

# Le foulard de la parlementaire

## Républicanisme critique et criticisme républicain

---

### INTRODUCTION

Lors des élections régionales bruxelloises du 7 juin 2009, Mahinur Özdemir est devenue la première parlementaire à porter le foulard islamique en Europe<sup>1</sup>. Sa prestation de serment — sous les caméras d'Al Jazeera — a suscité un important débat médiatique. Celui-ci s'est cristallisé autour de trois questions distinctes: la compatibilité du port du foulard dans une assemblée parlementaire avec le principe de la neutralité de l'État, la soumission des femmes dont témoignerait le foulard islamique et la crainte d'une islamisation progressive de la société. Cette élection a, en outre, participé à une résurgence du débat sur le port du foulard dans les écoles et les administrations, sur les «accommodements raisonnables» dont pourraient bénéficier certaines communautés religieuses, et sur le port de la burqa<sup>2</sup>.

De manière remarquable, les trois enjeux autour desquels le débat s'est développé en Belgique correspondent aux trois niveaux de questionnement identifiés par Cécile Laborde dans son analyse du débat français sur le port du foulard à l'école publiée dans son récent ouvrage, *Français*,

<sup>1</sup> Seul cas similaire: l'élection de Fatima Hamed Hossain au Parlement de la région autonome de Ceuta, enclave espagnole en Afrique du Nord. Par ailleurs, M. Ozdemir était déjà conseillère communale depuis 2006.

<sup>2</sup> Si, depuis juin 2009, de nombreuses propositions de loi ont été déposées aux différents niveaux de pouvoir sur ces différents sujets, aucune n'a encore été définitivement adoptée. Seul un texte interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public — c'est en fait le port de la burqa qui est visé — a été voté à la Chambre des représentants en avril 2011. Des «Assises de l'interculturalité» ont également été initiées en septembre 2009, à l'initiative de la Ministre J. Milquet, alors également présidente du parti dont M. Ozdemir est membre. Les conclusions de ces Assises ont été rendues publiques en septembre 2010, mais ont reçu un accueil peu favorable. Par ailleurs, le port du voile a été interdit dans l'ensemble des écoles du réseau de la Communauté flamande. Du côté francophone et dans les autres écoles flamandes, chaque école peut décider si elle autorise ou interdit le port du voile. De facto, ce libre choix a conduit à une interdiction de plus en plus généralisée — du moins, dans les écoles confrontées à la question.

*encore un effort pour être républicains!* (Laborde C., 2010<sup>3</sup>), qui constitue la version française d'un livre antérieur plus développé paru en anglais (Laborde C., 2008). Laborde, professeur de théorie politique à l'University College London, relie élogiquement ces trois questions aux valeurs fondatrices de la République française: l'émancipation de la femme posant la question de la liberté, la neutralité de l'État celle du respect de l'égalité entre les citoyens indépendamment de leurs convictions religieuses, et l'islamisation de la société celle de l'identité nationale fondatrice de la fraternité républicaine. Son analyse du débat sur le foulard est dès lors l'occasion d'un examen attentif de la portée de l'idéal républicain. Renvoyant dos-à-dos les républicains classiques, opposés au port du foulard, et les partisans d'une république plus tolérante qui y sont favorables, elle défend un républicanisme, qualifié de critique, partageant l'idéal républicain classique mais attentif aux effets de domination que la réalisation effective de cet idéal peut engendrer.

Dans cette contribution, je souhaiterais discuter, à la lumière de l'intéressant essai de Cécile Laborde, les débats soulevés en Belgique, notamment dans la presse quotidienne, par l'élection de Mahinur Özdemir. Par rapport à la France toutefois, la référence au républicanisme est cependant moins naturelle dans le contexte belge, celui-ci étant plus proche du libéralisme politique tel qu'il s'est développé à la suite des travaux de Rawls (Rawls J., 1995); le républicanisme, appréhendé à travers le prisme français, y est ainsi généralement assimilé à l'antithèse de la monarchie, et non à une pensée politique alternative au libéralisme. Comme je ne pourrai pas, dans le cadre de cet article, développer explicitement l'opposition entre libéralisme et républicanisme, je rappelle uniquement que le libéralisme conçoit l'État comme un instrument de gestion dont se dote la société en vue d'assurer une juste coexistence des libertés individuelles. Selon le libéralisme, chaque individu doit pouvoir poursuivre librement sa propre conception du bien, tandis que l'État doit assurer un juste équilibre entre les intérêts particuliers. Le républicanisme, quant à lui, valorise la participation politique en tant que mode d'élaboration d'une volonté générale constitutive d'une identité collective. À la différence des communautariens, les républicains ne comprennent donc pas cette identité comme une donnée prépolitique, mais comme une construction politique: le bien commun est ce qui est affirmé comme tel par la collectivité au travers des institutions politiques et dans l'exercice de l'autonomie collective. La liberté individuelle n'y est

<sup>3</sup> Je n'indiquerai dorénavant que les numéros de page lorsque je me référerai à ce livre.

dès lors pas seulement limitée de l'extérieur par l'égle liberté d'autrui, mais également par l'exigence d'agir vertueusement, c'est-à-dire conformément à l'intérêt général (de Briey L., 2009).

Au vu de la différence entre les contextes politiques belge et français, je m'efforcerai de mettre en évidence dans quelle mesure les objections soulevées au port du foulard par une parlementaire s'inscrivent dans la lignée du républicanisme classique décrit par Laborde ou si ces objections peuvent prendre plus largement sens dans un cadre libéral. Les défenseurs du port du foulard, pour leur part, même si Laborde les qualifie de «républicains tolérants», adoptent des positions généralement conformes au cadre libéral tel qu'il s'est autotransformé suite à la controverse avec le communautarisme (de Briey L., 2009, p. 73-96)<sup>4</sup>. Enfin, je suivrai Laborde dans sa volonté de défendre un républicanisme critique, mais en soulignant que le qualificatif «critique» doit être compris également en son sens kantien, alors qu'il renvoie pour Laborde essentiellement à la critique sociale. Mon acception du républicanisme critique m'amènera à plaider pour un modèle interculturel s'efforçant de faire émerger à partir de la diversité des cultures une nouvelle identité collective dans laquelle chacun puisse se reconnaître, là où, trop souvent, la volonté du multiculturalisme de mettre le droit au service de la préservation des communautés culturelles minoritaires semble ne pouvoir conduire, au mieux, qu'à la juxtaposition de différentes communautés culturelles vivant repliées sur elles-mêmes.

## I. ÉGALITÉ ET NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT

Si le débat sur le port du voile dans le cadre scolaire met prioritairement en avant la question de l'émancipation des femmes et du respect de leur autonomie, les controverses soulevées par l'élection d'une parlementaire voilée se sont d'abord concentrées autour de la question de la neutralité de l'État: le port du foulard, signe religieux, par une députée

<sup>4</sup> Laborde les décrit comme des «républicains tolérants», par opposition aux républicains classiques, mais il n'est pas évident de percevoir en quoi leur position demeure républicaine, plutôt que libérale multiculturelle. Lors d'un séminaire présenté à l'Université libre de Bruxelles, le 4 mai 2010, Laborde se référait d'ailleurs au «multiculturalisme anglo-saxon» dans sa présentation de la critique du républicanisme classique. Enfin, dans son essai, Laborde présente le républicanisme tolérant comme «un héritier direct de la pensée de Mai 68, et généralement de la Nouvelle Gauche antijacobine» (p. 12) dont les accointances avec le multiculturalisme mériteraient d'être examinées.

au sein de l'assemblée parlementaire constitue-t-il une mise en cause de la neutralité de l'État et du principe de séparation du politique et du religieux ?

Une réponse affirmative a été clairement défendue dans de nombreux articles au nom de la laïcité de l'État (notamment Benyaich B., Stouthuysen P., 2009, Bourton W., 2009). Cette notion est considérée par le républicanisme classique comme découlant des exigences de neutralité et d'égalité. De manière générale, l'État républicain se devrait d'être neutre par rapport aux choix de valeurs exprimés par les citoyens, sous peine de rompre l'égalité entre ceux-ci. Ce raisonnement appliqué aux confessions religieuses conduirait au principe d'une laïcité de l'État comprise comme l'indépendance de l'État par rapport à toute religion.

