le républicanisme critique repense ainsi à nouveaux frais, au prisme de l'idéal de la non-domination, les relations entre l'État et les religions, le rôle de l'éducation dans la république, le statut des femmes, l'intégration des immigrés, la discrimination positive. C'est donc une refondation de l'idéal de citoyenneté républicaine que cet ouvrage propose.

Pourquoi partir des controverses sur le port des signes religieux à l'école? La loi de 2004, de l'avis même de ses défenseurs, fut d'abord une loi de circonstance, destinée à mettre un coup d'arrêt à l'entreprise de remise en cause de l'ordre scolaire par certains groupes islamistes<sup>1</sup>. Loi d'ordre public, adoptée pour des raisons principalement politiques et prudentielles, elle fut cependant défendue et justifiée, notamment par les rapports des commissions Stasi et Debré<sup>2</sup>, au nom des idéaux républicains, notamment celui de la laïcité. Laissant donc de côté les dimensions politiques

1. Weil 2005, Renaut et Touraine 2005. Pour des analyses du contexte et des modes de politisation du voile, voir Lorcerie 2005, Nordmann 2004, Bowen 2007.

2. Debré 2003, Stasi 2004.

*Français, encore un effort pour être républicains !*

et stratégiques des « affaires du foulard » pour m'intéresser purement aux arguments *de principe* mis en avant par les intellectuels, les journalistes et les universitaires, il m'a semblé que la vigueur des controverses sur la laïcité et le foulard musulman à l'école s'expliquait en partie par le fait que trois questions s'y trouvaient posées en même temps :

– La première est la question de la liberté (et de l'autonomie) : émanciper les enfants (et en particulier les jeunes filles) de la culture ou religion inculquées par leur famille est-il un des buts légitimes de l'éducation républicaine ?

– La deuxième est la question de l'égalité (et de la neutralité de l'État) : en quoi la séparation entre la sphère publique et le religieux garantit-elle l'égal respect de tous les citoyens, croyants et non-croyants ?

– La troisième est la question de la fraternité (et de la solidarité entre citoyens) : l'expression publique des différences identitaires compromet-elle l'identité et la solidarité nationales ?

Ces questions peuvent ainsi être analytiquement distinguées, et soulèvent à leur tour de profonds problèmes de philosophie et de pratique politiques. Étudiant le débat français en détail, je distingue deux types de réponses à chacune d'entre elles. La première est celle du républicanisme « classique » – en gros, le corpus républicain qui justifie la loi de 2004 et qui apporte des réponses affirmatives aux trois questions. Ainsi, le port du foulard musulman serait un symbole de la domination masculine et religieuse, qui met en péril la *liberté* et l'*autonomie* des jeunes filles (question 1) ; il porterait atteinte à la séparation des sphères publique et privée, elle-même une garantie de l'égalité entre citoyens (ques-

tion 2) ; et il constituerait une demande de reconnaissance du particularisme religieux et culturel, qui met à mal la notion de sphère publique comme sphère de citoyenneté commune (question 3). Le deuxième type de réponse est celui du républicanisme « tolérant », qui s'inscrit en faux contre l'interdiction des signes religieux, au nom de la laïcité ouverte, de la tolérance, de la reconnaissance, du rejet des discriminations ou du respect pour l'individualité des jeunes filles.

Avant de montrer sur quelles bases le républicanisme « critique » déplace les termes du débat entre républicains « classiques » et républicains « tolérants », quelques précisions s'imposent au sujet de ces labels terminologiques. L'analyse proposée ici n'est aucunement une sociologie des intellectuels français : elle s'intéresse non aux personnes, mais aux arguments. Les labels choisis sont donc délibérément vagues et non empreints de jugement de valeur, car l'ouvrage s'efforce de restituer l'intégrité et la cohérence de chaque approche sans *a priori*. Dans la version anglaise de cet ouvrage<sup>1</sup>, j'avais opté pour les labels, relativement neutres, d'*official republicans* et *tolerant republicans*. En français, le terme de « républicain officiel » serait malencontreux car il pourrait suggérer qu'il s'agit là d'une « pensée officielle » ou d'une « pensée d'État ». Je n'exclus pas la possibilité que cela (sociologiquement) soit le cas, mais je m'intéresse ici exclusivement à la cohérence et plausibilité de la philosophie politique qu'il déploie. De ce point de vue, le terme « classique » paraît moins marqué. En outre, le républicanisme que

