



HAL
open science

Discriminations : égalité, reconnaissance et retours du refoulé

François Dubet

► **To cite this version:**

François Dubet. Discriminations : égalité, reconnaissance et retours du refoulé. Socio - La nouvelle revue des sciences sociales, 2014, 3, pp.315-349. 10.4000/socio.715 . halshs-02163177

HAL Id: halshs-02163177

<https://shs.hal.science/halshs-02163177>

Submitted on 7 Jun 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

Discriminations : égalité, reconnaissance et retours du refoulé

François DUBET

Les discriminations sont d'abord des épreuves imposées aux individus. Épreuves multiples, régulières ou aléatoires, vécues comme plus ou moins violentes, elles relèvent avant tout d'une phénoménologie de l'expérience sociale et d'une perspective interactionniste. Il importe de savoir ce qu'elles font aux personnes qui en sont les victimes et comment ces dernières réagissent à une épreuve ressentie comme un choc et comme une agression plus ou moins subtile. Les discriminations blessent, parce qu'elles sont injustes et mettent en cause l'égalité, mais aussi parce qu'elles assignent les individus à des identités et à des stéréotypes auxquels ils ne s'identifient jamais totalement. Ce sont des épreuves d'injustice, et également des épreuves identitaires subjectives, car je n'y suis pas vu par autrui de la même manière que je me vois moi-même, et que ce qui est décisif à mes yeux ne l'est pas pour autrui. Les romans de Ralph Ellison, de Toni Morrison, de Richard Wright et de nombreux autres écrivains nous disent l'essentiel en la matière,

même si la sociologie s'efforce de comprendre de l'intérieur l'expérience des discriminations (Dubet *et al.*, 2013¹; Eberhard, 2010; Essed, 1991).

La sociologie n'est guère capable d'atteindre le cœur de l'expérience intime avec autant de profondeur et de nuance que le fait la littérature mais elle est tenue d'interpréter les épreuves individuelles comme des enjeux collectifs. En essayant de comprendre ce que les discriminations font aux individus, elle s'oblige aussi à dire ce que les discriminations font aux sociétés, sachant que si les discriminations ne sont pas nouvelles et probablement pas plus violentes aujourd'hui qu'hier, elles émergent maintenant comme un problème public, comme une question de société mettant en cause les catégories, les mécanismes et les représentations des sociétés qui les tiennent pour des injustices scandaleuses et se déchirent parfois à leur propos. En retour, la construction sociale et politique de ce problème affecte l'expérience subjective des individus et il est vraisemblable que chaque société produit ses propres cadres d'expérience des discriminations (Lamont et Mizrachi, 2012).

Dans le cas français qui nous intéresse ici, deux grandes questions se dégagent. La première est celle de l'enchâssement des discriminations dans les inégalités sociales et dans les mécanismes de production des inégalités; en effet, même si les discriminations peuvent être isolées par les sociologues, pour les acteurs elles se mêlent à bien des inégalités sociales et l'expérience des discriminations dépend des contextes sociaux dans lesquels elles surgissent. La sociologie des discriminations s'inscrit dans le cadre global d'une sociologie des injustices. La seconde question est celle des effets des discriminations, tenues pour des injustices et des scandales, sur les représentations de la vie sociale elle-même et plus précisément sur les catégories nationales et culturelles qui sont à l'origine des discriminations et que la critique des discriminations interroge. C'est alors le thème de la reconnaissance qui s'impose, à la fois comme revendication mais aussi comme « retour du refoulé » car la reconnaissance des différences transforme profondément les catégories et la subjectivité des majorités qui discriminent plus ou moins consciemment. L'exigence de reconnaissance

1. Ce texte s'appuie principalement sur l'enquête de cet ouvrage portant sur 200 entretiens individuels environ et sur une vingtaine d'entretiens de groupe concernant les « minorités visibles », les femmes et les minorités sexuelles.

ne se borne pas à dénoncer ce qui stigmatise et discrimine, elle interroge aussi ce que nous avons en commun et nos manières de vivre ensemble.

Ces questions se posent d'autant plus que nous observons, en France en tout cas, un processus *a priori* paradoxal. D'un côté, les discriminations sont quasi unanimement condamnées et les dispositifs visant à les combattre se multiplient. Mais, d'un autre côté, la lutte contre les discriminations se heurte à de fortes résistances, non pour les justifier, à l'exception des mouvements explicitement racistes, misogynes et homophobes, mais parce que leur mise en cause heurte des conceptions de la communauté, que ce soit l'ordre des sexes, celui de la filiation et celui de la nation. À moins de considérer qu'il ne s'agit là que de l'éternel combat des Lumières contre l'obscurantisme, et de tenir ainsi la question pour réglée tant les discriminations sont un scandale moral, il faut essayer de comprendre ce paradoxe. Au nom de l'égalité les discriminations sont combattues, au nom des conceptions latentes de la « fraternité », de ce qui nous fait « semblables », les discriminations nous obligent à poser le problème de la « communalité » (Rosanvallon, 2011), de ce qui nous fait suffisamment proches pour que nous voulions être égaux, solidaires et tolérants au moment où les forces de l'intégration sociale et nationale semblent s'épuiser et se crispier (Dubet, 2009)

Des places aux chances

Rien ne nous autorise à penser que la société française serait plus discriminante aujourd'hui qu'hier. Au contraire même, le racisme et l'antisémitisme étaient pleinement installés dans l'espace public de la III^e République, quand des mouvements et des forces politiques s'en réclamaient sans détour, quand les vagues xénophobes du tournant du xx^e siècle et des années 1930 étaient bien plus violentes que celles que nous connaissons aujourd'hui. Dans les années 1950 et 1960 encore, le sort misérable fait aux immigrés semblait participer de la nature des choses. Il y a trente ans encore, l'homosexualité était tenue pour un délit et pour une tare conduisant les individus à se cacher et souvent à cacher à eux-mêmes leurs orientations sexuelles dans le placard de leurs secrets (Kosofsky Sedgwick, 2008; Martel, 1996). Quant à la condition des femmes, il faudra attendre les années 1970 pour que les mouvements féministes se fassent entendre et pour que les inégalités imposées aux femmes ne soient plus perçues comme une

infériorité naturelle et soient résolument dénoncées. Dans tous ces cas, ce que nous désignons aujourd'hui comme des discriminations paraissait relever de l'ordre des choses. On peut même s'étonner de la quasi-absence des femmes et des immigrés dans la sociologie française de la première moitié du siècle dernier : Durkheim s'opposait au divorce au nom de la fonction « naturellement » familiale des femmes (Besnard, 1973), Halbwachs pensait que l'intérêt de ses collègues de Chicago pour l'immigration ne pouvait concerner les Français, alors que la France était un pays d'immigration dans une Europe qui émigrerait vers l'Amérique (Halbwachs, 2012 ; Marcel, 1999). Dans les années 1960 encore, les immigrés n'apparaissent dans la sociologie qu'en tant que travailleurs et les femmes qu'en tant que mères de familles. On ne peut pas réduire cet aveuglement à un simple préjugé car il participait d'une représentation ordonnée de la société et de ses injustices dans laquelle les discriminations étaient presque totalement « invisibles » comme problème social central.

L'égalité des places

Pour l'essentiel, en France et plus largement en Europe, la question sociale s'est constituée autour du salariat, du mouvement ouvrier et du projet de réduction des inégalités entre des classes sociales définies par leurs revenus et par leur activité économique. Le modèle de l'égalité des places (Dubet, 2010) vise à réduire la contradiction entre l'affirmation démocratique de l'égalité fondamentale de tous, issue de la Révolution française, et les inégalités sociales, nées de l'industrialisation capitaliste, en protégeant les travailleurs et en resserrant l'écart des conditions grâce à la redistribution par l'impôt, au développement des services publics et de l'État providence. Cette conception de la justice sociale, qui a été très efficace entre les années 1920 et le seuil des années 2000, n'est pas seulement un modèle normatif et un programme politique, elle est aussi une représentation de la vie sociale ou, si l'on préfère, elle ne fonctionne que dans le cas où elle est associée à une conception de la société dans laquelle les discriminations semblent invisibles.

La redistribution des richesses et la protection des travailleurs s'imposent dans une société perçue comme un système fonctionnel, un organisme dont la solidarité résulte d'une division du travail social imposant à chacun des dettes et des devoirs. L'exploitation des ouvriers – celle des hommes blancs le plus souvent – est la figure centrale de l'injustice. On doit alors

rendre aux travailleurs et à leur famille ce qu'ils ont donné à la société, et, jusqu'aux années 1970, ce que l'on appelle la société est une autre manière de définir la nation comme un ensemble culturel homogène dans lequel les travailleurs étrangers deviendront, par leur travail, des Français comme les autres (Noiriel, 1988). L'État providence progresse particulièrement dans les moments où se conjuguent les forces du travail et les fusions patriotiques qui suivent les deux guerres mondiales (Plan Beveridge en Grande-Bretagne, sécurité sociale en France). Les inégalités de classes sont au centre d'une société industrielle et nationale où les catégories issues du travail s'imposent à tous et où l'unité de la nation est perçue comme une évidence et comme un projet. Dès lors, les discriminations sont « cachées » derrière ce cadre de référence.

Ce modèle de justice sociale est d'autant plus puissant et hégémonique qu'il est porté par le mouvement ouvrier, et que, plus largement, il est identifié aux forces du progrès défini comme la réduction des inégalités, l'élargissement des protections sociales et le renforcement de l'intégration sociale grâce aux institutions. Mais, en France tout au moins, cette promesse de progrès n'est pas directement une promesse de mobilité sociale poussant chacun à quitter sa place pour s'élever dans la société. Les femmes sont invitées à ne pas abandonner leur rôle de mère de famille et de ménagère. Les enfants des travailleurs doivent compter sur le progrès social plus que sur leur réussite scolaire quand l'« élitisme républicain » ne s'adresse qu'à une faible minorité d'élèves modestes mais « doués ». Dans une école où les filles et les garçons sont séparés, il va de soi que les études longues sont réservées aux privilégiés de la naissance et des talents.

