

Revue européenne
des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

Revue européenne des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

50-1 | 2012

Varia

Cécile Laborde, 2010, *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Seuil, « Débats », 156 p.

Jean-Yves Pranchère



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/1237>

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2012

Pagination : 259-263

ISBN : 978-2-600-01613-1

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Jean-Yves Pranchère, « Cécile Laborde, 2010, *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Seuil, « Débats », 156 p. », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], 50-1 | 2012, mis en ligne le 06 juin 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/1237>

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© Librairie Droz

Cécile Laborde, 2010, *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Seuil, « Débats », 156 p.

Jean-Yves Pranchère

- 1 Cécile Laborde propose ici, à destination du public francophone, une version abrégée de son remarquable livre *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy* (Oxford University Press, 2008). On peut regretter que les insuffisances du marché éditorial français n'aient pas permis de conserver l'ampleur et la richesse de l'ouvrage original. Mais, même ramené à la dimension d'un essai, l'argumentaire de Cécile Laborde conserve toute sa rigueur scientifique ; sa proposition d'un « républicanisme critique » constitue une des contributions les plus stimulantes de ces dernières années à la philosophie politique en même temps qu'à la sociologie de la laïcité.
- 2 Cécile Laborde entend « réinterpréter » le « républicanisme à la française » pour en faire « une alternative séduisante aux théories libérales et multiculturalistes qui dominent la pensée anglo-américaine » (p. 8). La réinterprétation proposée conjugue deux gestes : d'une part, associer l'idéal républicain à une « critique sociale » qui évalue son universalisme par ses effets réels ; d'autre part, réarticuler ses principes normatifs en prenant appui sur la philosophie néo-républicaine de Philip Pettit. En définissant la liberté comme « non-domination », Pettit a déjoué l'opposition libérale entre « liberté négative » (absence d'interférence dans la sphère individuelle) et « liberté positive » (absence d'aliénation, réalisation effective de soi). La non-domination exclut toute relation de pouvoir qui assigne au dominé, quelle que soit sa liberté effective, une « position sociale subalterne » ou vulnérable. Elle justifie donc que l'État intervienne au-delà de ce que permet la seule liberté négative, sans pour autant lui conférer le droit d'imposer aux individus un idéal collectif ou une conception positive de ce que devrait être leur autonomie morale (p. 14-19).
- 3 La tâche du républicanisme critique est ainsi d'associer à une philosophie politique de la non-domination, qui « met l'accent sur les relations de pouvoir et non sur les questions

d'identité » (p. 18), une « sociologie de la domination » qui permette d'arracher l'idéal républicain à sa tentation intolérante d'assigner aux individus l'identité d'une volonté nationale. Cette tâche est menée en trois chapitres qui suivent la devise « liberté, égalité, fraternité ». Le premier chapitre pose la question du type d'éducation à l'autonomie que requiert la liberté ; le deuxième chapitre analyse la nature de la séparation de la sphère publique et du religieux que doit induire l'égalité des croyants et des non-croyants ; le troisième et dernier chapitre interroge la relation de la solidarité nationale et de l'expression des identités. Se dessinent ainsi les contours d'un « idéal de citoyenneté républicaine » qui évite à la fois le « déficit sociologique » du « républicanisme classique », insensible aux effets de domination produits par une « intégration nationale aveugle aux différences », et le « déficit normatif » du « républicanisme tolérant », incapable de justifier la lutte contre les discriminations par les réquisits universalistes de la loi et du droit.