Comme le souligne Laborde, l'exigence de neutralité de l'État n'est pas seulement propre au républicanisme classique (p. 59). Il est également au fondement du libéralisme politique contemporain. Le libéralisme politique repose en effet sur la distinction entre le juste, qui vise à assurer une coexistence équitable des libertés subjectives, et le bien, qui exprime la manière de vivre à laquelle chacun devrait se conformer librement. Il relèverait de la responsabilité de l'État de veiller au respect du juste en préservant la liberté des individus des interférences extérieures, mais il devrait rester neutre par rapport aux différentes conceptions du bien en s'abstenant de toute prise de position quant à ce que chaque individu devrait faire dans son propre espace de liberté. Cette neutralité de l'État libéral par rapport au bien ne souffrirait que d'une limite: la priorité du juste sur le bien. Si chacun est libre de poursuivre sa propre conception du bien, il ne peut, au nom de la poursuite de cette conception du bien, porter atteinte aux droits des autres individus.

Le consensus apparent entre le républicanisme classique et le libéralisme politique sur ce point doit cependant être nuancé. La portée du principe de laïcité oscille, en effet, entre deux interprétations différentes (p. 21). Une interprétation plus radicale y voit un principe rationaliste promouvant l'émancipation des citoyens face à l'obscurantisme religieux, alors qu'une interprétation plus modérée n'y voit qu'une exigence de séparation de l'État et du religieux. Si l'interprétation radicale de la laïcité est surtout portée par les personnes voyant dans le foulard non seulement une enfreinte au principe de neutralité de l'État, mais plus encore une mise à mal de la liberté des femmes, même une interprétation modérée de la laïcité — comme exigence de neutralité — ne peut être confondue avec le principe de neutralité de l'État libéral tel qu'il est compris, par exemple, dans les démocraties américaine et, plus encore, anglaise. En France, sur le plan des principes à tout le moins, le

républicanisme classique comprend la neutralité de l'État comme étant essentiellement porteuse d'une obligation négative de non-interférence dans les pratiques religieuses<sup>5</sup>, alors que le libéralisme anglo-saxon prend plus aisément en considération la nécessité d'une intervention active de l'État afin d'assurer les conditions d'exercice de la liberté de culte par les citoyens (p. 59-61). Laborde suggère que cette différence peut s'expliquer par le contexte historique dans lequel les différents États se sont construits : «aux États-Unis l'État se devait d'être neutre vis-à-vis des innombrables sectes qui florissaient dans la société civile, alors qu'en France l'État a dû créer un contrepoids efficace à l'influence sociale, culturelle et politique de la puissante Église catholique» (p. 64). Au-delà du contraste entre la multiplication des Églises américaines, incapables de concurrencer la légitimité politique de l'État, et la puissance politique de l'institution ecclésiastique en France, c'est aussi le caractère révolutionnaire de l'affirmation de l'État républicain français qui explique sa méfiance envers la religion. Alors qu'en France l'État laïque a construit sa légitimité contre celle de l'Église, dans de nombreux autres pays européens la sécularisation de la société a davantage pris la forme de réformes et de compromis successifs. Le contraste entre l'anticléricisme des Lumières françaises et le rejet d'une opposition radicale entre foi et raison au sein de l'*Aufklärung* allemande — pensons par exemple à Voltaire et Kant — est également révélateur de la spécificité française.

De ce point de vue, la controverse suscitée par le foulard de Mahinur Özdemir est illustrative du contexte belge. Située à l'entrelacement des influences anglo-saxonne, germanique et française, la Belgique s'est historiquement construite sur le clivage chrétiens-laïques. La devise nationale belge, «L'union fait la force», renvoie d'ailleurs explicitement à la volonté d'union entre les chrétiens, dominants au nord du pays, et les libéraux laïques, majoritaires au sud, dont l'opposition a structuré la démocratie consociative belge bien avant que le clivage linguistique vienne le supplanter (Lijphart A., 1977). Le champ politique belge a par conséquent toujours été marqué par une présence en son sein de forces politiques faisant explicitement référence à une tradition religieuse — la démocratie chrétienne était même la famille politique dominante jusqu'au début de ce siècle — même si la légitimité de ce fait a classiquement été contestée par des mouvements politiques davantage inspirés par la référence à la laïcité française. C'est le débat sur la signification de l'exigence

<sup>5</sup> Seule exception selon Laborde: les lieux fermés (prisons, internats, armées) où l'État doit assurer positivement la possibilité de la pratique religieuse.

de neutralité de l'État sous-jacent à ce clivage historique qui a brutalement retrouvé de sa vigueur à l'occasion de l'élection d'Özdemir — à la réserve près que les partisans de la laïcité ont pu bénéficier de l'appui paradoxal de chrétiens conservateurs considérant que s'ils ont dû accepter la sécularisation de la société, ce n'est pas pour que celle-ci soit aujourd'hui en voie d'islamisation.

J'ai présenté antérieurement une schématisation de ce débat sur la portée de la neutralité de l'État autour de trois interprétations différentes de ce principe (de Briey L., 2009, p. 83-85). Une première interprétation, correspondant à l'exigence républicaine classique de laïcité telle qu'elle est promue en France, est celle d'une *neutralité par abstraction (ou exclusive)*. La neutralité de l'État y est comprise comme demandant un rejet de toute immixtion du politique dans le religieux et inversement. Les pratiques religieuses relèvent de la sphère privée et ne concernent en rien l'État qui n'a donc pas en principe à se préoccuper de savoir si les conditions requises à une pratique effective de la religion sont rencontrées. Selon une telle conception, un parti politique n'a pas à fonder son identité sur une référence religieuse. L'État n'a pas à reconnaître, et encore moins à financer, les différents cultes. L'enseignement confessionnel ne doit pas être subventionné et la simple manifestation d'une appartenance religieuse au sein de l'école publique est problématique.

En Belgique, traditionnellement, la neutralité de l'État prend la forme d'une *neutralité par inclusion*. À une stricte séparation du politique et du religieux est préférée une reconnaissance active par l'État du pluralisme religieux et philosophique au sein de la société. Les principales religions, mais également le mouvement laïque, sont officiellement reconnus et soutenus par l'État, par exemple par le paiement d'un salaire pour les ministres des cultes — c'est notamment le cas depuis 1974 pour la religion musulmane. La présence de partis confessionnels n'est pas jugée illégitime, tandis que l'enseignement public est concurrencé par un enseignement privé confessionnel subventionné par l'État.

Sous l'impulsion des débats canadiens et du concept de multiculturalisme, une troisième conception de la neutralité de l'État émerge, celle d'une *neutralité par correction*. La neutralité de l'État exigerait non seulement qu'il reconnaisse le fait de la pluralité confessionnelle au sein de la société, mais il devrait plus encore promouvoir le pluralisme et le multiculturalisme comme des valeurs. Là où la neutralité par inclusion se contente de refléter le rapport de force entre les différentes confessions, par exemple en les finançant proportionnellement à leur taille, la

neutralité par correction requiert que l'État défende les confessions minoritaires et les protège des discriminations, même indirectes, qu'elles peuvent subir en raison de leur marginalisation sociale ou d'un déficit de contextualisation dans l'application des lois. La véritable neutralité exigerait notamment la mise en œuvre de politiques de discrimination positive au bénéfice de communautés minoritaires ou la définition «d'accommodements raisonnables», c'est-à-dire la prise en compte, dans l'application de certaines normes, des contraintes spécifiques découlant de pratiques religieuses ou culturelles. C'est ainsi, par exemple, que les sikhs, en raison de leur turban traditionnel, pourraient être dispensés de porter un casque lorsqu'ils conduisent une moto (pour un état des lieux du débat sur les accommodements raisonnables au Canada, voir Bouchard G., Taylor C., 2008).