Bien sûr, l'emprise de ce modèle sur les représentations de la vie sociale met à l'écart les identités régionales et plus encore les communautés, il exige aussi que l'expérience des individus elle-même repose sur le clivage entre un espace public « universel » et des singularités culturelles enfermées dans le privé, conformément à la formule de Clermont-Tonnerre invitant « à tout refuser aux Juifs comme nation et à tout leur accorder comme individus »².

2. En 1789, dans un discours à l'Assemblée nationale resté célèbre, le comte Stanislas de Clermont-Tonnerre soutient ainsi l'accession à la citoyenneté des Juifs.

Bien sûr, cette construction de la représentation politique de la société et de la nation n'empêche ni le racisme ni la xénophobie, mais les rhétoriques du rejet s'inscrivent elles aussi dans ce modèle et sont bien différentes de celles que nous entendons aujourd'hui. Le racisme y est affaire de classes et de sang bleu, se présentant d'abord comme une volonté de naturalisation des inégalités sociales et comme une défense des distances de classes obsédée par la corruption du métissage (Anderson, 1996), comme le refus de l'égalité concédée aux anciens esclaves ainsi que l'avait déjà observé Tocqueville. D'ailleurs, le combat contre le racisme se situe sur le même registre quand les militants antiracistes expliquent que racisme et misogynie ne sont que des ruses idéologiques justifiant la surexploitation des Noirs et des femmes (Taguieff, 1988; Wieviorka, 1991). Quant à la xénophobie nationaliste, elle procède aussi de cette logique de naturalisation des cultures nationales et de l'idée, toujours présente, elle, que les étrangers profitent de la solidarité nationale, des créances accumulées par les travailleurs nationaux, alors qu'ils n'auraient jamais consenti aux devoirs et aux sacrifices. Toujours est-il que, en dépit de ces mouvements, la critique des discriminations restait des plus discrètes dans des sociétés où, pourtant, les discriminations étaient monnaie courante.

L'égalité des chances

Tout change depuis une vingtaine d'années : en France, le modèle de l'égalité des places décline au profit d'une autre conception de la justice, l'égalité des chances, autour de laquelle se forge une nouvelle représentation de la vie sociale. La justice sociale consiste moins à réduire les inégalités entre les positions sociales, entre les places, qu'elle ne vise à donner à tous les individus les mêmes chances de s'élever dans la société et de réaliser leurs ambitions et leurs projets. Dans ce cas, l'injustice est moins centrée sur l'exploitation des travailleurs que sur les mille discriminations qui empêchent les individus d'accéder aux mêmes biens et aux mêmes positions. Évidemment, comme les biens et les positions sont relativement rares, l'égalité des chances est nécessairement associée au mérite des individus, à leurs qualifications, à leur courage et à la manière dont ils usent de leur liberté. La mesure des discriminations, soit par les statistiques, soit par les méthodes de *testing*³, met en évidence de nouvelles inégalités quand des groupes, qui ne sont pas des classes sociales, voient leurs chances de

mobilité par les études, l'emploi, le logement... bloquées par des préjugés illégitimes. Les discriminés ont le même mérite, les mêmes qualifications, les mêmes compétences, les mêmes droits et les mêmes projets que tous les autres, mais ils n'ont pas les mêmes chances que les autres. L'image des injustices se transforme alors et aux « vieilles » inégalités de classes se superposent les « nouvelles » inégalités tenant aux discriminations. Des injustices jusque-là « invisibles » passent sur le devant de la scène et prennent place dans l'espace public⁴.

L'expérience des discriminations s'inscrit pleinement dans ce paradigme de la justice sociale et des représentations qui sont lui sont associées. Les personnes se sentent d'autant plus discriminées qu'elles se savent et se sentent égales à tous les autres. La plupart d'entre elles soulignent que les discriminations sont d'autant plus intolérables qu'elles concernent des citoyens français de plein droit, ayant donc le droit de revendiquer l'égalité des chances et pas seulement l'égalité politique « formelle ». Paradoxalement, quand les individus que nous avons interrogés se définissent comme des immigrés, comme des étrangers, les discriminations et les réflexions hostiles qu'ils subissent, si elles leur paraissent injustes, relèvent aussi à leurs yeux de la situation « normale » des immigrés, de ceux qui ne sont pas « chez eux » et qui doivent accepter la discrétion seyant aux étrangers, de la même manière qu'ils doivent accepter les emplois et les conditions de travail réservés aux migrants. Non seulement ils comparent leurs conditions de vie à celles du pays qu'ils ont quitté, mais le tragique de leur situation vient plus de la solitude et du déracinement que des discriminations (Sayad, 1999). En revanche, les enfants des migrants, souvent beaucoup moins discriminés que ne le sont ou ne le furent leurs parents, ne se perçoivent plus comme des

3. La méthode consiste à envoyer à des employeurs ou à des propriétaires des dossiers de candidature identiques en tout point, à l'exception du patronyme suggérant une identité raciale. Les taux de réponses positives en fonction de cette caractéristique sont alors un indicateur fiable de la discrimination.

4. Alors que l'égalité des places a été plutôt européenne, l'égalité des chances est plus forte et plus précoce aux États-Unis, plus largement en Amérique, dans des sociétés

construites par des vagues de migrants adhérant aux rêves de liberté personnelle et de réussite sociale. Par ailleurs, le triomphe du modèle de l'égalité des chances procède aussi de l'épuisement du modèle de l'égalité des places quand la société française se désindustrialise et s'individualise, quand il est clair que la nation devient plurielle et quand l'État providence ne paraît plus capable de tenir ses promesses (Dubet, 2010; Rosanvallon, 2011).

immigrés et sont même heurtés par le fait d'être toujours désignés comme des enfants des deuxième et troisième générations alors qu'ils se sentent pleinement des Français. Ils sont nés en France, ils ne parlent que le français, sont scolarisés en France, consomment la même culture de masse que les autres personnes de leur âge... Mais ils ne sont pas traités de façon identique par les employeurs, les logeurs, la police et les médias qui les associent aux « racailles » des banlieues. Ces individus deviennent des minorités définies par les discriminations elles-mêmes. Alors qu'ils se sentent égaux et semblables à tous les Français, ils sont perçus comme inférieurs et différents; alors qu'ils sont culturellement français, ils sont socialement exclus par les discriminations. Le sentiment de discrimination est d'autant plus vif qu'il s'inscrit dans un processus « d'intégration fragmentée » associant une identification culturelle égalitaire et nationale à une relative exclusion économique fondée sur les discriminations et sur l'impossibilité de faire valoir ses chances (Safi, 2006 ; Silberman et Fournier, 2006).

Je suis d'autant plus discriminé, disent les membres des « minorités visibles » et les femmes, que j'ai le même mérite que les autres, que je possède les mêmes diplômes et les mêmes compétences. La rencontre de la conscience de l'égalité et du sentiment de discrimination est d'autant plus violente que les individus ont une forte conscience de leur mérite personnel. Quand les acteurs ont acquis les mêmes qualifications que leurs concurrents et découvrent que leur sexe ou la couleur de leur peau les excluent, quand les femmes découvrent que leurs qualifications scolaires ne brisent pas les stéréotypes, le sentiment de discrimination est immédiatement associé à une négation du mérite. J'ai fait l'effort d'être aussi compétent que les autres, cet effort a souvent été plus grand et plus difficile quand on est femme ou minoritaire, et, à la fin, disent les personnes concernées, je suis rattrapé par mes origines, par la couleur de ma peau et par mon sexe. Parce qu'il est mécaniquement associé au modèle de l'égalité des chances méritocratique, le sentiment de discrimination semble d'autant plus vif que les individus sont « assimilés » et qualifiés. Il y a cinquante ans déjà, Glazer et Moynihan (1963) avaient montré qu'il n'était pas atténué par la mobilité sociale et par l'intégration au sein des classes moyennes car de multiples discriminations fines remplacent les discriminations grossières auxquelles le mérite a permis d'échapper. Plus récemment, Jennifer Hochschild (1995) a mis en lumière le fait que ce sentiment pouvait même être renforcé par l'ascension sociale.

Le mécanisme est similaire pour les femmes, les moins qualifiées d'entre elles pouvant se sentir moins discriminées que celles qui ont surmonté toutes les épreuves du mérite et se heurtent au plafond de verre des postes de responsabilité (Morrison *et al.*, 1987; *Sociologie du travail*, 2009).

Ainsi, ce ne sont pas nécessairement les individus les plus discriminés de manière objective qui se sentent les plus discriminés, ce sont les individus qui se sentent aussi les plus égaux et les plus méritants. Par exemple, notre enquête suggère que les travailleurs confrontés à des marchés du travail ouverts à tous se sentent plus discriminés que ceux que leurs origines conduisent à s'orienter vers des marchés plus segmentés, voire ségrégués dans lesquels leur mérite compte beaucoup moins que leurs origines. Non seulement ces derniers se jugent moins exclus et mis en cause que les premiers, mais ce qui les stigmatise ailleurs devient ici un avantage relatif. Par exemple, alors que les jeunes Turcs de France, très peu qualifiés scolairement, trouvent des emplois dans le « *business ethnique* » des Turcs, leurs camarades d'origine maghrébine, plus longuement scolarisés et plus « méritants », se trouvent nettement plus discriminés (Armagnague, 2008). De même, les jeunes des quartiers sont supposés être de bons animateurs socioculturels (Crenn, 2012) et le fait d'être un Africain non qualifié devient un atout pour être manœuvre dans les travaux publics et le bâtiment et pour y travailler souvent au noir (Jounin, 2008).

Le modèle de l'égalité des chances méritocratique n'est pas seulement une théorie de la justice, c'est aussi une manière de lire et d'expliquer la vie sociale. Les inégalités les plus injustes ne dérivent pas nécessairement des rapports de production et du capitalisme – ce qui ne veut pas dire que ces injustices-là disparaissent –, elles procèdent des catégories du jugement social qui définissent les groupes et les stigmatisent. Alors que, dans le modèle de l'égalité des places, l'injustice trouve sa source dans l'exploitation économique et dans une rupture du contrat de solidarité, les discriminations sont expliquées par la culture et le langage. La plupart des théories savantes ou spontanées expliquent les discriminations par le patriarcat, les normes hétérosexuelles, le colonialisme et le postcolonialisme... qui ont construit nos catégories de jugement. À l'ancienne « infrastructure économique » se substituent la culture et le langage, puisque nommer les choses c'est les faire advenir. À la critique du capitalisme succède ou plutôt se juxtapose la déconstruction des catégories qui stigmatisent et discriminent sans

qu'il y ait nécessairement une intention discriminante ou stigmatisante, le langage étant toujours performatif (Hamilton Krieger, 2008). De la même manière que les groupes discriminés ne sont plus des classes sociales, l'explication de la domination bascule de l'économie vers la « superstructure » idéologique et culturelle; la déconstruction remplacerait alors la critique de l'économie politique.

