Recherches en éducation

36 | 2019
Frontières de l'école, frontières dans l'école : enjeux politiques, défis éthiques

L'islam dans l'école : une frontière invisible ?

Islam in the school: an invisible border?

Samia Langar

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/ree/983
DOI : 10.4000/ree.983
ISSN : 1954-3077

Éditeur
Université de Nantes

Référence électronique
Samia Langar, « L'islam dans l'école : une frontière invisible ? », *Recherches en éducation* [En ligne], 36 | 2019, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 23 juillet 2020. URL : http://journals.openedition.org/ree/983 ; DOI : https://doi.org/10.4000/ree.983

Recherches en éducation est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

L’islam dans l’école : une frontière invisible ?

Samia Langar[1]

Résumé

La loi française prohibant le port de signes ostentatoires dans l’enceinte scolaire semble avoir mis fin aux « affaires du voile ». Toutefois, une scène quotidienne s’observe désormais devant les portes des établissements scolaires accueillant des élèves français de culture et de confession musulmanes : des jeunes filles venues voilées ôtent leur voile avant de pénétrer dans l’espace scolaire et s’en revêtent dès qu’elles le quittent. Ces gestes effectués sur le seuil de l’école tracent symboliquement des lignes de passage qui sont aussi des lignes de partage : entre espace scolaire et espace public, entre régimes de visibilité, entre particularisme et universalisme, entre inclusion et exclusion. Plus généralement, ces lignes de partage ébranlent et réinterrogent la laïcité elle-même et l’universel dont elle se réclame.

La scène qui sera le point de départ de notre analyse se déroule dans la banlieue lyonnaise, à l’entrée d’un collège ou d’un lycée. Sans doute, pour les habitants du quartier, où la population de culture musulmane est nombreuse, il s’agit d’une scène quotidienne, à certains égards « banale », au moins pour une partie d’entre eux. Elle ne peut manquer de frapper l’observateur de passage, ni la plupart des enseignants. Chaque matin, donc, en groupes, des jeunes filles voilées se présentent à la porte de leur établissement. Et d’un geste qui peut paraître machinal, avant de franchir le seuil et de pénétrer dans l’enceinte scolaire, elles ôtent leur foulard. Et sans doute, à chaque franchissement du seuil, se répète le même geste, d’abord pour se dévoiler, ensuite pour se couvrir à nouveau, ce rituel marquant quelque chose comme le passage d’un monde dans un autre, aux us et coutumes différents.

1. Aux portes de l’école, un rituel de frontières

Comment ne pas être frappé par cette scène, matérialisant en quelque sorte la frontière au moins symbolique que voudrait être l’enceinte scolaire entre l’extérieur et l’intérieur, le monde des études et le monde social ? Bien sûr, on peut le constater, la loi de 2004 prohibant le port ostentatoire de signes religieux dans les écoles scolaires est une loi respectée, et on pourrait ne lire dans la scène inaugurale que son succès et son efficacité. D’ailleurs, les enseignants et les responsables éducatifs en charge des établissements où se situe notre scène en témoignent. Le territoire ne connaît plus d’« affaires du foulard », comme celles qui avaient fait la une des médias avant la promulgation de cette loi. Sur le plan juridique, la question est « réglée ». Mais ces mêmes enseignants, ces mêmes responsables, rencontrés dans le cadre de notre recherche doctorale, font aussi un autre constat : le nombre des jeunes filles portant le voile n’a cessé de croître. Un chef d’établissement nous confiait qu’il estimait qu’un tiers des jeunes filles se présentaient voilées au seuil de son établissement. Et comme d’autres responsables, il s’interrogeait : la loi est « acceptée », mais est-elle comprise ?

▪ *Une frontière constitutive de la laïcité ? L’universel interrogé*

- *Une image qui « donne à penser »*

Notre propos n’est pas ici de nous interroger sur les conséquences d’une loi qui a certes « réglé » la question du voile à l’école, mais n’a nullement empêché sa diffusion. Rien d’ailleurs ne permet de dire que cette loi en porterait directement la responsabilité. Il ne s’agit pas non plus de nous prononcer sur les « ressentis » des jeunes filles portant le voile et l’ôtant au seuil de leur

[1] Docteur en sciences de l’éducation, Laboratoire « Éducation Cultures Politiques » (ECP), Université Lumière Lyon 2.

école. Notre interrogation, de type théorique, porte sur la nature et la signification de cette frontière, que semblent révéler et souligner les scènes quotidiennes que nous venons de décrire.

Notre démarche s'efforce donc de se saisir des enjeux d'ordre philosophique vers lesquels ces scènes font signe. D'une certaine façon, ces enjeux sont bien connus : ce sont ceux de la laïcité. La plupart des travaux en philosophie de l'éducation abordant la question du voile le font en effet dans le cadre d'une réflexion sur la laïcité (par exemple Kintzler, 2014 ; Pena-Ruiz, 2014). Ils sont d'ailleurs assez peu nombreux. Mais surtout, leurs démarches consistent principalement à examiner cette question du voile dans le cadre d'une conception plus ou moins prédéfinie de la laïcité, et non à interroger la laïcité elle-même à partir du voile. Le débat entre Philippe Foray (2009) et Roger Monjo (2012) s'efforce toutefois de déplacer l'analyse dans cette direction. Le travail d'Étienne Balibar, comme nous le verrons, opère clairement ce déplacement. Une autre forme de déplacement peut être relevée dans un texte récent d'Axel Honneth (2015), lequel interroge non pas la laïcité proprement dite, mais plus largement l'école démocratique, à partir du fait et du défi que constitue l'interculturalité pour ce philosophe (Olivier, 2014). Par ailleurs, d'une façon générale, les études consacrées au port du voile, et même aux relations entre l'école et l'islam, sont menées dans les départements de sciences politiques ou de sociologie (Lorcerie, 2005 ; Kapko, 2007) en histoire (Falaize, 2011) voire en philosophie (Monjo, 2009), pour nous en tenir à quelques exemples, et assez rarement en sciences de l'éducation. On peut d'ailleurs s'en étonner.

Revenons donc à nos scènes inaugurales. Celles-ci, littéralement, « donnent à penser » ; plus précisément, elles relèvent de ce que Walter Benjamin appelait des « images de pensée ». Qu'est-ce qu'une image de pensée ? Dans l'ouvrage réunissant des écrits rassemblés sous ce titre, *Images de pensée*, Walter Benjamin l'explique par l'exemple. Chaque texte de cet ouvrage est en effet le développement philosophique d'une image de pensée initiale, une image-clé où la pensée est comme enveloppée. Ainsi le texte que Benjamin (1998, p.14-15) consacre à la ville de Naples tourne-t-il autour de cette image : À Naples, « tout ce qui est gai est ambulant : musique, jouets, glaces se répandent par les rues ». Georges Didi-Huberman (2017, p.30) souligne la particularité de ce que Benjamin appelle « image de pensée » : « L'image de pensée est, souvent, quelque chose de très simple ou de très "mineur", voire minuscule, qui nous frappe par son intensité concrète, immédiate et symptomatique à la fois ». Puis il en propose une définition. Une image de pensée, explique-t-il, est la « cristallisation d'un témoignage visuel très précis et d'une position réflexive très générale » (p.29). Il en donne une illustration personnelle qu'il emprunte au drame des réfugiés : pour affronter la pluie, les réfugiés reçoivent des vêtements en plastique, de couleur vert sombre qui les confond avec la nuit, ou bien blanche comme la grisaille du ciel en hiver dans laquelle dès lors ils semblent se fondre. Comment classer ce qu'écrit Didi-Huberman, en écho à cette scène récurrente dont il est le témoin : « C'étaient comme des uniformes de fantômes ou pour *devenir* fantômes » (p.31) : pensée ou image ? Image qui pense ?