1. Laborde 2008.

*Français, encore un effort pour être républicains !*

J'appelle « classique » a tendance à se référer à une tradition historique, non pas évidemment celle des républiques classiques de l'Antiquité, mais plutôt celle des républiques françaises postrévolutionnaires, et notamment l'« âge d'or » de la Troisième République. Il est en ce sens plus « classique » que le républicanisme « tolérant », qui, bien qu'il invoque lui aussi l'histoire de France, est un héritier direct de la pensée de Mai 68, et généralement de la Nouvelle Gauche antijacobine. Aucun label n'est parfait, mais il est important de noter que républicanisme classique et républicanisme tolérant ne renvoient pas nécessairement à des groupes d'individus identifiables : ce sont plutôt des logiques argumentatives qui peuvent être reconstruites dans la perspective d'une identification précise des enjeux philosophiques et politiques qu'elles élucident. Du reste, cette grille de lecture est assez souple pour me permettre de rendre compte de la nature de plusieurs débats distincts mais liés : le débat entre laïcisme émancipateur et tolérance du foulard (sur la question de la liberté et de l'autonomie féminine), entre laïcité stricte et laïcité ouverte (sur la question de l'égalité et de la neutralité religieuse), et entre intégration nationale et prise en compte des différences (sur la question de la fraternité et de la solidarité entre citoyens). Enfin, cette grille de lecture me donne les moyens de mettre en évidence les apories symétriques dont souffrent les deux approches, et qui ont à voir avec l'*articulation entre faits et normes* dans la pensée républicaine française, qu'elle soit classique ou tolérante. Ainsi, ce qui manque au républicanisme classique est une *théorie sociale*, qui mette à nu les imperfections de la république « réelle » par rapport à la république « idéale ». De son

côté, le républicanisme tolérant pèche par excès de pragmatisme (ou de virulence critique) et peine à articuler la critique sociale à l'application des principes républicains normatifs. En somme, le républicanisme classique souffre d'un déficit sociologique, et le républicanisme tolérant souffre d'un déficit normatif.

Le républicanisme critique, de son côté, pose directement la question de l'articulation entre faits et normes, entre réalité sociale et idéaux philosophiques. S'il est indéniable que la république française ne réalise que très imparfaitement les idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité, il n'en déduit pas que ces idéaux sont trop utopiques, ou inévitablement oppressifs, et que la république devrait « s'adapter à l'air du temps » en adoptant une vision plus libérale et/ou plus « multiculturaliste » de la citoyenneté. Le républicanisme critique prend en compte le fossé entre idéal et réalité, puis propose une stratégie réfléchie de réforme. Par exemple, les républicains tolérants ont raison de souligner qu'il est difficile de penser le projet républicain de l'émancipation par la raison, au vu du pluralisme éthique des sociétés contemporaines (chapitre I.A). Mais cela ne veut pas dire qu'un idéal plus modeste et moins controversé (celui de la non-domination, plutôt que de l'émancipation) ne puisse constituer une alternative progressiste séduisante (chapitre I.B). De même, les républicains tolérants ont raison de souligner que la « catho-laïcité » à la française peine à traiter les musulmans de manière impartiale (chapitre II.A). Mais cela ne veut pas dire que le principe de neutralité religieuse de l'État républicain doive être pour autant abandonné. En revanche, sa signification, dans des sociétés

*Français, encore un effort pour être républicains !*

historiquement chrétiennes et confrontées aujourd'hui au pluralisme religieux, doit être repensée, afin de modérer les effets de domination des minorités religieuses par la catholicité (chapitre II.B). Enfin, les républicains tolérants ont raison de dire que l'intégration nationale « aveugle aux différences » est en pratique aveugle au racisme, à la discrimination et à la non-reconnaissance de la pluralité ethnique et culturelle de la société française (chapitre III.A). Mais cela ne veut pas dire que les citoyens devraient voir leurs identités particulières positivement *reconnues* par l'État ; l'important, en revanche, est qu'ils ne soient pas *dominés*. Ainsi le républicanisme critique vise-t-il la levée des principaux obstacles (socio-économiques, politiques et symboliques) à une pleine participation citoyenne des membres des minorités (chapitre III.B). Seuls les individus qui bénéficient d'un statut de non-domination sont à même d'être des citoyens. L'idéal de citoyenneté comme non-domination permet ainsi de reformuler les idéaux classiques du républicanisme français : liberté, égalité, fraternité.