C'est au nom d'une de ces deux dernières conceptions de la neutralité que, en France, la loi de 2004 interdisant le port du foulard dans l'enseignement est l'objet de critiques ou que, en Belgique, le droit d'Özdemir à porter son foulard au Parlement est défendu. En France, les «républicains tolérants», comme les nomme Laborde, ont, pour les uns, soit essayé de montrer que l'idéal de laïcité ne justifiait pas l'interdiction du port du foulard par des élèves, soit, plus radicalement, souligné combien l'idéal de laïcité masquait un traitement réel des religions profondément inégalitaire. Cette dernière critique est fondée sur un double constat. Elle souligne, d'une part, le caractère suranné de la crainte laïque d'une prétention des confessions religieuses à substituer leur légitimité à celle de l'État démocratique et, d'autre part, que la séparation de l'État et de la religion serait, dans les faits, nettement moins stricte que ne le prétend le discours officiel — sans même parler du cas particulier de l'Alsace et de la Lorraine qui ont obtenu lors de leur retour à la France en 1918 de rester sous le régime de concordat<sup>6</sup>. Selon ces républicains tolérants, la laïcisation de l'État, consacrée par la loi de 1905, a en réalité dû être négociée avec l'Église catholique qui bénéficie dès lors d'avantages (financement d'aumôneries, entretiens des bâtiments religieux antérieurs à 1905, avantages fiscaux au bénéfice des associations caritatives, subventions aux écoles chrétiennes) auxquels les musulmans, en particulier, ne peuvent prétendre. La laïcité française est ainsi, à leurs yeux, essentiellement devenue une «catho-laïcité» qui, loin de promouvoir un traitement égal entre les citoyens indépendamment de leurs croyances, conduirait à une légitimation d'un statu

<sup>6</sup> Pour une discussion critique de la pertinence d'une distinction entre des modèles belge, français ou canadien en regard des pratiques réelles, voir de Coorebyter V., 2009, 2010a et b.

quo privilégiant la religion historiquement prédominante en France. Une véritable neutralité exigerait au contraire la généralisation du soutien public à l'ensemble des confessions (p. 70-84).

La demande d'une similitude de traitement envers les musulmans et les chrétiens a également été invoquée en Belgique pour justifier le droit d'Özdemir à porter le foulard au Parlement. Dans un interview au quotidien *La Libre Belgique*, le 23 juin 2009, jour de la prestation de serment d'Özdemir, le constitutionnaliste et sénateur cdH — parti auquel appartient également Özdemir — F. Delpérée, a ainsi rappelé que des clercs en soutane avaient déjà siégé au Parlement belge et fait référence, en France, aux figures de l'abbé Sieyès et de l'abbé Pierre (Laporte C., 2009a et Laporte C., 2009c). C'est, ici également, la généralisation des arguments invoqués pour accepter la manifestation de la religion catholique dans l'espace politique qui vient légitimer le port du foulard au sein du Parlement. De ce point de vue, le cdH est demeuré dans le strict héritage de la démocratie chrétienne dont il est issu. Il est clair que dans un pays dont le premier parti était alors le CD&V — pour *Christen-Democratisch & Vlaams* — la nouveauté n'aurait pas tant consisté dans l'élection d'une députée manifestant une croyance religieuse que dans l'exigence d'une stricte séparation du politique et du religieux.

En dépit de la volonté exprimée par certains parlementaires de modifier le règlement d'ordre intérieur des assemblées afin d'interdire le port de signe religieux en leur sein (Ducarme D., et al., 2009), il semble avoir ainsi été majoritairement considéré qu'un député n'a pas à être neutre mais qu'il exprime au sein du débat politique les convictions, notamment philosophiques ou religieuses, en raison desquelles les électeurs l'ont élu. Le point limite encore en suspens concerne les activités et fonctions qu'un élu pourrait être amené à remplir non à son titre personnel mais en tant que représentant de l'État (Bourton 2009, Coppi D., 2009, Coppi D., Dubuisson M., 2009). Sont visées au premier titre une fonction exécutive, comme un poste ministériel, mais aussi la présidence de l'assemblée ou d'une commission, ainsi que les missions de représentation à l'étranger.

Dans le contexte belge, il paraît cependant difficile de s'offusquer du port d'un signe manifestant une appartenance à une autre religion par un représentant politique, même exerçant une fonction exécutive, tant qu'il sera considéré légitime que plusieurs des principaux ministres sont nommés en raison de leur appartenance à un parti faisant explicitement référence une confession religieuse. À tout le moins, si le port du foulard devait être interdit, il ne devrait pas l'être en tant qu'il est un signe convictionnel

parmi d'autres, mais en tant qu'il est un signe exprimant des convictions, voire un projet politique, qui ne peuvent pas être tolérés dans une société démocratique. Ce n'est plus alors tant la neutralité que la liberté qui est jeu.

## II. LIBERTÉ ET ÉMANCIPATION DE LA FEMME

Outre le respect de la neutralité de l'État, le port du foulard a été également critiqué en tant que signe d'oppression de la femme. La critique du foulard est ici plus radicale. D'un point de vue libéral, il ne s'agit plus de contester une enfreinte à l'égal traitement par l'État des différentes conceptions du bien présentes au sein de la société, mais de dénoncer le caractère illégitime d'une conception spécifique du bien — ou d'une pratique particulière qui s'en réclame — parce que celle-ci serait non respectueuse des principes de justice, en l'occurrence la liberté des femmes. Or, dans la mesure où il y a priorité du juste sur le bien, la neutralité de l'État ne vaut qu'à l'égard des conceptions du bien qui n'entrent pas en contradiction avec les principes de justice.

Comme le met en avant Laborde (p. 22-30), certains républicains classiques généralisent, pour leur part, la soumission de la femme que symboliserait le foulard islamique en une mise en cause de l'ensemble des croyances religieuses au nom de la promotion de l'autonomie rationnelle des individus. Selon eux, l'État devrait défendre l'émancipation individuelle par la raison face aux préjugés islamiques comme il a dû, et doit encore, le faire face aux préjugés chrétiens, tout particulièrement catholiques. Nous retrouvons ici l'opposition entre deux interprétations de la laïcité, l'une proche du libéralisme politique se confondant avec une conception, en principe abstraite ou exclusive, de la neutralité, une autre assimilant la laïcité à un projet politique d'émancipation rationnelle. «De l'absolutisme à la Révolution, l'État français s'est posé en instituteur de la modernité politique: dans l'imaginaire républicain, c'est lui qui a libéré les individus du joug des autorités traditionnelles — féodales, familiales, cléricales. Ainsi, à titre d'exemple, l'autonomie des femmes aurait-elle été conquise par la république, contre l'autorité de l'Église catholique et l'ordre patriarcal qu'elle défendait» (p. 25).

S'il a été également soulevé en réaction à la prestation de serment d'Özdemir (Bourton W., 2009, Chansay-Wilmotte P., Solteni R., 2009, Ducarme D., 2009, Laurent C., 2009), ce type de critiques a surtout été mis en avant dans le débat sur le port du foulard à l'école. Du point de

vue républicain, cela se comprend aisément. Le rôle émancipateur de l'État passe en premier lieu par l'éducation nationale. L'école doit être «un espace d'*apprentissage* de l'autonomie [et] aussi celui de l'*expérience* de l'autonomie» (p. 29). Du point de vue libéral, l'école est également un lieu critique en raison du fait que les élèves y sont mineurs et qu'il est dès lors plus facile de justifier un comportement paternaliste à leur égard — certainement, à tout le moins, qu'à l'égard d'une femme majeure, diplômée universitaire et s'étant fait élire parlementaire. Cela révèle implicitement le paradoxe qui surgit inéluctablement lorsqu'il s'agit de défendre la liberté contre ses ennemis — ou ceux jugés comme tels (en ce sens, Laborde C., 2009, p. 24). Au droit des femmes de ne pas porter le foulard est opposé celui de le porter volontairement, en particulier lorsqu'il s'agit de femmes majeures. Il est évidemment possible, pour les républicains classiques, de considérer que les femmes portant le foulard volontairement sont victimes d'une fausse conscience et soumises à l'hétéronomie du discours religieux, mais les partisans d'un libéralisme davantage multiculturel ont beau jeu de souligner que «dans un monde où les utopies de la science et de la raison ont montré leurs limites, et où le pluralisme éthique est un fait moral indépassable, le laïcisme apparaît comme une conception controversée du bien parmi d'autres, et non comme une éthique universelle appelée à s'imposer, de manière légitime, face à la pluralité des conceptions du bien qui fleurissent dans la société civile» (p. 35). Ces libéraux multiculturels contestent d'ailleurs que le port du foulard soit nécessairement un signe de soumission. Loin d'être la manifestation d'un modèle identitaire prémoderne, certaines femmes peuvent y voir un mode d'affirmation d'une identité spécifique de femmes à la fois européennes, modernes et musulmanes, ou une tentative de «négocier des espaces de liberté» en jouant l'autorité de la religion contre celle du père ou du mari, voire un moyen de s'émanciper «des diktats de la mode occidentale et des injonctions permanentes à la sexualisation des corps féminins» (p. 39, voir également Dasseto F., 2010, Giot F.-X., 2009, Nandrin J.-F., 2009). La charge de la preuve du caractère non autonome du foulard reposerait en tout cas sur les partisans de son interdiction.