- *Des partages réinterrogés*

Il nous semble important de préciser que la scène originelle du voile qui constitue le point de départ de notre contribution à un dossier consacré à la question des frontières en éducation dans une perspective philosophique revêt à nos yeux la valeur d'une image de pensée. Elle n'est ni le point de départ d'une démarche d'enquête empirique auprès des jeunes filles concernées – démarche dont nous ne méconnaissons pas pour autant l'intérêt et la nécessité[2] – ni une façon imagée et détournée d'émettre un jugement ou une opinion sur la question du voile. Une image de pensée vaut – et celle-ci tout particulièrement – par sa force d'ébranlement ; par les questionnements qu'elle induit. La démarche qui est la nôtre procède de cet ébranlement.

De même en effet que l'image des réfugiés revêtus de leur enveloppe plastique noire ou blanche conduit à s'interroger sur leur existence métaphoriquement « spectrale », de même le geste des jeunes filles ôtant leur voile avant de pénétrer dans leur établissement interroge sur le sens et la nature de cette frontière ordinairement muette et invisible qui marque l'entrée dans l'espace sco-

[2] Sur ce point nous renverrons notamment : Amiraux Valérie (2009), « "L'affaire du foulard" en France », *Sociologie et sociétés,* n°412, p.273-298 ; Gaspard Françoise & Khosrokhavar Farhad (1995), *Le foulard de la République*, Paris, La Découverte.

laire, interroge sur les partages qu'elle opère. On pourrait dire qu'elle est tout simplement la frontière constitutive de la laïcité, préservant de toute intrusion religieuse le sanctuaire de l'école. Qu'elle est la frontière qui protège du particularisme un espace commun à vocation universelle. On pourrait même penser que le terme « frontière » ici est excessif. Mais alors comment comprendre le geste des jeunes filles ôtant leur voile pour le revêtir dès la porte franchie ? Adhésion à cet « universel » dont l'école veut être la porte d'accès, ou bien comportement conforme à un autre « particularisme », régi par d'autres règles ? Où passe la frontière ? Entre deux particularismes, celui de l'école et celui de la culture familiale, chacun exigeant des comportements différenciés ? Entre le particularisme familial et l'universalisme auquel prétendrait l'école ? Ou plutôt entre le particularisme scolaire et l'universel auquel prétendraient aussi la culture et la religion dont le port du foulard serait l'emblème ? Ou même, supposons que ses jeunes filles se soient « habituées », « adaptées », qu'il y aurait désormais une continuité tranquille entre le voile que l'on met pour passer de la maison à la rue, que l'on ôte pour entrer à l'école ; supposons donc que ce geste appartienne à leur panoplie quotidienne des gestes et comportements de leur « métier d'élève » : mais que signifie alors « s'adapter » ? Comment comprendre ici la nature et la signification de ces « effets de seuil » dont un géographe comme Michel Lussault (2007, 2012) dit qu'ils sont aussi l'une des fonctions des frontières ? Ces successions de seuils franchis ne font-elles pas vaciller les frontières entre le public et le privé ?

Voilà, peut-être, la vertu singulière de notre scène du voile comme « image de pensée » : par sa force d'ébranlement, elle invite à réinterroger l'évidence de notions et de partages sur lesquels semble se fonder le « sanctuaire » scolaire. Partage entre l'universel et le particulier, partage entre le « public » et le « privé », partage entre les genres : les débats autour du voile au sein du féminisme en témoignent. Nous devons le souligner : la scène du voile aux portes de l'école *n'efface pas* la frontière entre l'espace scolaire et son dehors. Bien au contraire elle la donne à voir, mais du même coup la questionne : qu'en est-il, aujourd'hui, du rôle et du sens de la clôture scolaire ?

Cette interrogation n'est pas dissociable de l'interrogation plus large, d'ordre philosophique, qui affecte aujourd'hui l'héritage de l'humanisme et des Lumières, et tout particulièrement l'idée centrale d'universalité, la catégorie de l'universel. Pour un philosophe comme Étienne Balibar, l'universel se décline désormais au pluriel : *les* universels. Dans l'ouvrage intitulé *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, cet auteur en appelle à un débat « transculturel » à dimension philosophique, et estime que c'est à cette condition que « l'ambition critique impliquée dans l'universalisme que nous avons hérité des Lumières pourra éviter de se retourner en son contraire : une simple tradition idéologique localement instituée au profit d'une hégémonie désormais intenable » (Balibar, 2012, p.11). Si nous prenons largement appui dans les lignes qui suivent sur les travaux que consacre ce philosophe tout à la fois à la déconstruction et à la relance de l'universel, c'est précisément parce qu'Étienne Balibar, loin de professer une doctrine de l'universel « clé-en-main », envisage cette problématique comme un chantier ouvert, dans une démarche qui contribue à en éclairer les enjeux philosophiques et politiques.

▪ *Universalité et visibilité*

Mais avant d'y venir, et afin de nous inscrire dans ce débat « transculturel » qu'Étienne Balibar appelle de ses vœux, nous commencerons par prendre appui sur un autre éclairage, moins connu, mais tout à la fois original et pertinent, et directement en phase avec la scène introductive : celui du philosophe et historien d'art Bruno Nassim Aboudrar, développé dans son ouvrage *Comment le voile est devenu musulman* (2014). Précisons-le tout de suite : en dépit de son titre qui peut être à cet égard trompeur, ce livre n'a rien d'un essai polémique de plus sur la « question du voile ». Dans l'histoire de l'art comme dans celle des cultures, l'existence du voile interroge nécessairement la relation du « montré » et du « caché », du visible et de l'invisible. Le visible, nous rappelle donc Bruno Nassim Aboudrar, est préformé par les structures culturelles, et cette préformation doit d'autant plus être prise en compte qu'elle oppose de façon marquée la culture musulmane et la culture occidentale[3]. Le cœur de la réflexion et de la démonstration de

[3] Il rejoint sur ce point les travaux des anthropologues s'intéressant à l'islam dans les sociétés occidentales comme par exemple ceux de Saba Mahmood. Cf. Asad et al. (2015).