Le concept de non-domination est emprunté au philosophe anglophone Philip Pettit, qui a mis au centre de sa philosophie républicaine l'idéal de la *liberté comme non-domination*<sup>1</sup>. 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

1. Pettit 2004. Pour d'autres tentatives de réinterprétation du républicanisme français à la lumière de la philosophie néo-républicaine contemporaine, voir Bourdeau et Merrill 2007, Audier 2004 ; et les importants travaux de Spitz 1995, 2005.

républicaine française. S'agissant de la première, les débats dans les milieux anglophones ont surtout porté sur la notion étroite de *liberté*. Pettit a renouvelé 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), et il montre également que l'interférence de l'État 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 promues par l'État pour qu'il soit non arbitraire). Quoi qu'il en soit, l'important pour Pettit est de montrer que l'intervention de l'État et l'insertion de l'individu dans un réseau dense de règles collectives peuvent être justifiées *au nom de la liberté elle-même*, et donc ne sont pas incompatibles avec la valeur centrale chère aux libéraux. En d'autres termes, il est important pour lui de souligner 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, tradi-

*Français, encore un effort pour être républicains !*

tionnellement accusée de tendances collectivistes, monistes et communautariennes (consacrant la primauté de l'ordre collectif sur la liberté individuelle).

Il reste que dans son choix, bien compréhensible, de présenter l'idée de non-domination comme une théorie de la *liberté*, et d'offrir un correctif « social-démocrate » aux conceptions libertaires ou néo-libérales 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 libertaire ou néo-libérale 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 conciliation 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 mes yeux, ne réside pas tant dans une reconceptualisation de la notion de liberté au sens strict 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. Structurelles, 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 cela de deux façons principales. D'une part, elle trouverait dans la tradition analytique dans

laquelle Pettit s'inscrit clairement des techniques d'argumentation et des outils conceptuels précieux, qui font parfois défaut au républicanisme français, dont la force de persuasion repose souvent plus sur un *topos* rhétorique et convenu que sur une argumentation logique et rationnelle. Efficace sur le plan politique en France, 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 susceptibles de convaincre un plus large public. D'autre part – et c'est là le pari principal de ce travail –, le républicanisme français s'enrichirait par l'apport de la philosophie de la *citoyenneté comme non-domination*.

La non-domination permet de conceptualiser nombre d'engagements spécifiquement républicains – la neutralité religieuse de l'État et la laïcité, la citoyenneté commune, le rejet des inégalités destructrices du lien social, le rôle de l'éducation dans la formation du citoyen –, mais sans tomber dans les travers illibéraux et ethnocentriques illustrés par la loi de 2004. C'est pourquoi, alors que le républicanisme de Pettit offre un utile correctif « social-démocratique » à un certain libéralisme, il peut constituer un correctif « libéral » et « critique » non moins précieux à certaines tendances du républicanisme français. Il en est ainsi de l'idée que l'État républicain est aveugle aux différences culturelles et ethniques. Selon le républicanisme critique, il ne l'est pas et il ne peut l'être : l'État républicain est inévitablement inscrit dans une histoire spécifique, et est l'héritier d'une certaine culture (que ses critiques ont diversement qualifiée de chrétienne, catho-

*Français, encore un effort pour être républicains !*

laïque, rationaliste, jacobine, masculine ou impérialiste). 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 atténuer, autant que possible, les effets de *domination* engendrés par cet état de fait.

Qu'est-ce que la domination ? C'est une *relation de pouvoir arbitraire*, qui n'implique pas nécessairement une interférence dans la liberté de l'autre, mais se concrétise par le maintien de celui-ci dans une *position sociale subordonnée et subalterne*. La notion de domination est particulièrement féconde pour aborder un certain nombre de problèmes contemporains. Tout d'abord, elle met l'accent sur les relations de *pouvoir* et non sur les questions d'*identité* – permettant ainsi de réinscrire la dimension ethnique et culturelle des conflits contemporains dans leur dimension sociopolitique. Ensuite, c'est une notion collective et non individualiste : c'est en tant qu'immigré, en tant que femme, en tant que chômeur, en tant que juif, ou en tant qu'homosexuel que je suis susceptible d'être dominé. Ces groupes – ou « classes de vulnérabilité » – n'existent pas en dehors du rapport social : j'y appartiens, non par essence, mais par assignation. C'est donc bien à une condition sociale, et non à une identité essentialisée, que la notion de domination fait référence. En outre, la notion de domination, contrairement à la notion d'interférence, a une dimension intersubjective, et incorpore les notions d'endoctrinement, d'hégémonie, de stigmatisation et d'aliénation qui sont traditionnellement au cœur de la théorie critique postmarxiste. Enfin, la domination est une sous-catégorie de la notion de pouvoir qui n'englobe pas toutes les formes de pouvoir social, comme le