Enfin, chez les individus que nous avons interrogés, la demande d'égalité méritocratique est nécessairement couplée avec une revendication d'indifférence aux différences et avec un désir plus ou moins affirmé de reconnaissance de ces différences. Puisque les discriminations découlent de stigmates qui infériorisent les diverses identités et les différences culturelles, il faut soit ignorer les différences, soit reconnaître l'égalité de dignité de ces différences, qu'il s'agisse des origines nationales, des cultures et des races⁵, des sexes et des sexualités... La plupart des personnes rencontrées oscillent entre ces deux orientations, elles souhaitent par exemple que l'État et la société soient aveugles aux adhésions religieuses et, dans le même temps, que l'islam soit reconnu comme une religion de France. Mais peu importent ces balancements et ces hésitations, l'essentiel est d'observer que la critique des discriminations au nom de l'égalité des chances engage forcément une double orientation: une revendication d'équité des épreuves qui définissent le mérite, et une revendication de dignité et de reconnaissance puisqu'on est discriminé quand on n'est pas pris pour ce qu'on est, et quand ce qu'on est devient un stigmaté. Évidemment, j'y reviendrai, les termes de ce problème ne sont guère différents pour les acteurs et pour les institutions qui doivent répondre à ces demandes, et leurs ambivalences ne sont pas moindres.

L'émergence des discriminations comme un problème de justice central peut s'inscrire dans un récit relativement optimiste. La discrimination découle de l'égalité: on ne se sent discriminé que dans la mesure où l'on se sent égal, ce qui explique d'ailleurs que le sentiment de discrimination

5. Le fait que l'on ait les plus grandes réserves sur l'existence et la réalité des races ne nous interdit pas de constater la force de cette catégorie pratique que nous n'écrivons pas entre guillemets car, dans ce

cas, l'essentiel du vocabulaire social devrait être encadré de guillemets, puisqu'il est à la fois une construction, une norme et un ordre hiérarchique.

puisse croître quand certaines discriminations objectives diminuent. On ne défend plus guère aujourd'hui les théories des inégalités naturelles entre les races et les sexes, en tout cas personne ne justifie frontalement les discriminations. Le racisme et l'homophobie sont tenus pour des « dérapages » et doivent avancer masqués. Même si l'on peut les juger trop timides et trop tardifs, les dispositifs de lutte contre les discriminations ont été multipliés, le droit est mobilisé et l'on ne compte plus les chartes signées par les organisations syndicales et les grandes entreprises. Cependant, ce récit optimiste se heurte à deux questions inévitables. Quels sont les liens entre les discriminations et les inégalités sociales structurelles qui restent une cause fondamentale des injustices? Que faire des revendications de reconnaissance nécessairement liées à la critique des discriminations?

Discriminations et justice sociale

Égalité des places ou égalité des chances, justice sociale ou reconnaissance, dans une large mesure, le débat opposant Nancy Fraser (2005) à Axel Honneth (2002) est tranché par les acteurs, qui, justement, ne veulent pas trancher dans leur très grande majorité. Non seulement ils ne veulent pas choisir entre le refus des discriminations et le refus des inégalités sociales tenues pour injustes, mais tous leurs discours montrent et démontrent que les inégalités sociales et les discriminations sont profondément imbriquées. Au fond, l'expérience « pure » des discriminations se situerait plutôt vers les sommets des hiérarchies sociales et professionnelles, là où toutes les autres inégalités ont été vaincues et quand la discrimination devient la plus intolérable et la dernière des injustices subies puisque le mérite incontestable est encore contesté parce qu'on est une femme ou un Noir⁶. Mais pour les autres, ceux dont le mérite est moins affirmé, les liens des inégalités sociales et des discriminations sont bien plus enchevêtrés.

6. Pour ces nécessités argumentatives, les mouvements de lutte contre les discriminations mettent en avant les situations des plus qualifiés et des plus diplômés: le faible nombre d'enfants de migrants à l'École polytechnique a une force argumentative plus grande que la présence massive de ces

mêmes enfants dans les lycées professionnels; la quasi-absence des femmes dans les conseils d'administration des entreprises du CAC 40 a plus de vertus démonstratives que leur accès exclusif aux emplois de caissières à temps partiel. On éclaire plus volontiers la discrimination en déplorant le faible

La description de ces nœuds est évidemment une tâche inépuisable et nous n'en retiendrons que quelques-uns.

Exclusion et racisme

Si les jeunes des banlieues pauvres, surtout les garçons, sont aujourd'hui la figure centrale de la question sociale en même temps que celle des étrangers « dangereux » et peu « assimilables » ; s'ils provoquent un mélange de peur et de compassion, c'est parce que leurs conditions de vie conjuguent les plus grandes inégalités sociales avec les discriminations les plus aiguës. Vivant dans les quartiers pauvres et relégués dont le nom est à lui seul un stigmate, souvent dépourvus de qualifications scolaires et professionnelles, d'origine maghrébine ou africaine pour la plupart, auteurs de troubles et organisant des commerces illégaux, contrôlés de près par une police qui ne les protège guère quand ils sont victimes, ils forment une sorte de peuple paria. Même si les villes françaises n'ont pas constitué de ghettos aussi homogènes que ceux des grandes villes américaines (Wacquant, 2006), ces jeunes intériorisent les logiques d'un ghetto qui les exclut et les rassure à la fois (Lapeyronnie, 2008).

Il peut se former dans ces contextes une « expérience totale », c'est-à-dire une expérience dans laquelle l'exclusion et la discrimination construisent la subjectivité des individus « contre » le monde tel qu'il est, contre les Français et les bourgeois, contre les institutions, la police et l'école notamment, contre les autres aussi, ceux qui ne vivent pas dans le même quartier et n'appartiennent pas au même monde. Quelques entretiens recueillis auprès de ces jeunes hommes montrent que, à leurs yeux, le racisme et la discrimination les constituent totalement parce que le récit qu'ils font de leur vie, celui de leurs amours et de leurs amitiés, celui de leurs projets et de leur vision d'eux-mêmes, se concentre dans une rage inépuisable devenue un impératif moral et un trait de caractère. Née de l'exclusion sociale et du racisme, cette expérience totale fonctionne comme

nombre des vainqueurs des compétitions méritocratiques qu'en mesurant celui, bien plus élevé, des vaincus. Ce biais « élitiste » est évidemment associé aux dispositifs de discrimination positive.

un piège en accroissant les rejets qu'elle anticipe et qui finissent par la conforter. Mais, le plus souvent, cette expérience totale n'est pas intégrée car s'y juxtaposent l'attachement à la communauté exclue, la fascination pour la consommation de masse et, parfois, dans la mesure où n'existe aucune offre politique, une conscience religieuse radicale qui semble seule capable de donner à l'individu la dignité hors du monde que celui-ci lui refuse obstinément (Kepel, 2012; Khosrokhavar, 1997). Il est donc vain de se demander si les émeutes et les révoltes des banlieues sont d'abord ethniques et religieuses ou d'abord sociales, elles sont devenues les deux à la fois parce que les injustices sociales et les discriminations se renforcent mutuellement et conduisent vers un imaginaire de rupture qui s'identifie à la cause des mouvements de salut des peuples opprimés⁷. Du reste nous avons rencontré des jeunes « Blancs », « parfaitement français » convertis à un islam radical devenu à leurs yeux la religion des parias et leur offrant une identité, une morale et une politique.

Des mécanismes sociaux aux intentions discriminatoires

Dans la mesure où le sentiment d'injustice attaché aux discriminations s'inscrit dans le modèle et le projet de l'égalité des chances méritocratique, il est intimement lié au rôle décisif attribué à l'école chargée, en France plus qu'ailleurs, de définir et de sanctionner le mérite des individus. *A priori*, l'école doit être aveugle aux différences et le corps enseignant ne semble pas particulièrement empreint des préjugés racistes les plus agressifs. Pourtant, la grande majorité des personnes que nous avons interrogées, élèves, anciens élèves et parents d'élèves, pense que l'école discrimine et surtout qu'elle le fait « volontairement », que « c'est fait exprès ». Ces personnes ne désignent pas seulement une discrimination systémique, objective, engendrée par des mécanismes indépendants de la volonté des acteurs, elles affirment que cette discrimination est « voulue ». Si l'on fait l'hypothèse que le racisme des enseignants ne suffit pas à expliquer cette croyance, il faut essayer de

7. Ayant enquêté au milieu des années 1980 dans ces mêmes quartiers auprès de jeunes devenus les parents des adolescents des révoltes de 2005, je puis témoigner du renforcement de l'exclusion sociale et des

affirmations religieuses dans un monde qui n'imagine plus guère « marcher » au nom de l'intégration républicaine et d'une communauté « black, blanc, beur ».

comprendre pourquoi les individus sont persuadés qu'il existe une volonté de les discriminer, pourquoi un mécanisme devient une intention et pourquoi une inégalité devient une discrimination.