- 4 Le centre de gravité de l'ouvrage réside dans la question de la laïcité, abordée à partir des débats français autour du « foulard islamique » qui ont conduit à la loi de 2004 interdisant le port de signes religieux à l'école. Cécile Laborde fournit une synthèse exemplaire de ces débats, si complète et si précise qu'elle défie le résumé. Mais le principe de cette synthèse déborde la question laïque, comme le montre le dernier chapitre de l'ouvrage à propos de l'identité civique. Renvoyant dos à dos le « nationalisme civique » et le « postnationalisme multiculturel », Cécile Laborde propose un « patriotisme civique » qui n'est ni le « patriotisme classique qui sacralise l'histoire officielle », ni le « patriotisme constitutionnel » qui fait « l'impasse sur l'inscription historique de la nation civique ». Ce patriotisme civique, qui partage avec le républicanisme classique la conscience des « fondements intersubjectifs de la solidarité sociale et politique », refuse de remplacer l'identité nationale par la reconnaissance des identités multiples et se donne pour tâche « l'élaboration d'une identité collective plurielle ». Les « luttes pour la reconnaissance de l'identité » doivent ainsi se convertir dans des luttes « contre la domination et l'assignation identitaire ». Car le but ultime n'est pas la reconnaissance des diversités, mais bien la reconnaissance réciproque des citoyens « en tant que citoyens », qui doivent s'accorder « les ressources (sociales, économiques, culturelles) qui garantissent leur statut civique ». En regard de cet but, « l'ethnonationalisme républicain », qui réduit « l'intégration civique » à un processus d'assimilation guidé par un « conformisme culturel », et les « politiques néo-corporatistes de représentation de la diversité », qui esquivent la question sociale des causes de la discrimination, se dévoilent comme deux modes symétriques d'une ethnicisation des identités. L'universalisme abstrait des républicains traditionnels ethnicise les minorités en stigmatisant leur particularisme supposé ; le néo-corporatisme multiculturel les ethnicise en liant leur reconnaissance à une assignation d'identité. Le républicanisme critique, quant à lui, veut la « désethnicisation de la république » (p. 122-129).
- 5 Ce refus de l'assignation d'identité guide l'analyse de la laïcité française qui occupe les deux chapitres précédents. Cécile Laborde, qui veut montrer que la « logique interne » de la laïcité ne justifie pas l'interdiction des signes religieux à l'école, dénonce le « paternalisme éclairé » (p. 23) qui anime le « laïcisme », c'est-à-dire la théorie d'un État qui n'est pas seulement neutre, mais qui mène une politique d'émancipation spirituelle des individus. Non seulement le laïcisme ignore le fait sociologique qui est que, le plus souvent, le port du hijab n'est pas tant marque de domination que d'un « mode postmoderne de recherche de soi » (p. 37), mais il « ouvre la porte à tous les abus » en

formulant le principe dangereux d'une « régulation des symboles par la loi au nom de la liberté de ceux qui les portent » (p. 43). Il y a une véritable incohérence dans l'idéal d'un État éducateur qui prétend produire l'*auto-émancipation* en imposant aux éduqués, *contre leur volonté*, une conception de la liberté qui serait la bonne pour eux.

