

L'universalisme républicain dans ses derniers retranchements

Abdelkader BELBAHRI*

Nous assistons aujourd'hui sur la scène politique française à un certain trouble dans la manière d'affronter les problèmes qualifiés d'« identitaires » à partir, entre autres, de la question de l'immigration et tout ce qui s'y rapporte. La République ne connaît pas de « minorités », elle est une et indivisible, dit-on. Comme le souligne Françoise Collin « *L'Un – ou le semblable d'Un – est interpellé par ses différences, ouvrant des zones de turbulence et de questionnement. Des accents, venus de l'intérieur ou de l'extérieur, pour la première fois troublent la langue* »¹. Curieusement, c'est au moment même où la réalité de la société réfute le dogme que le gouvernement de la république française décide de mettre en place un ministère qui institue un lien idéologique entre l'immigration et l'identité nationale. Stupeur de tous ceux qui ont les yeux et l'esprit suffisamment ouverts pour voir et apprécier les richesses de la pluralité culturelle de la société française.

Comment a-t-on pu en arriver à cette opération de déni de la réalité après plus de vingt-cinq ans de recherche, de travail associatif et de politique publique ? Il est vrai que depuis, il y a eu « l'affaire du voile », le 11 septembre,

et bien d'autres manifestations publiques caractérisées comme autant d'expressions du « communautarisme ». Peut-être que les élites de ce pays n'ont pas essayé de comprendre la signification de ce qui a été appelé « le retour à l'islam » chez beaucoup de jeunes. Plutôt qu'une auto-exclusion il s'agit peut-être d'une demande de reconnaissance qu'il ne faut pas confondre avec l'insertion socio-économique souvent invoquée pour expliquer les problèmes de la jeunesse. Dans « La lutte pour la reconnaissance », le philosophe Axel Honneth a déjà remis en cause la distinction elle-même entre conflits pour

**identité
reconnaissance
jeune
universalisme**

la reconnaissance et conflits pour la redistribution, en montrant que les motifs moraux des conflits sociaux relèvent de la demande de reconnaissance, y compris ceux ayant en leur centre des enjeux redistributifs.² Il dégage un modèle comportant trois sphères de reconnaissance, qui rend compte des conditions réussies de réalisation de soi dans les sociétés modernes. *La sphère de l'amour* suppose que les relations de reconnaissance sont liées à l'existence d'autres personnes charnelles, avec lesquels la personne fait l'expérience d'une reconnaissance affective et peut développer à l'égard de soi-même une attitude de confiance se traduisant par une sécurité émotionnelle dans l'expression de ses besoins. *La sphère*

du droit suppose qu'une personne puisse se sentir porteuse des mêmes droits qu'autrui et développer ainsi un sentiment de respect de soi. Ici la relation de reconnaissance se fonde sur des droits égaux entre individus et repose sur un savoir partagé des normes réglant des droits et devoirs. Enfin, le modèle *de la contribution à la société* suppose que l'apport des sujets à la collectivité, dont les particularités individuelles se sont construites à travers une histoire de vie singulière, soit considéré sans discrimination et qu'ils puissent ainsi développer un sentiment d'estime de soi.

« Le gouvernement français reconnaît les Minguettes »

Ainsi titrait le journal Libération en 1981, au lendemain des rodéos et avec le style ironique qui caractérisait ce quotidien à l'époque. Après les premières émeutes, la politique de la ville qui a succédé au programme Habitat et Vie Sociale parlait de développement social des quartiers. Les experts, missionnés par l'Etat à l'époque pour diagnostiquer ce qui allait devenir plus tard une vraie fracture socio-ethnique dans la sphère publique française, n'ont peut-être pas assez pris la mesure du problème. « Un jeune de banlieue est un jeune des quartiers populaires et les problèmes à traiter relèvent exclusivement du registre socio-économique », disaient-ils. Le développement social a été saisi dans son sens le plus restrictif. Les dimensions culturelles, linguistiques, spirituelles et mémorielles ont été négligées. Au lieu de répondre aux attentes de reconnaissance exprimées dans la violence des rodéos, l'Etat-providence s'est contenté de la réhabilitation du bâti et de la tentative, souvent infructueuses, d'insertion de jeunes à « haut risque social »³.

La crise des banlieues et les mouvements sociaux qui en ont émergé portaient ses aspirations. Le « jeune de banlieue », constam-

ment et diversement caricaturé pendant près de vingt cinq ans en est le produit : enfant de migrant, lascar, beur, le cul entre deux chaises, etc. Il y a eu d'abord « SOS Avenir Minguettes », l'association des grands frères parrainée par le prêtre Christian Delorme. Centrée sur le quartier elle lançait un appel désespéré pour le droit à la différence. La France, criaient ces jeunes de la deuxième génération dont quelques uns étaient fils de Harkis, « c'est comme une mobylette, il lui faut du mélange pour avancer ». Ce fut là un des slogans de la marche des beurs en 1983. Il y a eu ensuite Zaâma de Banlieue et les JALB⁴ qui ont voulu diffuser sur la place publique l'idée que ces jeunes qu'on dit de Banlieue sont fiers de leur identité à la fois arabe et enfant d'immigrés. Une identité pas forcément attachée à la Banlieue et à la politique de la ville.