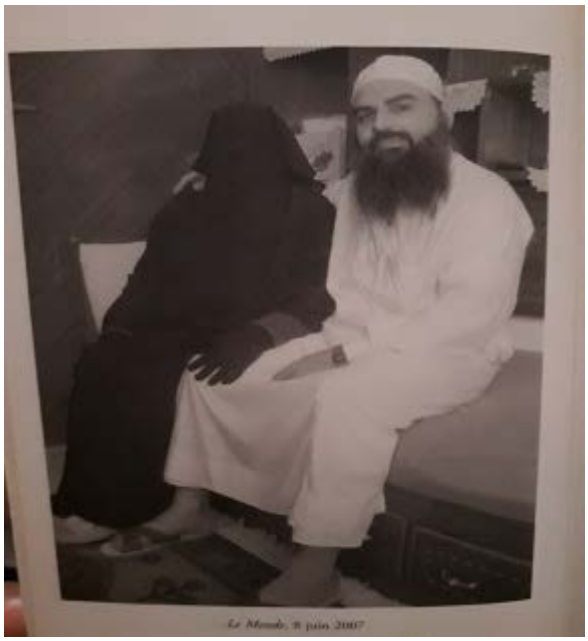
l'auteur, situé à l'intersection de la philosophie, de l'histoire de l'art et de l'histoire culturelle, comparant la culture du monde musulman à la culture occidentale sous l'angle des valeurs qu'elles accordent au visible, dégage ce qu'il appelle « deux régimes de visibilité », un régime qui valorise le caché, un autre valorisant le visible, et en montre la portée dans un monde globalisé largement dominé par l'image.

Qu'advient-il alors lorsque ces deux régimes de visibilité s'entrecroisent ? Cette situation nous semble assez bien illustrée dans la scène inaugurale : ôtant puis remettant leur foulard, tout se passe, en apparence, comme si ces collégiennes et ces lycéennes franchissaient la frontière qui sépare deux régimes de visibilité. La question posée par la confrontation de ces deux régimes est d'autant plus vive que pour le sens commun, pour « notre » sens commun, en cela fidèle à l'héritage rationaliste occidental associant le visible, la vérité et le rationnel, le visible est par définition « le même pour tous », et donc, en ce sens « universel ». De même qu'il existe non pas l'universel, mais des universels, des dispositifs prétendant à l'universalité le plus souvent exclusive, comme tentent de le montrer les travaux philosophiques s'engageant dans une déconstruction de l'universel, de même il existe non pas un visible unique mais *des* régimes de visibilité, eux-mêmes prétendant à l'universalité parce qu'ils sont en quelque sorte aveugles aux cultures qui les portent, en raison de l'effet de familiarité, de naturalité.

2. Frontières et régime de visibilité

Le point de départ de la réflexion de Bruno Nassim Aboudrar est une photographie publiée dans le journal *Le Monde* en juin 2007 (figure 1). Elle a été réalisée par un reporter allemand, Matthias Gebauer, pour le *Spiegelonline*. Une lecture immédiate de cette image, celle-là même à laquelle se tient tout lecteur parcourant son journal, conduit à identifier très rapidement, en raison du vêtement, de la barbe, une figure religieuse de l'islam.

Figure 1 - Photographie reproduite dans Le Monde *du 8 juin 2007, en illustration d'un article de Cécile Hennion*
© Matthias Gebauer/Spiegelonline/ROPI/REA



▪ *Une visibilité paradoxale*

En effet, une lecture immédiate, quasi spontanée, ne voit tout d'abord et tout particulièrement que la femme entièrement voilée assise à côté de cette figure religieuse barbue, et peut-être s'étonne de cette main posée sur le genou de l'homme. Ce qui intéresse bien sûr Aboudrar, c'est d'abord notre réaction face cette image. Il note qu'« à l'époque où elle fut publiée, la photographie n'avait rien pour surprendre un lecteur français : nous identifions sans peine un islamiste à sa barbe, à son vêtement, au défi perceptible dans son regard dardé sur nous et, dans la forme noire assise à côté de lui, non pas un spectre ou la maman des Barbapapa, mais la pieuse épouse de l'imam » (Aboudrar, 2014, p.9). Toute lecture d'image en effet est tributaire du contexte où elle se fait. La lecture de l'article du journal *Le Monde* qu'illustre cette photographie, confirme et précise le message que l'image avait déjà délivré : il s'agit bien d'un imam, sorti des geôles égyptiennes après avoir été enlevé à Milan et torturé, parce ce que soupçonné de terrorisme.

Mais ce qui interpelle au premier chef Aboudrar dans cette image n'est pas dans ce qu'elle dénote, ni même dans ce qu'elle connote ostensiblement, mais dans le malaise, « l'alerte » qu'elle provoque en lui, et que nous pouvons partager avec lui. À quoi tient ce malaise ? Sans doute en tout premier lieu, comme le dit l'auteur, « de notre attachement à la dignité des femmes et à leur liberté, lesquelles passeraient mécaniquement par leur dévoilement universel » (p.11). Cette image non seulement bouleverse les codes vestimentaires occidentaux, mais surtout souligne la violence que subit notre conception de l'égalité des sexes, à la vue de cette femme fantôme entièrement effacée sous son voile intégral. Aboudrar exprime notre malaise dans des formules particulièrement fortes. Cette photographie, dit-il « nous forçait à reconnaître une femme dans la négation, la biffure ou le trou noir à ses côtés » (p.10). Et il ajoute : « Une femme comme nous, mais exhibant la dissimulation de soi ; comme nous, mais secrète » (*ibid*.). Comme nous, mais invisible, et affichant et assumant son invisibilité, pouvons-nous ajouter.

▪ *Deux régimes du visible*

Mais ce n'est pas là la seule raison de notre malaise. Cette photographie, analyse Aboudrar, est habitée, traversée par une « flagrante contradiction » (p.11) : en effet, très paradoxalement, *elle veut nous faire voir ce que l'idéologie dont elle s'inspire entend cacher*. Dans la culture musulmane traditionnelle, l'intimité ne doit pas être manifestée publiquement. Or, cet imam affiche son épouse, en la tenant par l'épaule, et de plus, geste de toute évidence composé, elle-même a posé sa main gantée sur sa cuisse. Il s'agit bien en effet d'une photographie *posée*, comme le précise Aboudrar, et donc voulue ou au moins acceptée comme telle par celui qui en occupe le centre, même si l'on peut imaginer que le photographe y a mis sa patte. Et là gît la contradiction que l'image met en scène malgré elle, dans son souci médiatique tourné vers l'Occident où règnent les images : ces expressions d'intimité sont entièrement empruntées à la culture occidentale, et donnent du coup à voir ce qui devrait se tenir en dehors du régime du visible.