feraient des théories plus redevables à Michel Foucault ou Pierre Bourdieu. Plus précise, et donc plus utile à des fins de réforme sociale, elle vise à décrire les formes de pouvoir *arbitraire*. Un pouvoir peut être arbitraire s'il ne remplit pas certaines conditions de fond (*substantive conditions*) – la garantie des droits et la prise en compte des intérêts de ceux qui lui sont soumis –, mais aussi de forme (*procedural conditions*) – les possibilités de recours, de contestation et de participation au pouvoir. Ainsi y a-t-il un lien étroit entre la domination, le déni de parole et l'exclusion des sites de participation sociale et politique – lien qui permet de penser à nouveaux frais les débats sur la laïcité, le multiculturalisme, l'éducation et la reconnaissance.

Paradoxalement, Pettit lui-même s'est assez peu penché sur ces questions de « philosophie politique appliquée ». Comme la plupart des philosophes politiques anglophones, sa démarche est abstraite, analytique et, par conséquent, a peu de prise directe sur les problèmes politiques contemporains. C'est une philosophie de la domination qui fait l'économie d'une sociologie de la domination. De manière significative, le paradigme de la domination, auquel Pettit et les autres philosophes républicains font 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 mouvements sociaux » tels que les femmes, les immigrés, 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 cet ouvrage.



## I

# Liberté, autonomie, éducation

Pierre Bouretz a justement noté que les républicains français ont tendance à « glisser d'une simple séparation des ordres de la foi et de la politique vers l'idée d'une laïcité de combat dont l'objet même serait l'expulsion des croyances hors de la sphère de l'esprit<sup>1</sup> ». La laïcité peut ainsi recouvrir deux idées assez différentes : d'une part, un principe égalitaire de séparation et de neutralité de l'État (un principe « neutraliste ») ; et, d'autre part, un principe de promotion de la liberté comme émancipation de l'« obscurantisme » religieux par la raison (un principe « laïciste »). Je qualifie ainsi de « laïcisme » une certaine tradition républicaine de méfiance vis-à-vis de la croyance religieuse – pour la distinguer d'une version plus « neutraliste » des visées de la séparation. Il s'agit, dans la première partie de ce livre, de comprendre comment l'interdiction du foulard musulman dans les écoles a pu être défendue par référence à un idéal d'émancipation laïciste, dont il convient de restituer l'épaisseur historique et les attendus sociologiques et philoso-

1. Bouretz 2000 : 118.

*Français, encore un effort pour être républicains !*

phiques. Cet idéal laïciste a toutefois été soumis, dans le débat français, à une critique serrée, qui affirme que seuls la tolérance et le respect de la subjectivité des jeunes filles voilées sont compatibles avec la liberté républicaine. Le débat entre laïcisme et tolérance, ainsi reconstruit, peut ensuite être dépassé par le républicanisme critique, qui tolère le foulard à l'école mais n'abandonne pas pour autant la lutte contre la *domination*.

## **A. Les termes du débat français : laïcisme ou tolérance ?**

La distinction entre laïcité émancipatrice (ou laïcisme) et laïcité neutraliste fait écho à une distinction bien établie dans la philosophie anglophone contemporaine, celle entre le libéralisme « compréhensif » et « perfectionniste » d'auteurs inspirés par les idéaux individualistes et rationalistes des Lumières (de Kant à Rawls dans la *Théorie de la justice*) et le libéralisme plus « politique » et plus « neutraliste » de beaucoup de libéraux contemporains (inspiré par Rawls dans un ouvrage plus récent, *Libéralisme politique*<sup>1</sup>). Les libéraux neutralistes affirment que l'État n'a pas à promouvoir une conception du bien particulière (serait-ce une conception libérale, individualiste et rationaliste de la vie bonne) et qu'il doit se contenter de promouvoir des principes de justice (tels les principes de neutralité religieuse de l'État discutés dans la seconde partie de ce livre). Les

1. Rawls 2006.