Dans le contexte actuel de la mondialisation, l'investissement d'une partie de cette jeunesse dans l'islam, à la troisième génération, est peut-être une tentative (encore désespérée ?) de réponse à cette fracture identitaire négligée par la politique de la ville. Le signe le plus criant et le plus pathétique est la posture intriguée de ce jeune, analphabète dans sa langue maternelle, à l'écoute des citations coraniques ponctuant une conférence de Tarik Ramadan à Vénissieux.

Stigmatisation et mobilité identitaire

La quête de l'estime de soi qui passe parfois par une auto-définition en termes religieux doit être lue au-delà du simple retournement du stigmaté. Il s'agirait d'une demande de respect qui interroge l'identité démocratique elle-même. Plutôt qu'une simple expression identitaire, c'est un appel au débat public sur la pluralité culturelle. Or, c'est une évidence aujourd'hui pour les sciences sociales que toute construction identitaire sur un mode essentialiste est arbitraire⁵. Il ne s'agit pas d'abolir toute forme

d'identification et d'appartenance mais d'insister sur le fait qu'une personne n'est jamais seulement blanche, noire, musulmane, juive, allemande ou française, mais aussi autres choses simultanément. Face à l'attitude raciste qui produit la catégorie « arabe » ou « noir » pour identifier les gens en les dévalorisant, les individus ont plusieurs possibilités de réponses qui relèvent d'un processus de restauration de l'identité. Certes, ils peuvent accepter la catégorie et son contenu dévalorisant dans une situation d'assujettissement total. Mais le même « arabe » ou « noir », peut aussi formuler une réponse qui consiste à accepter la catégorie qui vise à le qualifier tout en refusant le contenu qui lui est associé et lui en opposant un autre, positif celui-là : valorisation de la culture arabe, musulmane, ou celle de la négritude. C'est une solution qui remet en cause la règle du jeu raciste mais elle reste partielle puisque l'étiquette stigmatisante a été acceptée.

Une troisième attitude consiste à refuser toute étiquette en en revendiquant d'autres : Franco-marocain, Franco-sénégalais (identification en trait d'union) mais aussi l'identité de « citoyen » qui renvoie au principe de l'égalité de tous devant la loi. Dans ce dernier cas, les règles du jeu raciste sont remises en question par une *mobilité identitaire*. Avec la catégorie « je suis musulman » le processus est plus sophistiqué et pourrait être formulé de la façon suivante : « Je sais que vous savez que je suis un citoyen, mais je refuse de l'être seulement dans les termes que vous avez définis et que vous persistez à définir ». Apparaître dans l'espace public avec un tel symbole identitaire, cela signifie peut-être une tentative de pousser l'universalisme républicain dans ses derniers retranchements, au nom de l'égalité. C'est s'opposer à un « universalisme de surplomb »⁶ imposant une certaine conception de la vie bonne comme seule légitime. Comme le souligne Jonathan Sacks, ce type d'universalisme

est une réponse inadéquate au tribalisme et il n'est pas moins dangereux que le mal qu'il prétend combattre. Il conduit à la croyance qu'il n'existe qu'une seule vérité sur l'essentiel de la condition humaine, et tient cette vérité identique en tout lieu et en tout temps⁷.

Les termes mêmes de cette auto-définition touchent à la classification de fond de l'être politique et font effraction dans le débat public qui a tendance à cantonner les questions relatives à l'immigration et à son héritage à la seule problématique de l'intégration ou au communautarisme religieux, et à considérer toute affirmation culturelle émanant de l'immigration comme une menace pour une identité nationale passéiste et fermée à toute forme de reconnaissance de l'autre.

* Sociologue
Université de Saint Etienne

(1) Françoise Collin, « Le comme un », in revue *Mouvements* n°38, mars-avril 2005, p.8

(2) Honneth (Axel), *La lutte pour la reconnaissance*. Editions du Cerf, 2000.

(3) Expression utilisée dans une circulaire de l'époque et émanant du ministère du travail et de l'emploi.

(4) Jeunes Arabes de Lyon et de sa Banlieue

(5) Candau (Joël), *Mémoire et identité*. Editions PUF, 1998, p. 1

(6) M. Walzer : « Les deux universalismes », *Esprit*, décembre 1992.

(7) Sacks (Jonathan), *La dignité de la différence – Pour éviter le choc des civilisations*. Bayard, 2004, p.97.