Les mouvements féministes se montrent d'ailleurs divisés par le port du foulard (voir les différentes contributions dans *Raison publique* 2008 et *Politique* 2010). Là où certains d'entre eux y voient la menace d'une remise en cause d'avancées obtenues de longue lutte vers une égalité des genres encore très imparfaite, d'autres s'étonnent de l'empressement dont font preuve certains pour défendre les droits des femmes alors qu'ils ne

s'en inquiètent guère en d'autres circonstances. Sont également soulignées les accointances qui peuvent exister entre le paternalisme occidental à l'égard des autres cultures et le sexisme au sein des sociétés occidentales (Genot Z., Willame-Boonen M., 2009). Seul un discours paternaliste pourrait prétendre vouloir interdire le port du foulard en vue de permettre l'émancipation des femmes qui le portent volontairement — en tout cas si elles sont majeures. Il paraît en outre difficile de justifier une interdiction générale en raison de cas particuliers où le port du foulard serait imposé.

### III. FRATERNITÉ ET IDENTITÉ NATIONALE

La défense du droit des femmes de ne pas porter le foulard peut recouvrir deux idées sensiblement différentes. La première consiste à vouloir assurer à des femmes contraintes de porter le foulard la possibilité de retirer celui-ci. La deuxième entend protéger les femmes qui ne portent pas le foulard d'une potentielle pression sociale grandissante. Si ces deux idées paraissent être les deux faces d'un même droit, la première est centrée sur la dénonciation de cas particuliers d'enfreinte de droits *individuels*, tandis que la seconde craint une dérive despotique au sein de la culture *collective* d'une communauté religieuse, voire de l'ensemble de la société. Nous glissons ainsi vers le troisième niveau de questionnement qui a surgi dans les débats qui ont suivi la prestation de serment de Mahinur Özdemir: la crainte d'une islamisation de la société.

Ici encore, cette crainte a une portée différente du point de vue libéral et de celui républicain. Du point de vue du libéralisme politique, l'islamisation de la société pose essentiellement problème en tant que projet politique, alors que, pour un républicain, cette islamisation peut également poser question en tant que projet culturel.

À ce troisième niveau en effet, le libéralisme n'interroge plus le port du foulard par une parlementaire sous l'angle d'une entorse potentielle à la neutralité de l'État, ni sous celui d'un danger de mise en cause de l'égalité des sexes, mais se demande si le port du foulard peut être assimilé à l'ostension d'un signe politique antidémocratique. Ainsi, «le voile est le symbole d'un projet politique totalitaire», selon la députée bruxelloise F. Sidibé (Sidibé F., 2010), tandis que, dans un communiqué de presse, le Parti Populaire a estimé que «Mme Özdemir est un cheval de Troie de l'islamisme militant au cœur même de l'Europe et de ses institutions» (Parti Populaire, 2010). La Belgique est alors décrite «comme un laboratoire pour les militants

islamistes» (Destexhe A., Demelenne C., 2009, voir aussi les propos de Demelenne dans Gutierrez R. 2009, ainsi que Chansay-Wilmotte P., Solteni R., 2009). Généralisant les arguments liés à la neutralité de l'État et à l'égalité des sexes, ces expressions suggèrent la crainte qu'un prosélytisme religieux se double d'un prosélytisme politique, faisant du port du foulard «l'étendard (ou le cheval de Troie) d'un islamisme radical, anti-occidental et violent» (p. 108). La question du foulard y est alors vue au travers du prisme des tensions internationales et de la menace du terrorisme islamiste. Est également régulièrement stigmatisée l'activité de mouvements ou d'organisations musulmans, comme les Frères musulmans, ainsi que les liens persistants, notamment par l'intermédiaire des imans, avec des pays musulmans non démocratiques. L'horizon ultime de cette islamisation serait le renversement de la démocratie au profit d'une théocratie (Bauwens M., 2010). L'acceptation du foulard, jusqu'au sein de nos démocraties, serait la porte ouverte à l'intégrisme et «à une escalade, l'étape suivante étant la burqa» (Delhez C., 2009). L'Islam est assimilé à l'islamisme, soit en raison de l'absence de sécularisation de l'Islam — l'Islam serait dès lors indissociable d'une prétention dogmatique à organiser la vie sociale, prétention incompatible avec un régime politique démocratique —, soit en raison d'une prédominance conjoncturelle de mouvances intégristes au sein de l'Islam et d'une instrumentalisation politique de la religion.

Du point de vue républicain classique, même en l'absence d'une telle assimilation, l'islamisation de la société est jugée problématique parce qu'elle fragilise l'identité nationale, fondatrice du sentiment de fraternité sur lequel se fonde la solidarité entre les citoyens. À la différence du libéralisme qui conçoit la société comme devant être le lieu d'une juste coexistence entre des individus, le républicanisme met davantage en avant l'idée que les citoyens doivent partager un projet, des valeurs communes et une identité collective. Mais cette communauté de citoyens se comprend comme une antithèse d'une communauté ethnique. L'appartenance à la communauté nationale ne dépend pas de caractéristiques particulières sur lesquelles l'individu n'a pas de prise, mais d'une participation délibérée aux institutions sociales et politiques. La communauté nationale ne se fonde pas non plus autour de valeurs hétéronomes dont la légitimité serait prépolitique, mais sur l'exercice même de l'autonomie collective et de la recherche commune de l'intérêt général. Elle est de l'ordre de «l'invention collective et du *devenir* social, plutôt que d'un *être* intrinsèque et primordial» (Laborde C., 2008, p. 177, je traduis). Mais, dès lors, l'ouverture et l'aspiration à l'universel de la communauté républicaine demande que le citoyen transcende

ses particularismes. Ce décentrement passe en premier lieu par la socialisation au sein de l'école, du monde professionnel et du débat public. Le port du foulard — a fortiori par une parlementaire — paraît par conséquent constituer une manifestation extérieure d'un refus de s'intégrer, voire une provocation par la volonté d'imposer sa différence, sa particularité (p. 106-107).

Le risque est toutefois grand que la prétendue intégration dans une communauté potentiellement universelle de citoyens se confonde avec l'injonction d'adopter la culture majoritaire. Chez les républicains classiques, l'ouverture à l'universel semble se refermer paradoxalement sur la forme particulière selon laquelle cette ouverture a été vécue en France, voire en Europe, et s'est cristallisée en une culture singulière: «on s'interroge assez peu sur le glissement perpétuel, dans le discours républicain, entre valeurs universelles et valeurs communautaires “franco-françaises”: ainsi l'égalité entre les sexes est-elle étroitement associée à une vision particulière de l'émancipation sexuelle (qui justifie les talons aiguilles mais voue aux gémonies le hijab); ainsi l'entrée dans la modernité est-elle associée à l'abandon de la pratique religieuse (sous la forme de l'injonction normative et non de la simple constatation sociologique); ainsi l'identité française est-elle identifiée à des pratiques de sociabilité culturelles (“partager un verre de vin”)» (p. 109). Les républicains classiques paraissent dès lors considérer que l'idéal de fraternité implique un devoir d'assimilation (Laborde C., 2009, p. 22 et 25). Le musulman y est réduit à la figure de l'étranger devant s'adapter à la culture du pays comme, réciproquement, les européens le feraient lorsqu'ils sont à l'étranger.