Le fonctionnement normal de l'école produit des inégalités tenues pour justes en fonction des procédures d'évaluation, de classement et d'orientation des élèves. Au terme de ce processus apparaissent des filières et des établissements indiscutablement ségrégués : filières de filles et filières de garçons, établissements et filières de « Blancs », établissements et filières « d'immigrés » qui ne sont d'ailleurs plus des immigrés depuis longtemps. À y regarder de près, ce processus de tri se déploie à trois niveaux. Le premier est celui de la ségrégation spatiale qui concentre les minorités visibles dans les mêmes quartiers et dans les mêmes écoles. À cette première étape de ségrégation s'ajoutent les jeux des dérogations et des « fuites » des élèves dont les familles évitent les établissements jugés trop faibles, et les collèges sont souvent plus ségrégués que les quartiers (Félouzis *et al.*, 2005). Le deuxième niveau de tri est celui des hiérarchies scolaires elles-mêmes à partir des performances des élèves. Or si nous savons que – toutes choses égales par ailleurs – le fait d'être d'origine étrangère n'est pas un handicap scolaire (Caille et Vallet, 1996), les élèves issus de l'immigration vivant dans les quartiers défavorisés cumulent les conditions qui les prédisposent à échouer : faibles revenus et faible capital scolaire et culturel des familles... Ces élèves ont alors toutes les chances de se retrouver au sein des mêmes filières et des mêmes classes sans que l'hypothèse d'une volonté discriminatrice de l'école soit nécessaire. Celle-ci peut éventuellement se manifester au troisième niveau, celui de l'orientation, quand les divers conseils de classe tiennent compte des ressources des familles et des attitudes des futurs employeurs à l'égard des élèves issus de l'immigration. Mais, pour l'essentiel, ces mécanismes de ségrégation et de tri concentrant certains élèves dans des établissements et des formations spécifiques ne supposent pas qu'il existe une volonté consciente de discriminer⁸. Ici, le processus discriminatoire est de nature statistique ou « probabiliste » dans la mesure où il n'implique aucune

8. D'ailleurs les très bons élèves issus des minorités et des établissements défavorisés regroupés dans les classes préparatoires de quelques lycées parisiens par des dispositifs

de discrimination positive disent qu'ils ne se sont jamais sentis discriminés à l'école, l'excellence scolaire les ayant toujours protégés et valorisés.

animosité et aucune hostilité *a priori*, mais il produit objectivement des situations de discriminations par l'accumulation, la concentration et la reproduction de désavantages sociaux dans certains groupes.

Or pour la majorité des élèves et de leurs parents, la volonté de discrimination ne fait aucun doute. Ce n'est pas « par hasard » que la mauvaise classe de troisième est plus « bronzée » que la meilleure classe, et que les jeunes filles dont les familles viennent d'Afrique noire sont majoritaires dans la filière des carrières sanitaires et sociales. Pour comprendre ce qui leur arrive, les élèves et leurs parents sont « obligés » de faire l'hypothèse d'une volonté de discrimination. Et cette hypothèse est toujours parfaitement vraisemblable car, quand l'école discrimine objectivement, tous les incidents de la vie scolaire opposant les élèves à leurs enseignants peuvent être interprétés comme des incidents racistes et deviennent des pièces à conviction. Les élèves interrogés donnent de multiples exemples d'expressions et de conduites pour le moins maladroitement dont l'intentionnalité raciste ne serait pas évidente pour un observateur, mais dont il est clair qu'elles sont perçues comme telles par les élèves et souvent par leurs parents. On ne sait pas si la phrase « J'en ai assez des élèves comme vous » est de nature raciste, mais dans une classe racialement homogène, elle est évidemment perçue comme raciste. Autrement dit, les mille incidents de la vie scolaire permettent de transformer un mécanisme objectif en production intentionnelle. Plus ou moins de bonne foi, les élèves peuvent aussi mobiliser ces arguments comme des formes d'excuses à leurs difficultés scolaires face à des enseignants terrorisés par les accusations infamantes de racisme. Ces élèves en veulent à l'école de ne pas tenir la promesse d'égalité des chances devenue leur seule planche de salut et, à leurs yeux, des inégalités sociales/scolaires deviennent des discriminations volontaires. Comme il faut bien interpréter, donner du sens à des situations de ségrégation engendrées par des mécanismes fondamentalement sociaux, la volonté de discriminer s'impose comme une évidence du point de vue d'une rationalité cognitive.

Les discriminations « en rajoutent » aux inégalités sociales

La majorité des membres des minorités visibles se situe dans le vaste ensemble des classes populaires et moyennes et ne vit pas dans des ghettos, « Français d'origine étrangère », ils sont le plus souvent ouvriers et employés (Tribalat, 1995). Ceux que nous avons rencontrés savent parfaitement ce

que mesurent les statistiques et les testings : la couleur de leur peau, leur origine et leur patronyme fonctionnent comme des handicaps accroissant les difficultés de louer un appartement, d'être recruté pour un emploi correspondant à ses qualifications, d'obtenir une promotion. Ils n'ignorent rien de la discrimination statistique et du rôle des réseaux favorables à ceux qui sont installés depuis longtemps dans la société ; ils n'ignorent pas qu'ils ont moins de chances que les membres de la majorité⁹. Mais plus encore que discriminées, ces personnes, relativement bien « intégrées », se sentent stigmatisées. Elles ne cessent de raconter comment, alors qu'elles se sentent parfaitement « normales », elles doivent apprendre à vivre avec les plaisanteries racistes, les remarques hostiles, l'évitement des contacts et des regards, les questions étranges sur un éventuel retour au pays et la manière dont les femmes y sont traitées, les allusions au terrorisme islamiques et à la « nonchalance » antillaise. Le fait de vivre comme les autres ne protège en rien d'un racisme plus ou moins hypocrite et diffus qui, généralement, atteint quand on s'y attend le moins, au supermarché, dans la rue, au travail ou dans une fête de famille. Injustices d'autant plus grandes que les personnes ne cessent de se démarquer des « racailles » qui, à leurs yeux, renforcent les stéréotypes dont ils se sentent victimes.

Mais, ici, la discrimination statistique prend un autre sens qu'à l'école car, en même temps que les individus se sentent discriminés et plus encore stigmatisés, ils ne cessent de souligner que les inégalités sociales les affectent comme elles affectent les « Français » dont ils sont professionnellement et socialement les plus proches. Comme eux, ils sont menacés par le chômage et la précarité, comme eux, ils sont parfois mal logés, comme eux, ils ont des problèmes au travail et, de ce point de vue, les discriminations en rajoutent aux inégalités de classes, mais elles ne les effacent pas.

L'imbrication des injustices sociales générales et des discriminations se manifeste dans le rapport ambivalent des individus au critère du mérite personnel. Comme tous ils sont attachés au mérite et ne cessent de condamner les discriminations de ce point de vue. Mais en même temps, dans notre

9. La discrimination statistique avait été mise en évidence par Kenneth Arrow comme le produit des situations d'information imparfaites dans lesquelles il est plus rationnel de choisir des proches et des semblables sans hostilité pour tel ou tel groupe (Rüegger, 2007).

enquête, la plus grande majorité se dit hostile aux politiques de discrimination positive et aux quotas¹⁰. Celles-ci sont vues comme une injustice faite aux « Français » qui ont autant de difficultés ou de mérite qu'eux-mêmes. Plus encore, elles sont perçues comme une humiliation car le mérite est strictement individuel et l'origine, la « race » ou le sexe ne sauraient fonctionner comme des excuses. Le fait d'être discriminé ne justifie pas toujours des privilèges compensateurs et beaucoup de personnes rencontrées pensent que les épreuves les ont grandies et renforcées, leur ont donné plus de dignité encore (Lamont, 2002). Généralement, elles ont du mal à endosser le statut de victime sans être pour autant dupes des injustices subies. De plus, beaucoup de discours soulignent que la discrimination positive, dont le dispositif de l'Institut d'études politiques de Paris est le plus souvent évoqué, ne concernerait qu'une minorité et une élite, alors que la majorité serait abandonnée. C'est ce que William Julius Wilson (1994) reprochait aux politiques de discrimination positive conduites aux États-Unis depuis 1967 : la formation d'une bourgeoisie noire a été associée à la prolétarianisation du ghetto, de la même manière que l'accès des femmes aux élites n'a pas empêché l'appauvrissement des femmes peu qualifiées et chefs de famille monoparentale. Dans une large mesure, en menaçant le mérite, les discriminations positives mettraient en cause la solidarité entre les minoritaires et les majoritaires, avec lesquels les premiers vivent tous les jours, avec lesquels, eux ou leurs enfants, se marient, dans une société où la discrimination n'est pas l'apartheid.

La vision des acteurs est ancrée dans leur histoire et dans un cercle restreint. Cependant les comparaisons conduites entre les sociétés elles-mêmes lui donnent beaucoup de force et invitent à souligner l'articulation entre les inégalités sociales et l'égalité des chances (Dubet *et al.*, 2010). Première observation : plus les habitants d'un pays pensent vivre dans une société qui permet l'égalité des chances, plus les inégalités sociales paraissent tolérables. Seconde observation : la croyance dans l'égalité des chances repose sur le postulat que les sociétés les plus égalitaires permettent plus de mobilité sociale que les sociétés inégalitaires, dans lesquelles la mobilité

10. En revanche les individus semblent plus favorables aux discriminations positives qui concerneraient les processus de représen-

tation dans l'espace politique et dans les médias car il est bon que ces espaces publics reflètent la diversité de la société.

sociale est plus spectaculaire sans doute, mais plus faible. Autrement dit, une des manières les plus efficaces de lutter contre les discriminations en favorisant la mobilité sociale reste sans doute la réduction des inégalités entre les positions sociales. Chacun comprend que les discriminations sont d'autant plus cruelles et irrémédiables que les inégalités sociales sont plus grandes ; être discriminé et contraint à occuper des positions subalternes parce qu'on est une femme ou un membre des minorités est d'autant plus injuste que les positions occupées sont pénibles et mal rémunérées. Dès lors, si la lutte contre les discriminations va de soi, elle peut prendre des voies plus indirectes puisque, dans les faits, discriminations et inégalités structurelles sont intimement mêlées.