Tout l'intérêt de l'analyse d'Aboudrar est de ne pas s'en tenir à souligner une opposition entre les mœurs occidentales et celles de l'orient musulman, la contradiction selon lui est plus profonde, elle est inscrite au sein même de l'image et du recours médiatique à l'image. Cette photographie, écrit-il, « souffre en outre d'une contradiction interne plus radicale encore » (p.14). Derrière l'opposition de traits culturels, il y a en effet l'opposition de structures culturelles sous-jacentes et constitutives, et qui concernent la construction et la signification même du visible. Rien de plus « normal », « naturel », pour nous que le visible : n'est-ce pas tout simplement ce que nous avons sous les yeux, et que tout un chacun a nécessairement sous les yeux ? Comme nous l'avons rappelé, Bruno Nassim Aboudrar est philosophe et historien de l'art, et c'est en puisant dans l'histoire de l'art qu'il approfondit son analyse. En disciple de Pierre Francastel, peut-on supposer, il sait que toute société construit culturellement ses manières de regarder et de rendre compte de ce qui est vu, et que l'histoire de l'art témoigne de ces différents régimes de visibilité (Francastel, 1951, 1970). Il nous invite alors à voir dans cette photographie une iconographie du couple dominante dans la culture occidentale et particulièrement chrétienne, en la comparant à la célèbre toile des époux Arnolfini de Jan van Eyck (figure 2).

Figure 2 - Jan Van Eyck, Les époux Arnolfini*, 1434*

Source : National Gallery Web (https://www.nationalgallery.co.uk)

Bien entendu, il ne s'agit nullement de comparer, sur le plan esthétique, une photographie de presse à une œuvre d'art. Ce tableau est en effet, comme le souligne Aboudrar, profondément exemplaire de « l'iconographie conjugale chrétienne de l'Europe du Nord » (p.12), et c'est à ce titre qu'il est convoqué. La contradiction inhérente à cette photographie est alors à son comble comme l'analyse l'auteur : « L'image de propagande islamiste se révèle en son fonds une image chrétienne – c'est pour cela qu'on la comprend si vite, et c'est à ce prix (pour elle), qu'elle est si gênante (pour nous) » (p.13). L'analyse de l'auteur décèle alors dans l'image une profonde contradiction interne et à ses yeux bien plus radicale, parce que s'y croisent et s'y contredisent deux régimes de visibilité renvoyant à deux cultures qui organisent différemment la relation entre le visible et l'invisible. La culture musulmane valorise le caché, le dedans, l'intérieur, comme le traduit son architecture : que l'on pense seulement aux moucharabiehs, aux façades aveugles que ne manque pas de remarquer tout visiteur occidental d'une *médina*. L'architecture ne cesse de rappeler qu'il y a une frontière entre le dedans et le dehors. C'est pourquoi le passage de l'un à l'autre est nécessairement ritualisé : les attitudes, les manières d'être et de faire sont différemment codifiées selon que l'on soit à l'intérieur ou à l'extérieur. Les comportements quotidiens en dépendent, comme on le voit dans les règles d'hospitalité qui recommandent à l'hôte d'éviter toute manifestation ostentatoire. L'interdit ou l'absence traditionnelle de l'image est elle-même structurellement en lien avec cette économie visuelle. À l'inverse, l'économie visuelle propre à la culture occidentale, comme le rappelle l'auteur « se caractérise par la toute-puissance accordée au regard » tandis que « celle de l'Orient musulman est déterminée par la méfiance à son endroit » (p.17). Le voile lui-même s'inscrit en toute cohérence dans cette économie du visuel

propre à la culture musulmane. Traditionnellement, résume Aboudrar « se voiler, c'est refuser de faire image et témoigner de son appartenance à un monde qui offre peu à voir et se méfie du regard » (p.18). Ce régime de visibilité traditionnel spécifique, on le voit, diffère profondément du régime de visibilité occidental. L'un et l'autre ont leur cohérence. Le régime de visibilité qui valorise le caché possède sa propre logique, obéit selon l'auteur à « une seule et même logique, qui voile les femmes, régule le regard des hommes et interdit les images » (p.16).

▪ *Le voile et l'ordre visuel*

Ce détour par l'histoire de l'art et la culture du visible pourrait sembler nous avoir éloignés de notre sujet, celui de la frontière que pourrait tracer l'islam aux portes de l'école et dans la société française, et que nous paraissait matérialiser le geste quotidien des jeunes filles ôtant leur voile avant de franchir le seuil marquant le passage du privé au public, signifiant par ce geste leur entrée dans l'espace laïque. Il n'en est rien. Cette lecture en termes de régime de visibilité proposée par Bruno Nassim Adoudrar nous semble apporter un éclairage tout à la fois original et pertinent sur le port du voile musulman, et sur sa réception dans les sociétés occidentales, particulièrement en France. En premier lieu, conclut l'auteur, « si le voile musulman heurte tant la sensibilité des Européens […], ce n'est (donc) pas tant en raison de l'outrage éventuel fait aux femmes (nous tolérons hélas toute sorte d'outrage) que parce qu'il inquiète profondément l'ordre visuel sur lequel le monde occidental s'est de longue date fondé » (p.16). Le propos d'Aboudrar doit sans doute ici être nuancé ; nous en retenons l'idée que le voile inquiète d'autant plus profondément que ce que l'auteur appelle « la déchirure de notre organisation du visible » (p.16) opérée par le voile, s'effectue dans l'espace public lui-même. L'espace public, soulignons-le, est éminemment le lieu du visible. Ce n'est pas par hasard si on y exige « la transparence ». Non seulement la culture occidentale valorise le visible, mais le visible lui-même est une valeur fondamentale qui imprègne les autres valeurs. On peut difficilement penser la liberté, l'émancipation avec un visage féminin voilé. La culture occidentale porte ensemble les valeurs de la raison, de l'émancipation et celles de la visibilité comme en témoignent l'étymologie grecque du terme « théorie » (du grec ancien *θεωρία*, theôría, contemplation, spéculation, regards sur les choses, et même « procession solennelle », dérivé de *θεωρέω,* theôréô, examiner, regarder, considérer), ou encore l'expression qui désigne le siècle dont nous sommes les héritiers, celui des Lumières. Le geste des jeunes filles ôtant leur voile au seuil de l'école renvoie alors à la relativité d'une frontière culturelle ce que nous tenions pour l'universel.

▪ *Une ostensibilité paradoxale*

Mais il y a plus et l'analyse peut aller plus loin. En effet, ne le perdons pas de vue, ces jeunes filles pour beaucoup d'entre elles appartiennent à la troisième génération de l'immigration maghrébine ; elles sont nées en France, éduquées et scolarisées en France ; leurs parents eux-mêmes sont bien souvent français nés en France et scolarisés en France : bref, elles sont en effet elles-mêmes profondément « occidentalisées », enracinées dans la culture occidentale mondialisée, une culture elle-même profondément habitée par l'image et la mondialisation du règne de l'image. Il est même très vraisemblable que le régime de visibilité propre à la culture musulmane n'est pour elles qu'un vague horizon culturel, dans la plupart des cas. Dès lors que nous avons bien en tête que ces jeunes filles vivent en Occident, et sont pour la plupart françaises depuis plusieurs générations, l'analyse d'Aboudrar en termes de régime de visibilité débouche sur une autre considération qui est au cœur de notre sujet et qui nous ramène à ces scènes de dévoilement et de voilement à la frontière de l'école. Certes, le voile musulman traditionnel est partie prenante d'une culture qui valorise le caché. Mais ces jeunes filles qui le portent aujourd'hui – alors que souvent leurs mères et leurs grands-mères ne le portaient pas ou plus – participent pleinement du régime de visibilité occidentale. En d'autres termes, elles sont dans cette contradiction de « donner à voir » ce qu'elles entendent « cacher », en le signalant par le port du voile qui ne peut manquer d'attirer les regards dans une société qui cultive les valeurs du visible. De plus, au moins pour les plus âgées d'entre elles et qui assument pleinement ce choix, il s'agit bien pour elles de donner à voir « ostensiblement » leur différence[4]. Pour les autres, le