Dans le débat belge suscité par l'élection de M. Özdemir, cet argument de réciprocité a pu également prendre la forme de l'opposition entre «nos» institutions publiques et «leurs» mosquées: «On leur demande simplement de l' [le voile] enlever à l'école et dans les institutions publiques. Par respect pour nos usages à nous, leurs hôtes. Exactement comme nous enlevons nos chaussures pour pénétrer dans une mosquée» (Bauwens M., 2010). Similairement, il a été souvent opposé à M. Özdemir qu'en Turquie les femmes ne pouvaient porter le foulard au Parlement. Elle répond alors: «Moi, je suis Belge, issue de la troisième génération. Je me sens Belge. Ma langue maternelle, c'est le français. À la maison, c'est la langue que l'on parle. Je connais même mieux le néerlandais que le turc» (Laporte C., Rocour V., 2009). Elle renverse ainsi la responsabilité du déficit de cohésion sociale — de cohésion sociale, et non d'intégration, puisqu'il ne s'agit précisément pas d'une question d'intégration d'immigrants au sein d'une communauté d'accueil, mais de cohésion au

sein d'une société traversée par une multiplicité de cultures. Elle n'a pas à s'intégrer au sein de la société puisqu'elle en fait partie intégrante depuis sa naissance. Ce serait moins les musulmans qui refuseraient de devenir belges (ou français), que les Belges (ou les Français) de souche occidentale qui refuseraient de considérer les musulmans comme étant des leurs.

Sensibles à cet état de fait, les libéraux multiculturels considèrent que «si l'origine ethnique est un obstacle à l'intégration, ce n'est pas parce que les immigrés choisissent de "cultiver leurs particularismes", mais bien parce qu'ils sont la cible de discriminations sur la base de l'affiliation ethnique ou religieuse qui leur est imputée» (p. 110), même si, parallèlement, «par "retournement du stigmaté" les identités stigmatisées peuvent être réappropriées par ceux qui y sont assignés» (p. 112). Il s'agirait dès lors de lutter contre les discriminations sociales, économiques et politiques dont sont victimes ceux que l'on continue à qualifier d'«immigrés», même lorsqu'ils sont nés en Europe de parents nés en Europe, en procédant à une reconnaissance positive des identités culturelles par des politiques de discriminations, positives cette fois, à l'égard de ces minorités.

#### IV. RÉPUBLICANISME CRITIQUE OU CRITICISME RÉPUBLICAIN?

La reconstruction des principaux arguments échangés suite à la prestation de serment de M. Özdemir met en évidence une opposition entre une dénonciation du port du foulard par une parlementaire, motivée majoritairement en se référant à des principes abstraits comme la neutralité de l'État, l'égalité hommes-femmes ou la démocratie, et un soutien s'appuyant largement sur des faits ou des pratiques sociales — par exemple l'acceptation de la référence chrétienne dans le champ politique, le caractère volontaire du port du foulard par de nombreuses femmes ou l'appartenance intégrante à la population belge de nombreux musulmans. C'est à la fois la force et la faiblesse des positions en présence. S'il est essentiel de souligner les discriminations auxquelles conduit une application décontextualisée des normes abstraites, il va de soi, depuis Hume au moins, que l'effectivité d'une pratique sociale n'en garantit pas la légitimité. Dépasser le différend demande par conséquent de chercher à éclairer réciproquement la référence aux principes philosophiques et les pratiques effectives. C'est précisément l'ambition que Laborde confère au républicanisme critique: «Le républicanisme critique [...] pose directement la question de l'articulation entre faits et normes, entre réalité sociale et idéaux philosophiques. S'il est indé-

niable que la république française ne réalise que très imparfaitement les idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité, il ne s'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 "multiculturaliste" de la citoyenneté» (p. 13).

Son républicanisme serait critique, dès lors, en un double sens. Il serait premièrement une critique du républicanisme classique, tel qu'il est généralement défendu en France et auquel on se réfère parfois en Belgique. Mais il serait surtout critique dans la mesure où il s'inspire de la tradition de la critique sociale — «de Karl Marx à Pierre Bourdieu et Jürgen Habermas» (Laborde C., 2008, p. 9, je traduis) — afin, en articulant faits et normes, de procéder à une déconstruction des discriminations sociales légitimées par l'idéologie dominante (p. 8). Je voudrais néanmoins, dans la fin de cette contribution, suggérer que le débat sur le port du foulard par une parlementaire suggère que ce républicanisme doit être encore davantage critique. Laborde me semble, en effet, ne pas assez mettre en évidence que le républicanisme doit être également critique en un troisième sens, celui du *criticisme kantien*.

Laborde entend renouveler le républicanisme français en s'appuyant sur le néorépublicanisme de Pettit (Pettit P., 2004). Le républicanisme de Pettit repose sur le concept de non-domination dont, de manière très pertinente, Laborde considère qu'il ne fonde pas seulement une réinterprétation de la notion de liberté, mais également de celle de citoyenneté. La non-domination implique, en effet, qu'une personne est libre lorsqu'elle n'est pas soumise à l'autorité *arbitraire* d'autrui. Il n'est pas possible de discuter ici les questions soulevées par cette théorie — en particulier, la détermination du critère permettant de préciser quand une relation de pouvoir est arbitraire. Je me contenterai de souligner que cette théorie de la liberté a le grand mérite, par rapport à la liberté comme non-interférence propre au libéralisme, de pouvoir justifier des interférences publiques — à commencer par l'impôt ou l'instruction obligatoire — au nom de la liberté elle-même plutôt que comme des maux nécessaires. En outre, la non-domination offre plus largement une assise à la critique de toute forme de pouvoir arbitraire, en ce compris le pouvoir de stigmatisation et de marginalisation qu'une culture majoritaire peut posséder sur une culture minoritaire. Il est possible par conséquent de justifier sur cette base des politiques publiques de discriminations positives dont la finalité ne serait pas la reconnaissance des identités minoritaires, mais la lutte contre des situations de domination dont souffrent des individus particuliers, notamment celles qui sont un frein

à la participation sociale et politique et celles qui prennent la forme d'un endoctrinement (p. 14-19; Laborde C., 2008, p. 16-25).

Je souhaiterais, toutefois, introduire une tonalité quelque peu différente de celle exprimée par Laborde, dans la mesure où celle-ci, à la suite de Pettit, fait de la non-domination la valeur constitutive de son républicanisme critique, alors qu'elle ne me paraît être, pour ma part, qu'une condition de possibilité de l'élaboration d'une identité collective. Laborde conclut bien son livre, comme déjà celui de 2008, en insistant sur l'importance pour une perspective républicaine du sentiment d'appartenance collective. «Ainsi, écrit-elle, les citoyens peuvent-ils réinventer ensemble les bases d'un *patriotisme civique*. Le patriotisme civique se démarque du *patriotisme classique* qui sacralise l'histoire officielle et les mémoires concurrentes. Mais il se démarque aussi des abstractions d'un certain *patriotisme constitutionnel*, qui ferait l'impasse sur l'inscription historique de la nation civique pour s'en référer exclusivement à l'adhésion raisonnée aux idéaux fondateurs des droits de l'homme et de la démocratie. Une interprétation républicaine ou civique du patriotisme constitutionnel cher à Jürgen Habermas ancre l'attachement à la nation démocratique dans une culture de la citoyenneté qui appelle une "pratique du décentrement" et incite les nations à relire leur passé de façon critique» (p. 127-128, voir aussi Laborde C., 2008, p. 244-253 et de Briey L., 2009, p. 131-138).

Il est possible, de ce point de vue, de proposer une articulation cohérente des positions défendues par le républicanisme classique sur les trois questions soulevées par le port du foulard — ce que Laborde, étrangement, ne fait pas explicitement. Le républicanisme classique paraît en effet s'être construit initialement sur la volonté d'élaborer une identité collective au sein d'une communauté politique par opposition à toute identité traditionnelle ou religieuse. Historiquement, cette identité s'est construite autour de la promotion d'un rationalisme libéral qui a été, progressivement et paradoxalement, essentialisé en une identité nationale traditionnelle. Le républicanisme classique semble de la sorte s'être peu à peu renié et transformé en une forme de communautarisme promouvant un libéralisme moral (et non pas politique). Dans les faits, cependant, la persistance de la tradition catholique débouche sur un compromis hybride, la catho-laïcité, susceptible d'être justifié a posteriori par le glissement progressif de la laïcité républicaine vers une neutralité libérale par abstraction.