Reconnaissance et retours du refoulé

Tolérance et affirmation du semblable

Progrès de l'égalité, progrès de la liberté personnelle et de la tolérance, critique des inégalités sociales, tout pourrait indiquer que la lutte contre les discriminations ne rencontre plus que des combats d'arrière-garde renforcés, depuis quelques années, par la crise économique et la mondialisation des économies qui fragilisent les individus, affaiblissent les États et rendent les sociétés frileuses. Cette interprétation, au fond rassurante car elle s'inscrit dans un récit canonique du progrès de l'égalité, de la tolérance et de la libéralisation des mœurs, ne semble pas suffisante parce qu'elle ignore trop rapidement la portée des revendications de reconnaissance nécessairement liées à la lutte contre les discriminations. Ces revendications et les réponses qui leur sont faites constituent les signes de mutations sociales profondes concernant la nature même de ce qu'on appelle des sociétés, des cadres de vie sociale relativement intégrés. Les partis populistes d'extrême droite se développent partout en Europe, y compris dans les pays les plus libéraux et les plus sociaux-démocrates (Reynié, 2011), les ultraconservateurs sont une force installée et importante aux États-Unis. Qu'il y ait là l'alliance des extrêmes droites, des conservatismes religieux et des peurs sociales devant la précarité et le chômage n'est pas contestable. Mais les vagues de résistance sont plus larges et plus ambiguës et je suggère de distinguer dans ces mouvements d'opinion les réactions face aux combats contre les discriminations et les réactions face aux demandes de reconnaissance, de

manière à ne pas tout englober dans une interprétation diffuse mêlant les théories de la crise sociale à celle du bouc émissaire. Ce qui aurait pour conséquence de considérer ces résistances comme les symptômes et les déplacements de problèmes sociaux et de conservatismes identitaires et de ne voir dans les acteurs concernés que des « victimes » ou des « salauds ».

De ce point de vue, le quinquennat de Nicolas Sarkozy a été exemplaire. D'un côté, le président est souvent allé plus loin que ses prédécesseurs dans la lutte contre les discriminations, en mettant en avant quelques dispositifs de discrimination positive au nom de l'égalité des chances, en soutenant le projet de statistiques permettant de mesurer la « diversité »¹¹ et en promouvant des ministres « issus de la diversité ». Mais d'un autre côté, ce gouvernement a mobilisé tous les thèmes de la défense de l'identité nationale et de la mise en accusation des Français musulmans et des étrangers venus du Sud et de l'Est. Le pur calcul n'est pas pour rien dans cette affaire, mais cette politique présente aussi une certaine cohérence : oui à la lutte contre les discriminations au nom de l'égalité des chances ; non aux politiques de la reconnaissance qui menaceraient la cohésion sociale. Les mobilisations contre le mariage pour tous ont souvent adopté une rhétorique voisine : oui à la tolérance envers l'homosexualité qui, de toute façon, est de plus en plus tolérée ; non à la mise en cause des filiations et de la famille « naturelles »¹².

Pour le dire d'un mot, tant que les discriminations mobilisent les principes d'égalité et de liberté, la société française semble relativement apaisée et nous sommes dans la vieille opposition de la tradition et de la modernité libérale. En revanche, la critique des catégories qui fondent les discriminations est souvent vécue comme une menace et provoque de violents retours de ce qui a été refoulé : qu'est-ce qui nous fait semblables avant même que d'être égaux et solidaires ? En effet, avec la demande de reconnaissance, il ne s'agit pas simplement de reconnaître et d'accepter les différences des minorités, il s'agit aussi de se reconnaître les uns et les autres comme appartenant au

11. La communauté scientifique s'est disputée sur ce point et la commission présidée par Simone Weil a opposé une fin de non-recevoir à cette proposition.

12. Il va de soi que les choses sont nettement plus compliquées, mais si j'insiste sur l'ambiguïté de ces politiques et de ces

mouvements, c'est pour ne pas régler la question trop rapidement en les enfermant dans des catégories définitives (fascistes, intégristes, nationalistes...) quelle que soit la faible empathie que je puisse éprouver à l'égard de ces mouvements.

même ensemble au-delà de nos différences. La reconnaissance n'est pas seulement une relation duale dans laquelle ego reconnaît alter comme différent, elle suppose qu'ils admettent mutuellement avoir quelque chose en commun afin de reconnaître leurs différences. Pour que la reconnaissance s'établisse entre des égaux, il faut s'accorder sur une « fraternité » élémentaire. Dans la symbolique religieuse, les frères doivent avoir un père symbolique (ou un totem) commun. Dans la symbolique politique, les citoyens doivent partager une communauté ou une nation commune ; la formation des démocraties ayant toujours été associée à l'affirmation d'une fraternité nationale. Dans la société industrielle, le travail lui-même ferait fraternité. C'est la présence de ce troisième terme, quel qu'il soit (la nature, la nation, la religion), qui distingue le conflit de la guerre puisque dans le conflit on est obligé de s'entendre parce que l'on sait que l'on appartient au même ensemble, alors que la guerre se règle par de purs rapports de force.

Le retour de cette question refoulée est vécu par les personnes discriminées comme une très grande violence. Nombre d'entre elles expliquent que, en dépit des discriminations et des remarques désagréables, elles ont le sentiment de vivre « normalement » dans la société française tout en y rencontrant des épreuves particulières. Elles travaillent, elles ont une famille, des collègues et des amis dans leur « communauté » mais aussi en dehors, elles accomplissent discrètement quelques rites religieux sans heurter leurs voisins, elles partagent les mêmes loisirs et les mêmes passions sportives que les autres, elles portent toutes les traces de la mixité des alliances et des origines... Et puis, brutalement, en allumant la télévision, elles découvrent qu'elles sont un problème pour la société française parce qu'elles menaceraient l'identité nationale dont elles voudraient tant participer en étant reconnues. En fait, les individus découvrent qu'ils posent à la société le problème jamais vraiment formulé de son unité symbolique, ou de sa « communauté » auraient dit les pères fondateurs de la sociologie. Dès lors, quand le climat politique s'échauffe, il arrive que les militants de l'extrême droite et de simples individus s'autorisent à les agresser sans autre motif que celui de la peur que leur demande de reconnaissance diffuse provoque.

Les personnes homosexuelles que nous avons rencontrées décrivent la même expérience. En dépit des plaisanteries hostiles, des agressions et des ruptures familiales parfois, les choses ont fini par se stabiliser : la famille, les collègues et les amis en viennent à tolérer puis à accepter les choses

comme elles sont. Alors que de nombreux homosexuels avaient peur de révéler leur sexualité à leurs proches, à leur grande surprise, il ne s'est rien passé¹³. Mais il suffit que la question du mariage pour tous et surtout que celle de l'adoption soient posées publiquement pour que le refoulé surgisse et que les agressions se multiplient. L'homophobie se réveille quand la nature de la famille et de la filiation est mise en jeu alors que la tolérance semblait progresser régulièrement depuis les années 1980.

Dans ces cas, les individus vivent une rupture profonde entre leurs épreuves personnelles et la scène politique à laquelle ils posent un problème dans lequel ils ne se reconnaissent pas. À bien y réfléchir, ce clivage est celui de la dualité des sociétés elles-mêmes. D'un côté, ce sont des sociétés d'individus, des systèmes de relations, de conflits et d'intérêts régulés par des institutions démocratiques, des systèmes organiques aurait dit Durkheim. D'un autre côté, ce sont des communautés, des ensembles symboliques construisant leur unité et leur homogénéité, des solidarités mécaniques « holistes ». Dans la première dimension, les individus discriminés sont les sujets de leur expérience et de leur combat dans une société démocratique, dans la seconde, ils sont l'enjeu des questions qu'ils posent, malgré eux, à l'imaginaire d'une communauté. C'est pour cette raison que, comme le soulignait Louis Dumont (1983 : 260), « si les avocats de la différence réclament à la fois l'égalité et la reconnaissance, ils réclament l'impossible ». Mais à la différence de Dumont, je pense que si la revendication des personnes discriminées est nécessairement double, il n'est pas impossible de la satisfaire, à condition d'accepter, au moins, que le problème se pose même si ceux qui s'en saisissent le font généralement pour refuser l'égalité et la reconnaissance.

Le choc

Quand je faisais des recherches sur les jeunes des banlieues majoritairement issus de l'immigration au milieu des années 1980 (Dubet, 1987), la demande d'égalité écrasait presque totalement la demande de reconnaissance. Dans l'enquête conduite entre 2010 et 2012, nous avons rencontré des personnes,

13. Cette expérience apaisée n'est certainement pas universelle; elle dépend d'un ensemble de facteurs comme le statut social et professionnel des individus, le fait

de vivre dans une grande ville, l'âge des individus. Ainsi, les jeunes homosexuels se suicident plus souvent que les autres (Verdier et Firdion, 2003).

parfois bien intégrées économiquement et socialement, qui, de manière très « consciente et organisée », refusaient de se définir comme étant discriminées car elles affirmaient porter une différence irréductible. Pour être discriminé, disent-elles, il faut se percevoir comme égal et identique à tous les autres ; mais « jamais un Ahmed ne sera égal et semblable à un Jean-Philippe et les Français ont raison de préférer Jean-Philippe en dépit des compétences identiques d'Ahmed » parce qu'Ahmed est irrémédiablement différent comme musulman et parce que les Français ne se déferont jamais de l'histoire des croisades et de celle du colonialisme. Un jeune étudiant en histoire, de nationalité française, explique qu'il n'a jamais été discriminé et qu'il ne le sera jamais parce qu'il n'est pas semblable aux Français, parce qu'il est musulman dans une terre chrétienne. Il déteste les beurs¹⁴, traités à leur identité, il n'est pas discriminé parce qu'il ne revendique aucune intégration subjective dans une société fondamentalement étrangère et hostile, il porte un conflit de civilisation irréductible. Cette logique de « guerre », plus que de conflit, heurte très profondément la plupart des musulmans que nous avons rencontrés, mais elle existe même quand on peut penser qu'elle résulte d'un projet d'intégration déçu comme le suggèrent les travaux de Gilles Kepel (2012), de Farhad Khosrokhavar (1997) ou ceux de Michel Wieviorka (2005) sur l'antisémitisme des banlieues. Le rigorisme religieux augmente chez les jeunes musulmans (Tournier, 2011) et des associations de quartier marseillaises, se nommant « Nous ne marcherons plus » ou « Nous ne sommes pas des potes », se démarquent explicitement de la logique « républicaine » de SOS racisme devenue à leurs yeux une forme de trahison et de collaboration.