[4] Ces jeunes filles ne sont pas les plus nombreuses et les enquêtes que j'ai menées dans le cadre de mon doctorat auprès d'enseignants montraient qu'il fallait aussi faire la part de l'adolescence dans cette « ostentation ».

port du voile à l'inverse de son sens culturel les expose dans une sur-visibilité pesante. Comme le conclut Aboudrar, ces jeunes filles se trouvent dans une situation profondément paradoxale et contradictoire : elles sont censées porter le voile par humilité religieuse, et donc à ce titre s'inscrire dans le régime de visibilité musulman, le régime du caché. Or elles se retrouvent paradoxalement, *parce que voilées*, dans une sur-visibilité, encore plus « voyantes », « visibilisées » par le régime de visibilité occidentale. Dans le régime de visibilité oriental, le port du voile symbolise la discrétion ; dans le régime de visibilité occidental, il en vient à symboliser l'ostentation. Le paradoxe est là, nul n'échappe au destin de l'image dans une société du visible. Bruno Nassim Aboudrar résume bien le paradoxe : « En se voilant, les musulmanes d'Occident assument une fonction d'image en contradiction profonde avec les convictions au nom desquelles elles se voilent » (p.19).

Ainsi, le détour par la lecture d'Aboudrar, loin d'éloigner de nos interrogations premières, y ramène. Nous nous demandions comment comprendre le geste des jeunes filles ôtant leur voile pour le revêtir dès la porte franchie. Comment, nous demandions-nous, perçoivent-elles cette frontière et ce seuil qu'elles franchissent chaque jour ? Quelles significations lui donnent-elles ? Les analyses d'Aboudrar nous permettent d'affiner et d'approfondir notre questionnement. Comment ces jeunes passent-elles d'un régime de visibilité à l'autre ? Comment gèrent-elles ce paradoxe, ces tensions, entre les deux régimes de visibilité entre lesquels elles sont prises ?

Il existe logiquement au moins deux manières de gérer cette tension, et qui sont peut-être deux visages que peut prendre la frontière invisible de l'islam aux portes de l'école. La première est de choisir « son camp ». S'inscrire prioritairement dans un des deux régimes, mais la contradiction n'est pas pour autant résolue. Bien loin de là. Ou bien il s'agit d'un comportement qui assume moralement la valeur du caché (par exemple la pudeur), mais alors ce choix va être affiché, rendu paradoxalement ostensible ; ou bien la visibilité du voile est voulue, et l'ostentation sera perçue comme « provocation », ou bien comme militantisme identitaire se servant à cette fin des codes du visuel occidental, comme le faisait l'imam de notre photographie.

La deuxième manière serait de s'adapter, et de développer la capacité à passer d'un monde à l'autre et d'en maitriser pleinement les codes et les principes. En effet ce passage de frontière d'un monde à l'autre nécessite bien cette compétence d'adaptation, et aussi l'habileté à décrypter les exigences des deux mondes, des différentes « cités » habitées, pourrait-on dire dans le vocabulaire de Luc Boltanski (1991, 1999). Ce passage de l'un à l'autre se ferait alors sans heurt, sans état d'âme. Il n'est d'ailleurs pas exclu qu'il en soit souvent ainsi[5], même si, par ailleurs, la loi de 2004 demeure largement perçue comme une loi visant explicitement les musulmans, une loi stigmatisante[6]. Toutefois cette aptitude à vivre dans la pluralité des mondes ne va pas de soi, et peut provoquer des contradictions plus ou moins gérables, surtout quand ces différents mondes ne bénéficient pas de la même reconnaissance. Ce que l'on désigne sous la notion de « repli identitaire » est peut-être bien l'une des conséquences de ce différentiel de reconnaissance.

À bien y regarder, passant de la rue à l'école, de l'école à la rue, ôtant ou réajustant leur voile, les jeunes filles que nous observons ne passent pas à proprement parler de l'espace privé à l'espace public, de l'espace public à l'espace privé. Quittant l'école, elles quittent un espace laïque dont le « régime de visibilité » n'est pas tout à fait celui de l'espace public ; cet espace laïque est celui d'une universalité obtenue par la neutralisation de tous les régimes de visibilité porteurs de particularités et de différences, comme il se manifeste dans la tentation périodique de « l'uniforme ». Il n'en reste pas moins que les foulards qui ne sont plus sur les têtes, comme toute autre particularité constitutive, demeurent dans les têtes et dans les cœurs. Avec la rue commence l'espace public. Mais quel espace public ? Deux conceptions de l'espace public se côtoient, s'entremêlent, voire s'opposent. La première est héritée de l'expression latine *res publica* (« chose publique »), désignant donc ce qui concerne les affaires communes à tous, le bien commun, par opposition à ce qui touche les citoyens « privés ». La seconde conception vient du

[5] Seule l'enquête de terrain permettrait de le savoir, mais ce n'est pas l'objet de cet article.
[6] L'enquête par entretiens auprès de familles françaises de culture musulmane que j'ai pu mener dans le cadre de ma recherche doctorale le montrait abondamment.

XVIII[e] siècle et est étroitement associée à la démocratie moderne. Elle désigne « ce qui est ouvert, transparent, accessible, par opposition à ce qui est secret ou d'accès limité », comme le rappellent Maclure et Taylor (2010, p.50). Dans l'espace public comme *res publica*, la tentation est d'en exclure la religion renvoyée à l'espace privé ; dans l'espace public, comme lieu de l'ouvert, de la transparence, chacun peut apparaître tel qu'il entend être, dans les limites de l'ordre public. La visibilité y est à la fois un droit – chacun apparaît comme il le veut, porter le voile ou non, etc., – et une valeur, celle de la reconnaissance réciproque.

C'est dans cet extérieur que retournent les jeunes filles réajustant leur voile, marqué par cette double et conflictuelle conception de l'espace public. Dans la conception qui fait de la rue une continuité de l'espace public et de l'école comme *res publica*, le voile devient sur-visible, ostentatoire. Dans l'espace public comme lieu de l'ouvert, de l'accessibilité à tous, le voile peine à se faire « oublier », il demeure le plus souvent « sur-visible ».