Laborde a, dès lors, raison de souligner que le républicanisme critique exige de mettre en œuvre «un processus de *désethnicisation* de la république» (p. 129), mais la déconstruction des mécanismes de domination

auxquels conduit un rapport insuffisamment critique à l'identité nationale doit se doubler d'un processus de reconstruction d'une identité interculturelle; ce second processus est malheureusement insuffisamment mis en évidence par Laborde, tout comme par la plupart des auteurs se revendiquant aujourd'hui du républicanisme (pour une bonne présentation des développements actuels du républicanisme, voir Anctil D., Le Goff A., 2009). Cela exige non seulement de viser la réalisation des conditions de possibilité d'une délibération entre les citoyens (Maynor J., 2003), mais également que cette délibération puisse conduire à l'affirmation de valeurs communes dont la légitimité est, toutefois, constamment soumise à révision. Conformément au criticisme kantien, la déconstruction d'un concept — par la mise en évidence qu'aucune réalité objective ne lui est pleinement adéquate — doit être complétée par une réaffirmation de ce concept comme Idéal régulateur. Autrement dit, si une délibération politique réelle ne pourra jamais conduire à l'affirmation de valeurs universellement partagées par l'ensemble de la communauté, elle doit continuer à y tendre et oser affirmer des valeurs auxquelles elle confère une prétention à la validité universelle tout en étant consciente de la faillibilité de son jugement. La délibération doit, dès lors, être ouverte à sa révision et refuser d'imposer son jugement de manière coercitive aux personnes qui en contestent la validité. Si, contrairement au communautarisme, le républicanisme promeut une communauté *politique*, ce qualificatif ne doit pas, selon moi, signifier que les valeurs partagées sont uniquement des normes politiques à l'exclusion de toute considération axiologique, mais bien que ces valeurs trouvent leur légitimité dans leur élaboration au travers de la délibération politique (sur la distinction entre norme et valeur, voir Ferry J.-M., 2002). Là où le libéralisme repose sur une conception négative de la liberté qui lui permet d'affirmer l'illégitimité des conceptions du bien non respectueuses des principes de justice, un criticisme républicain doit se caractériser par son formalisme, renvoyant dos-à-dos tout essentialisme comme tout relativisme axiologique (voir de Briey L., 2005). Faute de quoi, la distinction conceptuelle entre républicanisme et libéralisme me paraît perdre fortement de sa pertinence.

## V. NON-DOMINATION ET INTERCULTURALITÉ

La conception du républicanisme critique à laquelle j'adhère demande donc que l'affirmation de normes et valeurs auxquelles la communauté politique confère une prétention à l'universalité soit complétée par une

conscience de leur faillibilité. Cette faillibilité est en fait double. Elle s'explique, premièrement, par l'écart existant entre les idéaux abstraits et la manière dont ils sont mis en œuvre dans un contexte culturel particulier. Un accord sur le principe de l'égalité homme-femme, par exemple, n'exclut pas des divergences quant aux pratiques sociales qui seraient ou non conformes à ce principe. Mais la faillibilité survient également au niveau de la formulation même des principes abstraits. Non seulement, aucune communauté politique ne peut avoir la certitude d'avoir identifié les valeurs constitutives d'une vie bonne, mais il en est également de même pour les normes inhérentes à une société juste. Tant l'identification de la vie bonne que l'édification d'une société juste doivent être des idéaux régulateurs d'un projet politique républicain critique.

Il apparaît dès lors indispensable de ne pas se contenter, contrairement à ce qui est trop souvent fait dans le débat public, d'une approche purement déontologique vérifiant dogmatiquement le respect d'un principe abstrait par une pratique sociale — en l'occurrence le port du foulard par une parlementaire — sans s'interroger sur les effets de cette pratique, et de son interdiction éventuelle, sur la promotion de ce principe. Par exemple, il ne suffit pas de se demander s'il faut interdire le port du foulard à l'école parce qu'il s'agirait d'une pratique non respectueuse de l'égalité entre les sexes. Il est également indispensable de se demander si une telle interdiction favoriserait l'émancipation des jeunes filles supposées discriminées. Question qui ne peut être tranchée a priori, mais doit être appréciée en regard de contextes sociaux particuliers. Si l'interdiction conduit à la déscolarisation des jeunes filles, il est douteux que cette émancipation soit renforcée. Si, à l'inverse, chaque école peut décider librement d'interdire ou d'autoriser le voile — comme actuellement en Belgique —, le choix de l'interdiction par un nombre sans cesse plus important d'écoles peut transformer les dernières écoles autorisant le voile en «écoles-ghettos», ce qui ne favorise pas non plus l'émancipation recherchée.

Pour le républicanisme critique, il importe donc de se demander si le port du foulard par une parlementaire est une source de prosélytisme facilitant l'imposition de cette pratique à des jeunes filles qui ne le souhaitent pas, ou s'il n'offre pas plutôt à de nombreuses musulmanes la preuve qu'il leur est possible d'accéder à des fonctions publiques importantes où, loin d'être soumises à la loi, elles l'édicte. Ne favorise-t-il pas l'émancipation des femmes plutôt qu'il ne remet en question l'égalité des sexes? Similairement, le port du foulard par une parlementaire remet-il réellement en question la neutralité de l'État? La séparation de l'Église

et de l'État implique-t-elle nécessairement le rejet du religieux hors de la sphère politique ou seulement sa sécularisation? N'est-ce pas la prétention des institutions religieuses à être la source de légitimité de l'ordre social qui entre en contradiction avec la légitimité démocratique fondée sur l'institution étatique? Le fait que des croyants défendent des positions inspirées par leurs convictions au sein du débat démocratique ne peut-il pas être compris comme suggérant qu'ils reconnaissent le primat social du politique sur le religieux puisqu'ils cherchent à obtenir une légitimité démocratique? Ainsi, lorsque Monseigneur Léonard, le Primat de Belgique participe à une manifestation contre l'avortement, menace-t-il la séparation de l'Église et de l'État (Galand P., 2010)? Ne s'inscrit-il pas plutôt au sein du débat démocratique dont il reconnaît dès lors la primauté (de Beukelaer É., 2010)? Peut-être peut-on considérer qu'il devrait s'abstenir d'une telle participation et faire preuve d'un devoir de réserve en raison du conflit historique entre l'Église et l'État, mais ne serait-ce pas là le signe d'une sécularisation encore trop fragile qui n'aurait plus de raison d'être dans une société dont la sécularisation serait aboutie? De la même manière, le port du foulard par une parlementaire ne peut-il pas être perçu comme contribuant à l'essor d'un islam séculier plutôt que comme l'expression d'un projet politique antidémocratique? Ne serait-ce pas, au contraire, en l'interdisant que l'on contribue à la politisation du foulard, au risque de faire le jeu des radicaux islamiques?

Ces questions ne peuvent recevoir de réponses que dans un contexte social particulier et requièrent que la réflexion déontologique soit complétée par une approche conséquentialiste. C'est également au nom d'une optique conséquentialiste de ce type que Laborde estime que certaines pratiques de discrimination positive, comme des accommodements raisonnables, peuvent être parfois justifiées. Elle renvoie dos-à-dos tant les républicains classiques qui méconnaissent la faillibilité de la prétention à l'universalité de la culture occidentale que les libéraux multiculturalistes qui appellent à une reconnaissance positive des identités minoritaires. Contrairement à ces derniers, elle considère que la reconnaissance de la diversité des identités culturelles n'est pas une valeur en soi (p. 117-120, Laborde C., 2009). Elle peut, certes, être un moyen efficace — voire un mal nécessaire — pour favoriser le renforcement de la cohésion sociale et la déconstruction des processus de domination sociale, mais, pour elle, «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 bien plutôt l'exclusion

socio-économique, l'assignation identitaire et le relégation territoriale et politique» (p. 118-119).

Je ne peux que m'accorder avec Laborde lorsqu'elle souligne les sources socio-économiques des enjeux de reconnaissance. Il est primordial de renforcer le sentiment d'appartenance sociale, notamment en luttant contre la ghettoïsation scolaire afin d'assurer l'accès à un enseignement de qualité, en combattant les discriminations à l'emploi — en Belgique, le taux de chômage des personnes originaires d'un pays extérieur à l'Union européenne ayant un niveau de qualification élevé est de 21%, alors qu'il n'est que de 3% pour les Belges ayant une qualification élevée (Direction générale emploi, 2009, p. 47) — et en favorisant la représentation politique, ce à quoi le port du foulard par une parlementaire peut contribuer. La question identitaire ne doit cependant pas être sous-estimée. Laborde souligne, d'ailleurs, que «le républicanisme critique [...] se distingue aussi bien d'un nationalisme civique aveugle aux différences que d'un postnationalisme multiculturel qui rejette la référence nationale au profit de la politique des identités. Il recommande non la reconnaissance de l'"autre", mais la pluralisation du "nous" qui fonde le sentiment d'appartenance collective. [...] L'enjeu est bien de repenser l'identité nationale elle-même comme une identité historiquement fluctuante, et considérablement enrichie par les apports des vagues d'immigrations successives» (p. 122-123). S'il ne s'agit pas de reconnaître l'identité des minorités musulmanes au sein de sociétés européennes elles-mêmes dénuées de toute identité commune, il importe de reconnaître la contribution de la culture musulmane à l'élaboration, toujours en cours, d'une identité nationale interculturelle. Pour le dire de manière quelque peu paradoxale, il s'agit de reconnaître le caractère «autochtone» de la culture musulmane, dans la mesure où des immigrés de la troisième génération ne sont précisément plus des immigrés. Les questions de cohésion sociale et d'immigration doivent par conséquent être dissociées, même si des liens existent entre elles.