L'affirmation de cette identité « épaisse » et irréductible procède sans doute des discriminations elles-mêmes et de l'expérience totale du ghetto qui enferme dans une identité que les individus durcissent et retournent contre les « autres ». Elle s'explique peut-être aussi par le ressentiment d'une intelligentsia qui n'a pas converti ses titres scolaires en emplois valorisés, en raison, disent les personnes interrogées, d'un passé colonial qui ne parvient pas à passer. Alors la rupture redonne du sens et de l'unité à une expérience défaite. Il reste que cette logique est symétriquement opposée,

14. Les jeunes Arabes de banlieue qui veulent vivre comme la majorité.

sans équivalence morale pour autant puisqu'on ne saurait confondre les victimes et leurs bourreaux, aux mouvements nationalistes et identitaires qui affirment eux aussi l'incompatibilité radicale des différences au nom d'une France éternellement blanche, chrétienne et consommatrice de cochon (Birnbaum, 2013). La lutte des reconnaissances devient alors la guerre puisque les uns et les autres pensent ne rien avoir de commun; pire, à leurs yeux il serait même dangereux d'avoir quelque chose de commun.

Les singularités

L'écrasante majorité des personnes que nous avons interrogées rejette radicalement le scénario du clash au nom d'identités composites, multiples et « fines » parfaitement acceptables dans une société plurielle et démocratique. En réalité, les personnes se revendiquent en tant qu'individus égaux et toujours singuliers et la reconnaissance qu'elles réclament est celle de cette singularité dans une société individualiste. Du point de vue politique et normatif, cette demande est incontestablement plus sympathique et plus acceptable, car elle est, dans une certaine mesure, commune à la plupart d'entre nous, minoritaires ou majoritaires. Mais du point de vue théorique, son statut n'est pas forcément plus simple que la logique du clash; au contraire même.

Confrontées aux tenants du clash et de la priorité à l'identité, la majeure partie des personnes développent le discours de la singularité et des identités multiples (Martuccelli, 2010). Même si les individus savent bien qu'ils sont stigmatisés et/ou discriminés parce qu'ils appartiennent à un collectif culturel, « racial » et sexuel, ce qui est en cause c'est moins la communauté à laquelle ils sont assimilés, qu'eux-mêmes en tant que sujets individuels. C'est leur singularité qui est niée par ceux qui les stigmatisent, et disent-ils souvent, par ceux qui parlent en leur nom et les assignent tout autant à des identités écrasantes. Le Moi l'emporte très nettement sur le Nous des Arabes, des homosexuels, des femmes, des Noirs... Au fond, les individus veulent se définir comme des sujets contre les identités héritées ou imposées dans lesquelles ils ne se reconnaissent pas ou ne le font que de manière très partielle en raison du caractère composite de leur identité et de la diversité de leurs origines, de leur parcours, de leur histoire, de leur situation et de leurs choix. En cela les personnes discriminées sont parfaitement « modernes » et ne revendiquent que les libertés culturelles qui leur permettent d'être

des individus « choisissant » leurs différences et réclamant un droit à l'indifférence. Ainsi, je puis être moi-même et parfaitement égal sans tenir mes singularités dans un espace strictement privé, espace qui est d'ailleurs une fiction puisque je suis discriminé pour ce que je suis dans l'espace privé du corps, des croyances religieuses et des cultures.

Cet appel aux identités multiples et fluides s'entend surtout quand les discriminations ne concernent pas tous les moments et toutes les sphères de la vie, quand le lien entre les stigmatisations et les discriminations est relativement relâché, quand l'expérience des discriminations n'est pas totale. Si les personnes partagent le fait d'être discriminées, cela ne suffit pas, à leurs yeux, à en faire des groupes homogènes et à écraser la singularité des expériences : les qualifications, les parcours scolaires et professionnels, les lieux de résidence, les amis et les réseaux, l'âge et la beauté... créent des différences si profondes que, au bout du compte, on est discriminé en tant qu'individu. Cette logique est aussi une manière d'en appeler à la majorité ou aux majorités qui comprennent, elles aussi, autant de singularités que les minorités¹⁵.

A priori, cette revendication de reconnaissance ne devrait pas rencontrer beaucoup de résistances tant elle est conforme à la priorité donnée aux individus, à leur droit d'être eux-mêmes et d'être les auteurs de leur identité. Mais les « identités fines » des individus se heurtent pourtant à des rejets subtils et « hypocrites » car la question est moins de savoir quelles sont les différences acceptables que de savoir ce qui nous fait semblables malgré tout. Comme l'écrit Vincent Descombes (2013 : 50-51), « Et lorsqu'on pluralise notre identité collective, le discours de l'identité nous adresse des paroles rassurantes : vous vivez dans une société dont l'identité est "plurielle", donc vous ne vivez pas dans un pays qui a déjà *plusieurs* pays. À tout instant, cette identité est vivante, c'est-à-dire qu'à tout instant ce pays devient un *autre* pays. Pourtant qu'est-ce qu'un tel discours donne réellement à entendre ? Un autre pays cela veut dire un pays étranger. Le discours se trouve donc

15. Il suffit de voir la liste des critères de discriminations retenus par la HALDE (Haute Autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité) pour s'en convaincre : âge, sexe, orientation sexuelle, caractéristiques génétiques, appartenance supposée à une ethnie, une nation, une race, apparence physique, handicap, état de santé, état de grossesse, opinions politiques, convictions religieuses, activités syndicales.

dire une autre réalité : à tout instant votre pays n'est plus votre pays quels que soient vos efforts pour vous ajuster au changement autour de vous. Et l'inquiétude du public ne pourra que s'accroître si le discours de l'identité plurielle se prolonge en une dénonciation des illusions d'une identité constante, puisque le public entendra alors ceci : l'idée même d'un pays qui demeure le même est une illusion, ce qui veut dire qu'en réalité vous n'avez jamais eu de pays qui ait été plus d'un instant *votre* pays. »

Fut-elle strictement individuelle, labile et multiple, la revendication de reconnaissance impose donc au majoritaire une identité spécifique : il devient blanc, de tradition chrétienne, hétérosexuel et français (Dyer, 1997 ; Guilluy, 2010). Les thèmes du « racisme anti-Blancs » et de la « crise de la virilité » ne disent pas autre chose que cette mise en cause des certitudes, car il est bien clair que les Blancs et les hommes continuent à dominer, alors même que la légitimité de ces dominations ne va plus de soi. C'est là un bel exemple de retour du refoulé manipulé par quelques publicistes au nom de la résistance au politiquement correct qui n'est en définitive que la fin des évidences « naturelles » et nationales.

La réponse intellectuelle à ce problème est, le plus souvent, de type constructiviste. Devenue une rhétorique routinière en matière de discrimination, elle consiste à dire que les identités qui se sentent menacées et qui se perçoivent comme naturelles ne sont en réalité que des constructions sociales. Et les constructions sociales pourraient être déconstruites ; dès lors que l'on sait qu'il s'agit de constructions, leur déconstruction est envisageable. Les normes du genre et de la sexualité pourraient être annulées, comme le sont celles des nations et des cultures. Si ces propositions peuvent être épistémologiquement acceptables, elles ne sont pas sociologiquement raisonnables pour autant, car le fait que les catégories qui structurent la vie sociale sont construites ne signifie pas qu'elles sont irréelles et sans substance pour les acteurs sociaux. Construites, les catégories produisent les univers cognitifs et symboliques dans lesquels se forgent les identités, les pratiques et les modes de reconnaissance, elles deviennent performatives et « réelles » et ne peuvent donc pas être vécues comme parfaitement arbitraires puisque les acteurs sociaux sont tenus d'agir et de faire des choix dans le monde tel qu'il est (Hacking, 2001 ; Lenclud, 2013). Les revendications de reconnaissance se heurtent au même problème en s'adressant à une identité majoritaire, sans doute construite, invitée à reconnaître des

identités singulières, « authentiques » et, par conséquent, vécues comme non construites. Or, on ne peut élaborer et revendiquer des identités singulières qu'en mobilisant des registres d'identités et d'arguments disponibles et déjà là. C'est d'ailleurs ce qui nous lie aux autres, si l'on en croit George Herbert Mead : les identités les plus personnelles, les plus profondes, les plus multiples et les plus singulières sont construites à partir des Nous les plus solides et les moins conscients (Mead, 1963).

De manière générale, les Moi singuliers s'adressent à des Nous collectifs, y compris quand ils sont un effort pour s'en détacher, et cet effort est d'autant plus efficace que les Nous paraissent solides. Même si nous sortons du cadre de l'individualisme institutionnel emboîtant l'acteur et le système, il n'y a d'authenticité que sur la base des codes et des mémoires qui préexistent au sujet. « L'individu se définit en déclarant ce qui, à ses yeux, fait partie de son identité. Mais ce qui fait partie de son identité, c'est de cela dont lui-même fait partie » (Descombes, 2013 : 253). Le fait que chacun de nous, et les personnes discriminées plus encore, veuille se percevoir comme le sujet de son identité ne signifie pas que la demande de reconnaissance, pour légitime qu'elle soit, puisse s'accomplir sans être engluée dans des cadres culturels et des catégories existantes et sans les mettre en cause. Autrement, chacun devrait inventer sa propre langue afin de n'être déterminé par aucune. Comme aujourd'hui nous avons du mal, et cela, même dans les sciences sociales, à définir les cadres communs qui permettraient les reconnaissances mutuelles, les revendications de reconnaissance se heurtent à des refoulés qui ne sont pas réductibles au racisme, à la xénophobie ou au sexisme parce qu'ils peuvent accepter la demande d'égalité tout en refusant ce que la reconnaissance implique.

La nature et la nation

Si les manifestations hostiles au mariage pour tous avaient été seulement homophobes, intégristes et fascistes, il semble évident qu'elles n'auraient eu ni cette capacité de mobilisation, ni cette durée. Il semble aussi que ce soit moins le mariage et la reconnaissance de l'amour entre deux personnes du même sexe qui aient posé un problème que l'adoption et la procréation médicalement assistée qui brouilleraient totalement l'ordre « naturel » des sexes et des filiations. Tout le débat oppose alors ceux qui écrivent naturel entre guillemets et ceux qui n'y mettent aucun guillemet parce que cet ordre

a été voulu par Dieu, disent les représentants autorisés du christianisme, de l'islam et du judaïsme¹⁶. Il va de soi que cette conception de la nature est partagée par bien des non-croyants, comme le montrent les sondages dans lesquels le droit au mariage est largement majoritaire parce que la sexualité serait une affaire privée, alors que les opinions sont plus réservées sur l'adoption et la procréation parce que la filiation est un contrat social perçu comme « naturel » et une affaire publique. La haine ordinaire à l'égard des minorités sexuelles, parfois la haine du sexe tout simplement, ne devrait pas nous empêcher de voir ce hiatus entre l'égalité et la reconnaissance.