3. L'universel, source d'exclusion ?

La particularité de toute frontière est bien d'être à la fois une ligne de partage et de séparation, mais aussi le lieu du passage, le seuil qui assure la liaison entre ici et là-bas, l'intérieur et l'extérieur. Nos jeunes filles ôtant chaque matin leur voile n'ont sans doute pas le sentiment de franchir une frontière qui sépare – la quotidienneté du geste l'a rendue familière – mais plutôt celui de franchir un seuil, ou plus des seuils, comme on le voit bien avec l'espace public, dont les deux conceptions partagent deux modalités de l'être ensemble, exigeant que des passages soient ménagés de l'un à l'autre, comme c'est aussi le cas au sein de l'espace privé, et tout autant dans l'espace laïque de l'école, dès lors qu'il est un espace éducatif.

▪ *L'universel en question*

Il n'en reste pas moins que cette ligne de partage, rapportée à sa raison d'être, le renvoi de certaines particularités à la sphère privée afin d'en préserver l'espace public comme lieu de l'universel, sur un plan théorique, interroge l'universel lui-même. Quel sens ces jeunes filles donnent-elles à leur geste ? Où passe la frontière ? Entre deux particularismes, celui de l'école et celui de la culture familiale, chacun exigeant des comportements différenciés ? Entre le particularisme familial et l'universalisme auquel prétendrait l'école ? Ou, à l'inverse, entre le particularisme scolaire et l'universel auquel prétendraient aussi la culture et la religion ?

Ces interrogations font écho aux débats philosophiques et aux remises en cause, dont les notions d'universel et d'universalité sont aujourd'hui l'objet, et dont témoignent de nombreux ouvrages. Il n'est pas étonnant que la question du voile ait relancé ce qu'Étienne Balibar (2016, p.145) appelle « la nouvelle querelle des universaux ». Le voile cristallise en effet les trois principales raisons pour lesquelles l'universel est en débat. La première raison est au cœur de la critique postcoloniale. L'universel auquel se réfère la culture occidentale ne serait qu'un particularisme hégémonique. Balibar l'énonce d'une autre façon, qui tente tout à la fois d'intégrer cette critique et de préserver quelque chose de l'universel. La notion d'universalisme, écrit-il « doit être *pluralisée*, ou plutôt *différenciée* », parce que « toute *énonciation de l'universel* (par exemple, les « droits de l'homme ») est située dans un cadre géographique et historique (qu'on peut appeler une civilisation) qui l'affecte dans sa forme et son contenu » (p.9). François Jullien ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit que « le concept d'universel […] se découvre en contradiction avec lui-même dès lors que l'on mesure, à la rencontre des autres cultures, qu'il est le produit d'une histoire singulière de la pensée », et que « de plus l'histoire singulière dont il procède en Europe ne possède pas en elle-même le caractère de nécessité qu'il implique à son principe » (p.15).

La deuxième critique adressée à l'universel est peut-être philosophiquement et politiquement plus dérangeante. Selon Balibar, tout universel est porteur d'exclusion. Il y a une « équivocité de l'universel ». Que dit-on quand on dit « l'homme » ? Le genre humain, ou bien le masculin ? Balibar distingue la notion d'universel de l'énonciation de l'universel : « l'énonciation de l'universel

n'est pas tant un facteur d'unification des êtres humains que de *conflit entre eux et avec eux-mêmes*. Disons qu'elle n'unit qu'en divisant » (p.9). Ceci rejoint enfin la troisième raison : il n'y a pas un universel, mais des *universels* qui s'opposent en prétendant à l'hégémonie.

▪ *L'universel et la diversité humaine*

C'est pourquoi Étienne Balibar, dans *Saeculum. Culture, religion, idéologie* (2012, p.11), en appelle à un débat « transculturel » à dimension philosophique, afin d'affronter ce qui pourrait bien être la face sombre de l'universel, sa dimension d'exclusion. L'importance que nous accordons ici aux analyses de cet auteur ne tient pas à ce qu'il nous livrerait une doctrine de l'universel qui en serait la vérité définitive, mais à l'espace de réflexion, au « chantier », assumé comme tel, qu'il s'attache à ouvrir : cette ouverture nous semble aujourd'hui plus que jamais nécessaire.

Il n'est nullement anodin que le point de départ des interrogations d'Étienne Balibar et de sa manière de réinterroger l'universel soit une réflexion sur les frontières. Cette démarche le conduit vers une anthropologie philosophique, centrée sur la diversité humaine, revendiquée comme telle. Pour Balibar, l'épreuve de la pluralité est pour l'humanité une épreuve constitutive de son humanité même. Parce que l'humanité est traversée de profondes différences anthropologiques, constitutives et irréductibles, Étienne Balibar, comme le résume Martin Deleixhe, met en question « l'invocation incantatoire de l'universalité du genre humain », parce qu'elle « ne nous met jamais à l'abri d'un glissement vers l'exclusion ». En effet, poursuit-il, « cette universalité se divise selon des lignes de fracture qui ne sont ni contingentes ni extérieures mais bien endogènes et donc incontournables » (Deleixhe, 2014, p.98). La notion proposée par Étienne Balibar qui nous semble le mieux faire comprendre en quoi consiste la dimension d'exclusion dont est porteur l'universel est la notion de « synecdoque de l'universel **»**. Balibar (2011, p.480) l'entend « conformément à la définition classique de ce trope : prendre la partie pour le tout. D'un côté l'homme, c'est tout l'homme (le genre humain), de l'autre, l'homme c'est la moitié de l'homme (le masculin) ». Le même partage consistant à prendre la partie pour le tout, ici illustré par la différence homme/femme, vaut potentiellement pour toutes les différences comme autant de lignes de fracture.

▪ *Une anthropologie abstraite source d'exclusion*

Ce sont ces lignes de fracture qu'Étienne Balibar décèle dans sa lecture de la question du voile. La scène scolaire que nous avons commencé à analyser en utilisant la problématique du régime de visibilité développée par Bruno Nassim Aboudrar, ce voile ôté au seuil de l'école, fait l'objet chez Balibar d'une analyse qui le reconduit à réinterroger l'universalisme.

Le philosophe ne s'en est jamais caché : il était opposé à la loi interdisant le port du voile à l'école. Mais ce n'est pas sa position personnelle - et comme telle discutable - sur cette question qui nous intéresse ici ; ce sont les enjeux philosophiques et politiques que permettent de cerner ses analyses. En 2012, dans *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Balibar revient sur cette prise de position et sur les controverses qui ont accompagné cette interdiction. Plutôt que s'en tenir à l'affrontement de grands principes, Balibar (2012, p.21-22) invite à décrire les réalités concrètes. Il le fait en ces termes : « En pratique, l'interdiction place les jeunes filles qui – pour diverses raisons, personnelles ou non – ont décidé de porter le voile devant l'alternative (aliénante au sens propre du terme) de se dépouiller d'un vêtement qui revêt pour elles une valeur d'intimité et d'identité, ou de se trouver exclues du système public d'éducation (donc de leurs chances de réussite professionnelle et de reconnaissance sociale) ». Regarder de façon pratique, la frontière entre le privé et le public sur laquelle repose la laïcité, loin d'être une évidence, ne va pas sans tension et même sans déchirure. La frontière qui se manifeste ici ne passe pas et ne se passe pas seulement entre l'espace scolaire et l'espace familial, entre la sphère publique et la sphère privée, elle prend place aussi à l'intérieur même du sujet. Que l'on soit « pour » ou « contre » la loi, c'est une autre affaire ; l'important est de ne pas ignorer l'ébranlement des lignes de partage, entre le « privé » et le « public », entre l'universel et le particulier, notamment, qui s'y révèle