En se focalisant essentiellement sur les discriminations subies par les groupes minoritaires, Laborde ne semble pas, par contre, se donner les moyens de penser la cause profonde de la crispation identitaire dont les différents débats sur le port du foulard sont les symptômes: la fragilisation identitaire au sein des groupes culturels majoritaires, particulièrement bien mise en évidence dans le rapport Bouchard-Taylor consacré à la pratique des accommodements raisonnables au Québec. Ce rapport souligne combien l'insécurité économique actuelle incite à voir dans les membres des communautés issues de l'immigration des concurrents pour des emplois de plus en plus rares ou une charge sociale excessive, tandis que le trauma-

tisme du 11 septembre renforce la défiance envers les musulmans dans leur ensemble. Mais il insiste avant tout sur la précarisation existentielle que la sécularisation de la société, l'essor de l'individualisme et le relativisme moral ont provoquée au sein des cultures occidentales traditionnelles. Les demandes de reconnaissance et d'accommodement des cultures minoritaires viennent renforcer cette précarisation, tandis que les laïques convaincus y voient la menace d'une remise en cause des acquis des dernières décennies<sup>7</sup> (Bouchard G., Taylor C., 2008, p. 185-195). Le rapport constitue ainsi une critique de la déconstruction libérale des identités collectives et de la transformation du politique qui tend à renoncer à la promotion de projets et d'idéaux collectifs au profit de la seule protection des droits. L'absence de construction collective d'une identité ouverte et mouvante favorise les replis identitaires des groupes majoritaires comme des minoritaires.

À la suite de Laborde (Laborde C., 2009), je vois dès lors dans ce rapport une excellente illustration d'une approche républicaine critique, tout particulièrement dans sa volonté de défendre un modèle interculturel québécois qui se distingue du modèle multiculturel canadien auquel il est reproché de viser essentiellement la coexistence d'une pluralité de cultures au sein d'une même société (Bouchard G., Taylor C., 2008, p. 118-130). Contrairement, cependant, à l'usage qui a pu en être fait dans le débat parlementaire belge, il ne s'agit pas d'affirmer *a priori* l'universalité et la légitimité supradémocratique d'un «patrimoine commun de valeurs» (*Doc. Parl.*, Ch. Repr., 2009-2010, p. 5) correspondant aux principes de justice libéraux — la faillibilité, non seulement de la réalisation effective de ces principes de justice mais également de leur simple énonciation, exclut tout apriorisme dogmatique. La référence à l'interculturalité met davantage en avant l'importance de la construction d'une identité commune au travers de l'échange et du dialogue entre les différentes cultures. L'interculturalité renvoie à la conviction d'un apprentissage et d'un enrichissement mutuels des cultures desquels pourrait émerger, *a posteriori*, un consensus sur un ensemble de valeurs, potentiellement relatives non seulement au juste mais également au bien, qui puisse fonder un sentiment d'appartenance collective et renforcer la solidarité et la cohésion sociale.

<sup>7</sup> Pour Bouchard et Taylor, cette précarisation entre en résonance avec «l'insécurité du minoritaire» propre au Québec francophone. Si cet élément n'est pas directement transposable au contexte belge, les constantes interrogations sur l'avenir de la Belgique et la succession actuelle des crises institutionnelles paraissent constituer un facteur alternatif de précarisation identitaire.

## CONCLUSION

En portant un foulard lors de sa prestation de serment, M. Özdemir a suscité une controverse recoupant largement les débats français sur le port du foulard à l'école analysés par Laborde. La référence républicaine étant moins marquée en Belgique, je me suis efforcé de mettre en évidence comment des arguments similaires prennent une signification différente dans un cadre libéral ou républicain. J'ai néanmoins rejoint Laborde dans sa volonté de penser un républicanisme critique, tout en donnant au qualificatif «critique» un sens différent de celui de Laborde. Pour elle, ce terme fait référence à la théorie critique, ce qui l'incite à donner une attention privilégiée à la déconstruction des situations de domination dont souffrent les groupes minoritaires, notamment en raison de la capacité qu'ont les groupes majoritaires à faire primer leur interprétation des idéaux normatifs républicains ou libéraux. Pour ma part, le terme «critique» renvoie au criticisme kantien et à la conviction que la déconstruction d'un concept métaphysique doit se doubler de son maintien en tant qu'idéal régulateur. Dès lors, la déconstruction de l'assimilation par les cultures majoritaires de leurs pratiques sociales aux idéaux d'une société juste, voire d'une vie bonne, et la dénonciation des situations de domination qui en découlent ne sont pour moi qu'une étape nécessaire à la promotion d'un dialogue interculturel visant la reconstruction de normes et valeurs partagées et constitutives d'une identité collective. Cette approche me permet de voir dans la précarisation identitaire des groupes majoritaires l'une des sources des controverses multiculturelles. En rappelant l'importance de l'affirmation d'une identité nationale, à l'encontre de sa déconstruction libérale, elle justifie en outre l'adoption d'une perspective républicaine plutôt que libérale: si le multiculturalisme aujourd'hui est un fait, il n'en est pas pour autant une norme. Au contraire, ce qui doit être poursuivi, c'est une interculturelité visant l'émergence d'une identité commune se nourrissant de la diversité des identités qui composent la société sans s'y substituer.

La légitimité d'une pratique, comme celle du port du foulard par une parlementaire, doit dès lors être appréciée non seulement sous l'angle de sa conformité aux idéaux normatifs mais également du point de vue de la promotion de ceux-ci, ainsi que de celle du dialogue interculturel. L'accès à l'enseignement, à l'emploi et à la représentation politique sont autant de conditions pour assurer à l'ensemble des groupes sociaux et culturels un sentiment d'appartenance et d'inclusion sociale. Il en est de même de la reconnaissance du caractère autochtone du multiculturalisme et de la dissociation des questions de multiculturalité et d'immigration.

Une fois encore, parler d'immigrés de la troisième génération est une contradiction dans les termes. Mais surtout, à l'heure où les sociétés occidentales voient leurs modèles sociaux, économiques et écologiques fortement remis en question, le dialogue interculturel doit être pensé comme apprentissage mutuel et non comme un processus unilatéral de sécularisation et de modernisation des minorités culturelles.

Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix Laurent DE BRIEY  
Namur

#### BIBLIOGRAPHIE

- ASSISES DE L'INTERCULTURALITÉ, *Rapport final*, Wavre, Mardaga, 2010.
- BAUWENS, M. (2010). «Lettre à mon ami Mohamed», *La Libre Belgique*, 2 avril 2010.
- BEN MOUSSA, A., SAYGIN, M. (2009). «La députée Özdemir peut-elle porter le voile au Parlement? Oui», *La Libre Belgique*, 23 juin 2009.
- BENYAICH, B., STOUTHUYSEN, P. (2009). « Plus de laïcité, s'il vous plaît», *La Libre Belgique*, 24 septembre 2009.
- BOUCHARD, G., TAYLOR, C. (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles*, Montréal, Archives nationales du Québec, [www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf](http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf).
- BOURTON, W. (2009). «Voile-t-on la laïcité?», Débat entre N. Geerts et G. Haarscher, *Le Soir*, 23 juin 2009.
- BRIBOSIA, E., RORIVE, I. (2009). «Voile, burqa et burkini: revenir à l'essentiel», *Le Soir*, 10 septembre 2009.
- CARLIER, C. (2009). «Que dévoile un voile?», *La Libre Belgique*, 31 août 2009.
- CHASAY-WILMOTTE, P., SOLTENI, R. (2009). «Le voile, l'élu et le contrat social», *Le Soir*, 24 juin 2009.
- COPPI, D. (2009). «Mahinur Özdemir? Elle devra retirer son voile», Entretien avec O. Maingain, *Le Soir*, 24 juin 2009.
- COPPI, D., DUBUISSON, M. (2009). «Faut-il interdire le port du voile au parlement? Le MR veut un débat, l'Olivier ne voit pas où est le problème», *Le Soir*, 23 juin 2009.
- DASSETO, F. (2009). «Les conclusions sur l'islam sont-elles déjà écrites?», *La Libre Belgique*, 23 septembre 2009.
- DE BEUKELAER, E., (2010). «Le droit de manifester vaut pour les évêques», *Le Soir*, 30 mars 2010.
- DE BRIEY, L. (2005). «Le formalisme pratique: de la morale à l'éthique», *Philosophiques*, 32 (2), p. 319-342.
- (2009). *Le sens du politique. Essai sur l'humanisme démocratique*, Wavre, Mardaga.
- DE COOREBYTER, V. (2009). «Les soi-disant modèles», *Le Soir*, 29 septembre 2009.
- (2010a). «Neutralité et laïcité: une opposition en trompe-l'oeil», *Politique*, 65, juin 2010, p. 60-65.