Le retour du refoulé nationaliste et xénophobe est plus dangereux parce qu'il peut jouer un rôle politique central. Là encore, l'hostilité que l'on éprouve face aux instrumentalisations de la nation, par exemple aux débats sur l'identité nationale qui n'ont eu d'autre but que de dire qui n'est pas dans la nation, ne doit pas interdire de comprendre que la nation n'est pas un « hôtel » dont la Constitution ne serait que le règlement intérieur¹⁷. Or les demandes de reconnaissance ne sont pas seulement une affaire de tolérance, elles mettent fatalement en jeu l'image que la nation se donne d'elle-même comme communauté imaginaire. La nation imaginée définit la fraternité qui est une des conditions préalables à l'égalité et donc, à la reconnaissance des différences entre des « frères » ou des individus qui peuvent le devenir. Que la fraternité nationale se fasse avec ou contre la religion (Gauchet, 1998), elle établit un lien symbolique entre les individus: le sang versé que rappellent les « indigènes », le travail donné à la communauté disent les enfants d'immigrés, les impôts payés disent les habitants, la langue parlée disent les artistes et les écrivains... La dimension symbolique de la communauté ne peut pas être totalement opposée au plébiscite de tous les jours formulé par Renan. Comme l'observe Benedict Anderson (1996), quand Renan écrit que « l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses », il s'adresse à des individus qui n'ont justement rien oublié

16. Dans un discours du 16 avril 2013, le président de la Conférence des évêques [de France], André Vingt-Trois, s'oppose évidemment au mariage pour tous qui brise les lois de la nature et de Dieu, tout en dénonçant

l'intolérance manifestée à l'égard des convictions religieuses dès lors que les catholiques sont devenus une minorité.

17. La formule est de Michel Houellebecq, *Le Monde*, 11 novembre 2010.

puisqu'il n'est même pas utile de préciser ce qu'ils devraient avoir oublié : la Saint-Barthélémy et les déchirures révolutionnaires. L'opposition entre Herder et Renan (Hermet, 1996), entre la nation comme mémoire et la nation comme contrat, ne tient pas totalement : Herder reste un homme des Lumières et Renan bascule vers la nation comme contrat politique après la conquête de l'Alsace-Lorraine, tout en soutenant que le plébiscite de tous les jours suppose que la nation élective et choisie possède une culture et une mémoire collective, qu'elle a une « âme, un principe spirituel ».

Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible: le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette métaphore) un plébiscite de tous les jours [...]
(Renan, 1992 : 54-55).

Le problème de la reconnaissance n'est donc pas seulement celui de l'égalité et de la tolérance, il est aussi celui de la fraternité : que pouvons-nous avoir de commun qui fonde une solidarité, un lien qui permette à la fois la liberté et l'égalité ?

Pour que les hommes se reconnaissent et se garantissent mutuellement des droits, il faut d'abord qu'ils s'aiment, que pour une raison quelconque, ils tiennent les uns aux autres, et à une même société dont ils fassent partie (Durkheim, 1978 : 91)¹⁸.

La nation est la communauté imaginaire située en amont du contrat démocratique ; elle est donc irrationnelle, construite et dangereuse, mais elle est nécessaire, faute de mieux, à la justice et à la reconnaissance. Précisément, la critique du nationalisme agressif se fait généralement au nom de la nation patriotique et fraternelle. Aussi, quand les membres des minorités

18. Rappelons la définition de Marcel Mauss (1969 : 584) : « Nous entendons par nation une société matériellement et moralement intégrée, à pouvoir central stable, permanent, à frontières déterminées, à relative unité morale, mentale et culturelle des habitants qui adhèrent consciemment à l'État et à ses lois. »

demandent à être reconnus comme différents, ils demandent dans le même mouvement à être les membres de cette nation. On oublie trop que c'est un des arguments essentiels des minoritaires qui se sentent français, bretons, gascons, marseillais ou parisiens et à qui l'on dénie ce sentiment au nom d'une différence imposée. Les demandes de mémoires et de réparations participent des mêmes arguments ; si elles mettent en cause un récit et des amnésies nationales, c'est moins pour rompre que pour entrer pleinement dans le récit de cet imaginaire commun.

* * *

Du point de vue de celles et de ceux qui les subissent, les discriminations mettent en cause l'égalité des individus et l'équité des épreuves méritocratiques ; elles sont d'autant plus vivement ressenties que les individus se sentent égaux et assurés de leur mérite. Mais l'expérience des discriminations est aussi profondément enchâssée dans le système des inégalités sociales, ce qui engendre une extrême diversité des expériences. L'articulation des inégalités sociales et des discriminations devrait nous conduire à associer la lutte contre les discriminations au nom de l'égalité des chances et la lutte contre les inégalités sociales qui ne relèvent pas directement des discriminations proprement dites, mais qui leur donnent plus ou moins d'ampleur et d'intensité.

L'expérience des discriminations n'est pas seulement une épreuve de justice, elle est aussi une épreuve identitaire puisque les individus sont discriminés en fonction de ce qu'ils sont ou de ce que l'on croit qu'ils sont. Dès lors, le combat contre les discriminations engage une lutte pour la reconnaissance dans des sociétés ayant souvent les plus grandes inquiétudes sur la nature et la solidité des cadres et des catégories qui fonderaient un sentiment de communauté ou de fraternité. Parfois, la demande de reconnaissance est si radicale qu'elle s'oppose au thème même des discriminations et de l'égalité. Mais dans la grande majorité des cas, les acteurs revendiquent la reconnaissance d'identités multiples, labiles et singulières. Contrairement à ce que l'on affirme souvent, les demandes de reconnaissance sont individualistes alors que les réactions qu'elles provoquent sont plutôt de nature « holiste ». Le seul désir d'égalité paraît s'inscrire aisément dans le cadre des sociétés individualistes, méritocratiques et démocratiques, mais

la demande de reconnaissance met en cause la façon même dont les sociétés se représentent ce qu'elles ont en commun, ce qui fait communauté. Dès lors, la question posée est moins celle du droit des différences que celle du cadre commun qui permet d'affirmer des différences singulières et de les reconnaître. Et c'est cette question souvent déniée, plus que les résistances à l'égalité, qui provoque les retours du refoulé.

A priori, l'appel à l'égalité associé au droit à l'indifférence participe pleinement de ce que Michael Walzer (2009 : 131) qualifie de « libéralisme 1 » : « [...] un État sans desseins culturels ni religieux, voire sans aucune sorte d'objectifs collectifs au-delà de la liberté individuelle et de la sécurité physique, du bien-être et de la sûreté des citoyens. » En clair, dans ce cadre rigoureusement individualiste et libéral, les discriminations posent essentiellement le problème de l'équité des épreuves méritocratiques. Mais on sait que cette réponse est très loin d'être parfaitement juste parce que les discriminations sont inextricablement emboîtées dans des inégalités sociales et parce que la stricte méritocratie peut engendrer les plus grandes inégalités en ne récompensant que les vainqueurs. Or la justice et la solidarité supposent un sentiment d'appartenance au même monde social. Quand les inégalités sociales sont trop grandes, le capital social se referme sur des communautés serrées qui ne doivent plus rien à ceux qui sont devenus trop inégaux et trop étrangers (Putnam, 2007). D'ailleurs, la difficulté de penser une justice globale vient de ce que les liens fonctionnels qui peuvent s'établir dans une économie mondialisée ne sont pas des liens sociaux et ne permettent pas la reconnaissance préalable à la justice, la reconnaissance de l'humanité de ceux qui nous sont indispensables et que l'on ne voit pas (Fraser, 2013).

Sauf à être strictement libéraux et à croire que la priorité du juste nous dispense de partager quelques valeurs, nous sommes condamnés à opter pour ce que Michael Walzer nomme le « libéralisme 2 » : pour un État « engagé pour la survivance et la prospérité d'une nation, d'une culture, d'une religion particulière, ou même d'un ensemble (limité) de nations, de cultures et de religions – pourvu que les droits fondamentaux des citoyens qui ont d'autres engagements (ou pas d'engagements du tout) soient protégés » (Walzer, 2009 : 131-132). Nous sommes condamnés à nous interroger sur ce que nous pouvons avoir de suffisamment commun pour être solidaires et pour dépasser l'indifférence par la reconnaissance.

Cette question ne concerne pas les seules minorités au moment où les définitions des ordres naturels et les États-nations perdent leurs certitudes, laissant la place aux intégrismes et aux nationalismes conduits à inventer leurs ennemis quand ils n'en ont pas sous la main. Or, il arrive souvent que l'on répugne à se poser ces questions parce que les intellectuels et les partis politiques d'extrême droite qui s'en font une spécialité, excluent les différences et refusent l'égalité. Quand nous savons que ni le strict patriotisme institutionnel, ni la tolérance et l'équité des épreuves ne suffisent à faire société, il faut être capable de dire ce qui fait communauté au-delà des différences et ce qui appelle un principe de solidarité, c'est-à-dire de dettes et de devoirs. Or, sur ce plan, la pensée sociale de gauche est devenue étrangement muette par crainte de glisser vers des thèmes dangereux, incontrôlables, et de paraître se compromettre avec des adversaires idéologiques et politiques qui naturalisent les identités à tour de bras pour mieux défendre le pré carré des vieilles dominations. Comme le disait une personne rencontrée durant notre enquête: « La gauche nous aime, mais elle ne nous voit pas; la droite nous voit, mais elle ne nous aime pas. » Pourtant ne pas se saisir d'une question sous le prétexte qu'elle peut être désagréable et dangereuse, ou qu'elle ne serait que le symptôme d'autre chose, de la crise économique par exemple, est une stratégie intellectuelle et politique fragile. De manière générale quand on ne peut plus penser que les États-nations et les sociétés se recouvrent parfaitement et quand on ne peut plus croire que les liens de filiation sont tout entiers voulus par la nature, il faut bien se poser à nouveaux frais la question de ce qui nous fait vivre ensemble et vouloir la solidarité et la justice.