- 6 Cécile Laborde n'entend pas pour autant affaiblir le « principe général » de « la citoyenneté laïque », selon lequel « la sphère publique doit être religieusement neutre (agnostique) afin de traiter croyants et non-croyants sur une base égalitaire ». Seul « l'agnosticisme éthique » de l'État peut assurer le « consensus de recouplement », comme disait Rawls, dont les sociétés pluralistes ont besoin (p. 86). Il faut dès lors refuser le régime « d'établissement multiconfessionnel » proposé par certains critiques de la laïcité, qui reviendrait à aliéner les non-croyants en multipliant les privilèges et les exceptions pour les Églises (p. 94-95). Le « républicanisme critique » requiert le non-établissement des Églises (ce qui n'équivaut pas à « l'absence de reconnaissance des organisations religieuses par l'État ») ; parce qu'il pose que l'État a « vis-à-vis de tous les enfants en tant que futurs citoyens » le devoir « de les socialiser dans un espace commun », il estime même que « la tolérance d'écoles privées à caractère religieux mine potentiellement tous les idéaux de la république : la cohésion et la mixité sociale, l'égalité des chances, l'apprentissage de la citoyenneté, la tolérance et la solidarité entre enfants issus de milieux, de classes, de cultures et de religions différents » (p. 97). La « laïcité critique », résume Cécile Laborde, « ne cède pas sur les principes de droit fondamentaux – la citoyenneté laïque, l'égalité entre les sexes, la liberté de conscience de tous, la primauté du droit civil sur les règles religieuses, la neutralité religieuse des institutions publiques : ces principes forment l'armature de sa « clause principale ». Mais elle affirme aussi que la mise en forme institutionnelle des principes dérivés de la laïcité – les règles de financement public, la visibilité symbolique du religieux, les accommodements de la pratique religieuse dans les collectivités publiques et privées – est variable historiquement et culturellement, et se prête plus difficilement à l'énoncé de grands principes. Dans ce cas, le droit normatif à la française doit céder la place au dialogue et à la démocratie délibérative » (p. 93).
- 7 La démonstration de Cécile Laborde est très probante quand elle met en évidence les points aveugles de la version « classique » comme de la version « tolérante » du républicanisme. Cette dernière risque de virer à la tolérance envers des modes de domination qui ne laissent pas aux individus d'autre choix que l'hétéronomie, tandis que le républicanisme classique bute sur le paradoxe d'une imposition forcée de l'autonomie – paradoxe qui hante le républicanisme depuis ce chapitre du *Contrat social* où Rousseau explique que le citoyen doit reconnaître *sa propre volonté* dans la volonté générale même contraire à son propre vote. Le républicanisme critique défait ce fantasme menaçant en posant que l'État doit assurer la capacité d'autonomie et non l'autonomie effective : les individus « doivent être *capables* d'autonomie – mais ne peuvent être forcés à l'exercer » (p. 51).
- 8 La force de cette version purifiée du républicanisme est incontestable. Il n'est cependant pas certain qu'elle résolve toutes les difficultés nées de l'idéal républicain d'autonomie. Cécile Laborde s'accorde avec les républicains classiques pour interpréter la querelle sur la présence des signes religieux à l'école comme une querelle portant, précisément, sur des signes ou des expressions d'identité religieuse. Si pourtant il ne s'agissait que de signes, on comprendrait mal l'inquiétude que suscite la loi française de 2004 : toutes sortes de tenues vestimentaires et de symboles (à commencer par les signes politiques

quels qu'ils soient) sont prohibés à l'école, et on ne voit pas en quoi l'obligation faite à des mineurs de ne pas porter certains insignes dans l'enceinte scolaire constituerait une quelconque atteinte à leur liberté de conscience. S'il est permis de soupçonner la loi de 2004 d'être contraire à la liberté, c'est que le port du hijab n'est justement pas un signe, mais l'accomplissement d'un devoir religieux : il est alors permis de dire que la loi de 2004 attente à la liberté de conscience en empêchant des croyantes de respecter les commandements de leur religion.

- 9 Mais qui détermine quels sont les commandements religieux dont l'accomplissement relève du droit absolu de l'individu ? L'État ne peut pas accepter toute demande émise par tout individu au nom d'une conviction religieuse quelconque. On pourrait soutenir que l'État, en autorisant le port du hijab à l'école, reconnaîtrait *de facto* que la demande de porter le hijab bénéficie du poids que lui donne *l'autorité théologique* qui fait du hijab un devoir. La question qui surgit est alors de savoir ce que signifie la « neutralité religieuse » de l'État. La thèse des opposants religieux à la laïcité a toujours été que la neutralité religieuse de l'État *n'était pas elle-même religieusement neutre*, puisqu'elle opérerait une discrimination en faveur des religions de l'intériorité, capables de laïcité, au détriment des religions de la loi divine – qui sont les grandes religions historiques. L'argument pointe une difficulté réelle : la neutralité religieuse de l'État suppose que l'État fasse la distinction entre ce qui relève légitimement de la religion et ce qui n'en relève pas. Elle suppose donc une décision politique qui est aussi, indissolublement, une décision *théologique*. Il est permis de penser que le républicanisme critique, par delà les questions d'identité et de pouvoir, ne pourra pas éviter de se confronter à la question théologico-politique ; c'est en tout cas un des nombreux mérites du livre de Cécile Laborde que de faire apparaître par contrecoup cette question dans toute sa netteté, délivrée des confusions nationalistes où l'ont noyée les débats français sur la laïcité.

AUTEURS

JEAN-YVES PRANCHÈRE

Université Libre de Bruxelles – CTP