- (2010b). «Laïcité, neutralité et multiculturalité: des relations asymétriques», *Politique*, 66, septembre 2010, p. 20-23.
- DELHEZ, C. (2009). «Le voile. Et puis la burqa», Face-à-face avec Tülay Uma, *La Libre Belgique*, 22 septembre 2009.
- DE SMET, F. (2010). «Dépasser le symbole ou en rester prisonnier», *La Libre Belgique*, 29 juin 2009.
- DESTEXHE, A., DEMELENNE, C. (2009). «Voile: où sont les progressistes?», *Le Soir*, 6 juillet 2009.
- DIRECTION GÉNÉRALE EMPLOI ET MARCHÉ DU TRAVAIL (2009). *L'immigration en Belgique. Effectifs, mouvements et marché du travail*, SPF emploi et concertation sociale, Bruxelles, téléchargeable sur [www.emploi.belgique.be](http://www.emploi.belgique.be).
- Doc. Parl.*, Parl. Comm. Fr., 2009-2010, 84/1.
- Doc. Parl.*, Ch. Repr., 2009-2010, 2287/001.
- Doc. Parl.*, Parl. wall., 2009-2010, 99/1.
- Doc. Parl.*, Parl. wall., 2009-2010, 101/1.
- DUCARME, D., PIVIN, P., CORNET, V., DUCARME, D. (2009). «La députée Özdemir peut-elle porter le voile au Parlement? Non», *La Libre Belgique*, 23 juin 2009.
- FADIL, N. (2009). «L'interdiction du port du foulard sélectionne les élèves», *Le Soir*, 11 septembre 2009.
- FERRY, J.-M. (2002). *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- GALAND, P. (2010). «Vit-on la renaissance des vieux démons de l'Église?», *Le Soir*, 30 mars 2010.
- GENOT, Z., WILLAME-BOONEN, M. (2009). «En finir avec les simplismes», *Le Soir*, 20 août 2009.
- GIOT, F.-X. (2009). «Le foulard? Une obligation de... Dieu», *Vers l'avenir*, 27 juin 2009.
- GEERTS, N. (2009a). «Voile et neutralité de l'État», *La Libre Belgique*, 24 juin 2009.
- (2009b). «Le voile fait sa rentrée», Face-à-face avec Jean-François Nandrin, *La Libre Belgique*, 15 septembre 2009.
- GOLDMAN, H. (2009). «Voile et neutralité de l'État», *La Libre Belgique*, 24 juin 2009.
- GUTIERREZ, R. (2009a). «La députée voilée irrite le MR», *Le Soir*, 22 juin 2009.
- (2009b). «Faut-il avoir peur du voile «islamique»?», débat entre C. Demeleenne et H. Goldman, *Le Soir*, 29 août 2009.
- (2009c). «Le voile divise le front laïque», *Le Soir*, 26-27 septembre 2009.
- LABORDE, C. (2008). *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- (2009). «Républicanisme critique vs républicanisme conservateur: repenser les "accommodements raisonnables"», *Critique internationale*, 2009, 3, 44, p. 19-33.
- (2010). *Français, encore un effort pour être républicains!*, Paris, Seuil.
- LALLEMAND, R., NEYTS, A. ET AL. (2005). *Rapport final et Livre des auditions*, Bruxelles, Commission du dialogue interculturel.
- LAPORTE, C. (2009a). «Trois questions à Francis Delpérée», *La Libre Belgique*, 23 juin 2009.
- (2009b). «Mahinur ne se dévoilera pas», *La Libre Belgique*, 23 juin 2009.
- (2009c). «Père en bure, curés neutres», *La Libre Belgique*, 25 juin 2009.

- LAPORTE, C., ROCOUR, V. (2009). «Je connais mieux le néerlandais que le turc», entretien avec M. Özdemir, *La Libre Belgique*, 27 juin 2009.
- ANCTIL, D., LE GOFF, A. (éd.) (2009). «Dossier: Le néo-républicanisme», *Les ateliers de l'éthique*, 4 (2), été 2009, p. 16-129.
- LAURENT, C. (2009). «Un homme comme un autre», *Le Vif*, 26 juin 2009.
- LIPHART, A. (1977). *Democracy in Plural Societies, A Comparative Exploration*, New Haven, London, Yale University Press.
- NANDRIN, J.-F. (2009). «Le voile fait sa rentrée. Face-à-face avec Nadia Geerts», *La Libre Belgique*, 15 septembre 2009.
- PARTI POPULAIRE (2010). *Communiqué de presse*, 24 février 2010, Bruxelles, consultable sur [http://www.partipopulaire.be/pp/wp-content/media/documents/Communique\\_PP\\_240210\\_FR.pdf](http://www.partipopulaire.be/pp/wp-content/media/documents/Communique_PP_240210_FR.pdf).
- PETIT, P. (2004). *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. P. SAVIDAN et J.-F. SPITZ, Paris, Gallimard.
- Politique* (2010). «Féminisme et multiculturalité, entre malaises et défis», 63, février.
- Raison publique* (2008). «Le multiculturalisme et les femmes: quelle reconnaissance pour quelle justice?», 9, octobre.
- RAWLS, J. (1995). *Libéralisme politique*, trad. C. AUDARD, Paris, Presses Universitaires de France.
- SIDIBÉ, F. (2010). «Je déclare que le voile est le symbole d'un projet politique totalitaire», *Le Soir*, 23 mars 2010.
- UMA, T. (2009). «Le voile. Et puis la burqa», Face-à-face avec Charles Delhez, *La Libre Belgique*, 22 septembre 2009.
- WYNANTS, P. (2010). «Nouveaux visages du CDH bruxellois», *Revue Nouvelle*, février 2010, p. 28-49.

RÉSUMÉ — L'article revient sur la controverse suscitée en Belgique par la prestation de serment d'une parlementaire portant le foulard islamique. Il souligne la similitude des arguments invoqués avec ceux qui ont surgi lors du débat français sur le port du foulard que Laborde analyse dans son livre *Français, encore un effort pour être républicains!*, mais met en évidence que ces arguments peuvent prendre des sens différents selon qu'ils sont invoqués dans un cadre libéral ou républicain. À l'instar de Laborde, l'article défend un républicanisme critique, même si le qualificatif y est davantage compris en référence au criticisme kantien qu'à la critique sociale. Le primat accordé par Laborde à la déconstruction des situations de domination s'estompe dès lors au profit d'une reconstruction d'une identité interculturelle.

ABSTRACT — The article returns to the controversy aroused in Belgium by the swearing-in of a parliamentarian wearing an Islamic scarf. It emphasizes the similarity of the arguments used to those that arose during the French debate on wearing the scarf, which Laborde analyses in her book *Français, encore un effort pour être républicains! (People of France, another effort to be republican!)*, but points out that these arguments can take on different meanings depending on whether they are used in a liberal or a republican framework. Following Laborde, the article defends a critical republicanism, even if the adjective is understood more in reference to Kantian criticism than to social criticism. The primacy accorded by Laborde to the deconstruction of situations of domination is thus toned down to the advantage of the reconstruction of an intercultural identity (transl. by J. Dudley).