Références bibliographiques

ANDERSON, Benedict, 1996 [1983], *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte.

ARMAGNAGUE, Maiténa, 2008, « Processus d'intégration des jeunes d'origine turque en France et en Allemagne », *Trajectoires*, n° 2, p. 79-88. Consultable en ligne: <<http://trajectoires.revues.org/207>>.

BESNARD, Philippe, 1973, « Durkheim et les femmes ou le *Suicide* inachevé », *Revue française de sociologie*, n° XIV, p. 27-61.

VARIA

BIRNBAUM, Pierre, 2013,
La République et le cochon,
Paris, Éditions du Seuil.

CAILLE, Jean-Paul
et VALLET, Louis-André, 1996,
« Les élèves étrangers ou issus de
l'immigration dans l'école et le collège
français. Une étude d'ensemble »,
Les Dossiers d'éducation et formations,
DEP.

CRENN, Chantal, 2012,
« "Faire de nécessité vertu." Quand
"l'ethnique" devient une ressource
sociale pour les animateurs/trices »,
in Chantal Crenn et Laurence Kotobi
(dir.), *Du point de vue de l'ethnicité*,
Paris, Armand Colin.

DESCOMBES, Vincent, 2013,
Les embarras de l'identité,
Paris, Gallimard.

DUBET, François, 1987,
La galère, jeunes en survie,
Paris, Fayard.

–, 2009, *Le travail des sociétés*,
Paris, Éditions du Seuil.

–, 2010, *Les places et les chances :
repenser la justice sociale*, Paris,
Éditions du Seuil.

DUBET François, COUSIN, Olivier,
MACÉ, Éric et RUI, Sandrine, 2013,
*Pourquoi moi ? L'expérience
des discriminations*,
Paris, Éditions du Seuil.

DUBET, François,
DURU-BELLAT, Marie
et VÉRÉTOU, Antoine, 2010,
*Les sociétés et leur école : emprise
du diplôme et cohésion sociale*,
Paris, Éditions du Seuil.

DUMONT, Louis, 1983,
*Essai sur l'individualisme :
une perspective anthropologique
sur l'idéologie moderne*,
Paris, Éditions du Seuil.

DURKHEIM, Émile, 1978 [1893],
De la division du travail social, Paris,
Presses universitaires de France.

DYER, Richard, 1997,
White, Londres et New York, Routledge.

EBERHARD, Mireille, 2010,
« De l'expérience du racisme à sa
reconnaissance comme discrimination.
Stratégies discursives et conflits
d'interprétation », *Sociologie*, n° 1,
vol. 4, p. 476-495.

ESSED, Philomena, 1991,
*Understanding Everyday Racism: An
Interdisciplinary Theory*, Newbury Park,
Sage Publications.

FÉLOUZIS, Georges, LIOT, Françoise
et PERROTON, Joëlle, 2005,
*L'apartheid scolaire : enquête sur la
ségrégation ethnique dans les collèges*,
Paris, Éditions du Seuil.

FRASER, Nancy, 2005,
*Qu'est-ce que la justice sociale ?
Reconnaissance et redistribution*,
éd. établie, traduite et introduite par
Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte.
–, 2013, « Sur la justice globale : leçons
de Platon, de Rawls et Ishiguro », *Socio*,
n° 1, p. 121-134.

GAUCHET, Marcel, 1998,
*La religion dans la démocratie :
parcours de la laïcité*,
Paris, Gallimard.

GLAZER, Nathan
et MOYNIHAN, Daniel Patrick, 1963,
*Beyond the melting pot; the Negroes,
Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish
of New York City*, Cambridge,
MIT Press.

GUILLOY, Christophe, 2010,
Fractures françaises,
Paris, François Bourin.

HACKING, Ian, 2001,
Entre science et réalité.
La construction sociale de quoi ?,
traduit de l'anglais par Baudouin
Jurdant, Paris, La Découverte.

HALBWACHS, Maurice, 2012,
Écrits d'Amérique, éd. établie par
Christian Topalov, Paris, Éditions
de l'École des hautes études
en sciences sociales.

HAMILTON KRIEGER, Linda, 2008,
*Stéréotypes et luttes contre
les discriminations*, Paris, Presses
de Sciences Po, French-American
Foundation.

HERMET, Guy, 1996,
*Histoire des nations et
du nationalisme en Europe*,
Paris, Éditions du Seuil.

HOCHSCHILD, Jennifer L., 1995,
*Facing up to the American Dream:
Race, Class, and the Soul of the Nation*,
Princeton, Princeton University Press.

HONNETH, Axel, 2002,
«Reconnaissance et justice»,
Le Passant ordinaire, n° 38,
janvier-février.

JOUNIN, Nicolas, 2008,
Chantier interdit au public,
Paris, La Découverte.

KEPEL, Gilles, 2012,
Quatre-vingt-treize,
Paris, Gallimard.

KHOSROKHAVAR, Farhad, 1997,
L'Islam des jeunes,
Paris, Flammarion.

KOSOFKY SEDGWICK, Eve, 2008,
Épistémologie du placard, traduit de
l'américain par Maxime Cervulle, Paris,
Éditions Amsterdam.

LAMONT, Michèle, 2002,
*La dignité des travailleurs. Exclusion,
race, classe et immigration en France
et aux États-Unis*, traduit de l'anglais
par Marie-Paule Mit, Paris, Presses
de Sciences Po.

**LAMONT, Michèle
et MIZRACHI, Nissim**, 2012,
«Ordinary people doing extraordinary
things: Responses to stigmatisation in
comparative perspective», *Ethnic and
Racial Studies*, vol. 35, n°3, p. 365-381.

LAPEYRONNIE, Didier, 2008,
*Ghetto urbain. Ségrégation, violence,
pauvreté en France aujourd'hui*, Paris,
Robert Laffont.

LENCLUD, Gérard, 2013,
L'universalisme ou le pari de la raison.
Anthropologie, histoire, psychologie,
Paris, Éditions de l'École des hautes
études en sciences sociales /
Gallimard / Éditions du Seuil.

MARCEL, Jean-Christophe, 1999,
«Maurice Halbwachs à Chicago ou
les ambiguïtés d'un rationalisme
durkheimien», *Revue d'histoire des
sciences sociales*, vol. 1, n°1, p 47-68.

MARTEL, Frédéric, 1996,
*Le Rose et le Noir. Les homosexuels
en France depuis 1968*, Paris,
Éditions du Seuil.

VARIA

MARTUCCELLI, Danilo, 2010,
La société singulariste,
Paris, Armand Colin.

MAUSS, Marcel, 1969,
*Cohésion sociale et dimension de la
sociologie*, *Œuvres III*, édition préparée
par Victor Karady, Paris, Éditions
de Minuit.

MEAD, George Herbert, 1963 [1934],
L'esprit, le soi et la société, Paris,
Presses universitaires de France.

MORRISON, Ann M. et al., 1987,
*Breaking the Glass Ceiling: Can
Women Reach the Top of America's
Largest Corporations?*, Reading,
Addison-Wesley.

NOIRIEL, Gérard, 1988,
*Le creuset français. Histoire
de l'immigration, XIX^e-XX^e siècle*,
Paris, Éditions du Seuil.

PUTNAM, Robert D., 2007,
«*E Pluribus Unum: diversity and
community in the twenty-first
century*», *Scandinavian Political
Studies*, vol. 30, n° 2, p. 137-174.

RENAN, Ernest, 1992,
*Qu'est-ce qu'une nation ?
Et autres essais politiques*,
Paris, Presses Pocket.

REYNIÉ, Dominique, 2011,
Populismes: la pente fatale,
Paris, Plon.

ROSANVALLON, Pierre, 2011,
La société des égaux,
Paris, Éditions du Seuil.

RÜEGGER, Marc, 2007,
«*La discrimination statistique entre
pertinence et arbitraire*», *Revue de
philosophie économique*, vol. 8, n° 1,
p. 73-94.

SAFI, Mirna, 2006,
«*Le processus d'intégration
des immigrés en France: inégalité
et segmentation*», *Revue française
de sociologie*, vol. 47, n° 1, p. 3-48.

SAYAD, Abdelmalek, 1999,
*La double absence. Des illusions de
l'émigré aux souffrances de l'immigré*,
Paris, Éditions du Seuil.

**SILBERMAN, Roxane
et FOURNIER, Irène**, 2006,
«*Les secondes générations sur
le marché du travail en France:
une pénalité ethnique ancrée dans
le temps*», *Revue française
de sociologie*, vol. 47, n° 2, p. 243-292.

Sociologie du travail, 2009,
«*Le plafond de verre dans tous ses
éclats. La féminisation des professions
supérieures au XX^e siècle*», vol. 51, n° 2,
avril-juin, Éditions Elsevier.

TAGUIEFF, Pierre-André, 1988,
*La force du préjugé. Essai sur
le racisme et ses doubles*, Paris,
La Découverte.

TOURNIER, Vincent, 2011,
«*Modalités et spécificités de la
socialisation des jeunes musulmans
en France*», *Revue française de
sociologie*, vol. 52, n° 2, p. 311-352.

TRIBALAT, Michèle, 1995,
*Faire France. Une grande enquête
sur les immigrés et leurs enfants*,
Paris, La Découverte.

**VERDIER, Éric
et FIRDION, Jean-Marie**, 2003,
*Homosexualité et suicide. Études,
témoignages et analyse*, Montblanc,
H&O Éditions.

WACQUANT, Loïc, 2006,
Parias urbains. Banlieues, ghettos, État,
Paris, La Découverte.

WALZER, Michael, in Charles Taylor,
*Multiculturalisme. Différence et
démocratie*, Paris, Flammarion, 2009.

WIEVIORKA, Michel, 1991,
L'espace du racisme, Paris,
Éditions du Seuil.

– (dir.), 2005, *La tentation antisémite.
Haine des Juifs dans la France
d'aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont.

WILSON, William Julius, 1994 [1983],
Les oubliés de l'Amérique,
traduit par Ivan Ermakoff, Paris,
Desclée de Brouwer.