La description du philosophe vise à rendre manifeste la face sombre et paradoxale de l'universalisme : l'exclusion qui en procède. Certes, on pourrait lui opposer que ce n'est rien d'autre que la mise en œuvre du principe de laïcité. Mais de quelle laïcité parle-t-on ? Selon Balibar, de la laïcité portée par ses défenseurs actuels les plus intransigeants, dont la caractéristique est précisément d'établir une frontière quasi ontologique entre l'universel et le particulier. Balibar relève ainsi un propos de Péna-Ruiz où la distinction du public et du privé devient une frontière infranchissable. Selon cet auteur, la laïcité « suppose une distinction de droit entre la vie privée de l'homme comme tel, et sa dimension publique de citoyen » (Péna-Ruiz, cité par Balibar, 2012, p.23). Ce que conteste Balibar, c'est l'anthropologie abstraite dont relève cette conception. Elle effectue un partage entre le particulier et l'universel, mais il s'agit d'un universel abstrait, vide, qui rejette toutes les différences anthropologiques dans des particularismes. Son abstraction vide est de surcroît patente quand elle est confrontée aux réalités historiques. Balibar (*ibid*.) rappelle que « dans le cadre du « pacte laïque » – véritable compromis historique coextensif à l'histoire du républicanisme moderne – ce contrôle public du système éducatif fait place à un large secteur confessionnel dit « privé », plus ou moins maître de ses contenus ».

▪ *Équivocité de l'universel*

La réflexion de Balibar sur l'universalisme et les frontières qu'il sécrète ne trouve pas ses appuis et ses illustrations uniquement dans la question du voile islamique. Elle s'enracine dans une réflexion sur la diversité des différences anthropologiques, différences sexuelles, différences de races, différences religieuses, différences culturelles, etc., qui donnent à voir ce qu'il appelle « les paradoxes et ambiguïtés de la notion d'universalisme » (Balibar, 2016, p.13). C'est pourquoi Étienne Balibar dialogue avec des auteurs venus d'autres horizons culturels, et dont la vocation est « de combler le fossé qui sépare en règle générale la théorie critique moderne en Europe des projets de théorie critique non occidentaux et post-Lumières » (Asad et al., 2016, p.21). Un long débat critique avec Joan W. Scott, auteure de *La politique du voile* (2007, 2017), dénonçant par exemple le féminisme universaliste « comme une universalité homogénéisante fondamentalement raciste » (2017, p.30), et défendant le féminisme comme « un universalisme des différences » (p.31) occupe ainsi une large place dans *Saeculum*.

Balibar ne suit pas Joan W. Scott parce qu'il ne récuse pas la nécessité de la notion d'universalisme. Mais il révèle et met en question les frontières et les exclusions qui en sont l'ombre portée. Son programme explicite concernant la notion d'universalisme est en effet de « poser la question de sa construction, de sa transformation, de sa refondation permanente » (Balibar, 2016, p.13). Ou encore pour utiliser une autre de ses formules, de travailler sur « l'équivocité intrinsèque de la notion de l'universel et de l'universalité » (p.14). C'est cette équivocité qu'Étienne Balibar décrypte dans la problématique française du voile, et dans les controverses qu'elle suscite.

On le voit bien dans la façon dont Balibar (2012, p.27) revient sur l'alternative « sans échappatoire » à laquelle la loi contraint certaines jeunes filles portant le voile : « ou bien se dévoiler aux yeux de tous, ou bien sortir de l'espace public et rester confinées dans un espace privé défini du même coup comme confessionnel et comme fermé ». Le paradoxe est peut-être dans cette fonction de l'universel, renvoyant toutes les différences constitutives de l'humanité sur un plan anthropologique non seulement au privé, mais aussi à l'espace confessionnel, fermé sur lui-même. Dans cette conception, il n'y a d'universel que par neutralisation des différences. Étienne Balibar va même plus loin. Selon lui cet universalisme ambigu non seulement ne libère pas les sujets, mais il « les *assujettit* de façon distincte au nom de la liberté et de l'égalité », et « ne les traite jamais comme les citoyen(ne)s que postule l'école "laïque" et qu'elle prétend former » (p.27-28). On pourrait sans doute rétorquer à l'auteur que ces jeunes filles ne sont pas encore des adultes citoyen(ne)s, mais des enfants et des adolescentes appelés à le devenir. Mais la critique de Balibar porte sur l'ambiguïté d'un universel produit, imposé par neutralisation des différences. Le philosophe voit là un détournement de la célèbre formule rousseauiste du *Contrat social* qui stipule que « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose, sinon qu'on le forcera à être libre » (cité par Balibar, 2012, p.28).

▪ *Un héritage à relancer*

Cela ne veut pas dire pour autant que Balibar (2016, p.17) incite à se débarrasser de l'universalisme. Il ne se contente pas non plus, comme il le précise, de « dénoncer la collusion de la discrimination avec l'universalisme abstrait, ou, si l'on veut, “bourgeois” ». L'auteur assume, selon sa propre formule, *l'équivocité intrinsèque de l'universel.* Il nous invite à prendre conscience de la face discriminatoire de l'universel mais nous dit aussi qu'on ne peut pas s'en passer. Il refuse de le ranger simplement « soit du côté des instances de domination (comme ont tendance à le faire les théoriciens de la différence et du droit à la différence), soit du côté des instances de libération (comme ont tendance à le faire les théoriciens de l'égalité et du progrès de l'égalité » (p.18). Pour Balibar l'universalisme est plus précisément, « le “lieu de la lutte” contre la domination structurelle et la violence qu'elle induit » (*ibid*.). C'est pourquoi, pour lui, l'analyse critique de l'universalisme est, à l'âge de la mondialisation, un enjeu politique majeur.

En d'autres termes, Balibar (2012, p.35) estime qu'il ne suffit plus aujourd'hui d'opposer les points de vue inconciliables de la « résistance à l'impérialisme culturel » et ceux de « l'émancipation par rapport à des cultures traditionnelles oppressives ». Il faut prendre à bras-le-corps les problèmes et les luttes dans lesquels l'universalisme est en jeu, et travailler à sa nécessaire dialectisation. Ces points de vue inconciliables sont aujourd'hui présents dans les débats sur l'école, la philosophie de l'école, et enferment la réflexion dans leur clôture. Pour penser l'école d'aujourd'hui, il nous semble nécessaire de retenir la leçon de Balibar comme invitation à *dialectiser* l'universel sur lequel repose l'école, à ménager sous les frontières *les seuils* sans lesquels les frontières nécessaires fabriquent de l'exclusion.

C'est exactement le programme que propose explicitement Étienne Balibar, au début de l'ouvrage sur lequel nous nous appuyons plus particulièrement, *Seaculum*. Il existe selon lui une véritable « ambition critique impliquée dans l'universalisme que nous avons hérité des Lumières » (p.11). La relancer est une tâche philosophique aujourd'hui particulièrement importante pour l'auteur, faute de quoi on ne pourra éviter qu'elle ne se retourne « en son contraire : une simple tradition idéologique localement instituée au profit d'une hégémonie désormais intenable » (*ibid.*). Ce propos nous renvoie à notre point de départ. Nous nous demandions si ces jeunes filles, ôtant leur voile et franchissant quotidiennement cette frontière invisible entre l'espace privé et l'espace public, se représentaient l'école comme le lieu de l'universel, ou bien si cette école représentait simplement pour elles un simple particularisme parmi d'autres, ou une simple tradition idéologique instituée. Tel est bien l'enjeu : comment préserver l'ambition critique de l'universalisme des Lumières, éviter qu'il se meure et que n'existe plus de cet héritage qu'une « simple tradition idéologique », ou pire une sorte d'hégémonie idéologique « désormais intenable » ?

Conclusion

L'islam, une frontière dans l'école ? Nous n'ignorions pas les risques encourus à poser ainsi la question et à aborder la « question de l'islam » sous la notion de frontière. N'était-ce pas laisser entendre qu'il y aurait une forme d'incompatibilité entre l'islam et la laïcité scolaire, entre l'islam et la République, comme certains discours voudraient le faire accroire ?

Tout au contraire, si nous savons la mobiliser dans toute sa dimension, la notion de frontière permet d'échapper à cette manière de les opposer. Une frontière, nous l'avons rappelé, est tout autant une ligne de partage, qu'un seuil, un lieu de passage. User de cette notion pour signifier le geste des jeunes filles ôtant leur foulard pour obtenir *l'autorisation*, le *droit* de pénétrer dans l'école et d'y recevoir ses enseignements permet de rendre visible une ligne invisible de séparation. Qu'en est-il alors de la frontière comme seuil, et comme accueil ? C'est peut-être là le point aveugle d'une laïcité qui se vit comme assiégée et tend du même coup à se barricader. Les réflexions d'Étienne Balibar invitent à la plus grande vigilance sur la multiplication des frontières-barrières dépourvues de seuils, au sein même de nos sociétés. Dans un texte intitulé « Qu'est-ce qu'une frontière ? », figurant dans l'ouvrage *La crainte des masses*, Balibar (1997, p.379) formule

en ces termes sa mise en garde : « Certaines frontières ne sont plus du tout situées aux frontières, au sens géographico-politico-administratif du terme, mais sont ailleurs, partout où s'exercent des contrôles sélectifs ». Balibar nous invite alors à réfléchir à une forme de virtualisation des frontières, à en analyser les raisons, les causes et les conséquences, *les effets*. Toute frontière produit des effets. Prendre en considération une frontière, c'est en étudier les effets. C'est ce que nous avons essayé de faire en nous efforçant de reprendre sur un plan philosophique les effets de cette frontière tout à la fois juridique, virtuelle, symbolique, que donne à voir aux portes de l'école le rituel du voile ôté.

Références

ABOURDRAR Bruno Nassim (2014), *Comment le voile est devenu musulman*, Paris, Flammarion.

AMIRAUX Valérie (2009), « "L'affaire du foulard" en France », *Sociologie et sociétés,* n°412, p.273-298.

ASAD Talal, BROWN Wendy, BUTLER Judith & MAHMOOD Sana (2015), *La critique est-elle laïque ? Blasphème, offense et liberté d'expression*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.

BALIBAR Étienne
— (1997), *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée.
— (2011), *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie politique*, Paris, Presses universitaires de France.
— (2012), *Saeculum, culture, religion, idéologie*, Paris, Galilée.
— (2016), *Des Universels. Essais et conférences*, Paris, Galilée.

BENJAMIN Walter (1998), *Images de pensée*, Paris, Christian Bourgois.

BOLTANSKI Luc &THÉVENOT Laurent (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

BOLTANSKI Luc & CAPIELLO Ève (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

DELEIHXE Martin (2014), *Étienne Balibar. L'illimitation démocratique*, Paris, Michalon.

DIDI-HUBERMAN Georges & GIANNARI Niki (2017), *Passer, quoi qu'il en coûte*, Paris, Minuit.

FALAISE Benoît (2011), « École, islam et roman national », *Hommes et Migrations*, n°1294 (2011),p.84-88.

FORAY Philippe (2009), « Laïcité et bien commun », *Penser l'éducation*, n°26, p.30-47.

FRANCASTEL Pierre (1951), *Peinture et société : naissance et destruction d'un espace plastique de la Renaissance au cubisme*, Paris, Lyon, Audin (réédition Denoël-Gonthier, 1984).

FRANCASTEL Pierre (1970), *Études de sociologie de l'art : création picturale et société*, Paris, Denoël-Gonthier (réédition Gallimard, 1989).

GASPARD Françoise & KHOSROKHAVAR Farhad (1995), *Le foulard de la République*, Paris, La Découverte.

HONNETH Axel (2015), « L'éducation en démocratie : un chapitre négligé de la philosophie politique », dans Christophe Bouton et Guillaume Le Blanc (dir.), *Capitalisme et démocratie,* Lormont, Le bord de l'eau, p.11-35.

JULLIEN François (2016), *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, L'Herne.

KAPKO Nathalie (2007), *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

KINTZLER Catherine (2014), *Penser la laïcité*, Paris, Minerve.

LORCERIE Françoise (2005), « Islam, laïcité, intégration : L'école sans boussole », dans Islam & Laïcité.org (2005), *Islam de France, islam d'Europe*, Paris, L'Harmattan, p.15-34.

LUSSAULT Michel (2007), *L'homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*, Paris, Seuil.

MACLURE Jocelyn & TAYLOR Charles (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Éditions du Boréal.

MAHMOOD Saba (2015), « Raison religieuse et affect laïc : un clivage incommensurable ? », dans Asad Talal,

Brown Wndy, Butler Judith & Mahmood Saba, *La critique est-elle laïque ? Blasphème, offense et liberté d'expression*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, p.77-110.

MONJO Roger (2009), « École et foulard. La laïcité est-elle une doctrine politique moderne ? », *Penser l'éducation,* nº25, p.115-142.

MONJO Roger (2012), « Laïcité et société post-séculière », *Revue Trema*, n°37, p.72-87.

OLIVIER Alain-Patrick (2014), « Théorie de l'éducation et philosophie politique selon Axel Honneth », *Penser l'éducation*, n°35, p.93-106.

PAQUOT Thierry & LUSSAULT Michel (dir.) (2012), *Hermès*, n°63 (Murs et frontières).

PENA-RUIZ Henri (2014), *Dictionnaire amoureux de la laïcité*, Paris, Plon.

SCOTT JOAN W. (2007, 2017), *La politique du voile*, Paris, Éditions Amsterdam (traduction française).