

# OSER S'IMAGINER SEMBLABLES

*«[Les philosophes et les législateurs] n'ont-ils pas violé le principe de l'égalité des droits, en privant tranquillement la moitié du genre humain de celui de concourir à la formation des lois, en excluant les femmes du droit de cité ? [...]*

*Pour que cette exclusion ne fût pas un acte de tyrannie, il faudrait ou prouver que les droits naturels des femmes ne sont pas absolument les mêmes que ceux des hommes, ou montrer qu'elles ne sont pas capables de les exercer. Or, les droits des hommes résultent uniquement de ce qu'ils sont des êtres sensibles, susceptibles d'acquérir des idées morales, et de raisonner sur ces idées. Ainsi les femmes ayant ces mêmes qualités, ont nécessairement des droits égaux. Ou aucun individu de l'espèce humaine n'a de véritables droits, ou tous ont les mêmes; et celui qui vote contre le droit d'un autre, quels que soient sa religion, sa couleur ou son sexe, a dès lors abjuré les siens.»*

Nicolas de Condorcet, «Sur l'admission des femmes au droit de cité», publié le 3 juillet 1790 dans le *Journal de la société de 1789*.

La démonstration de Nicolas de Condorcet, mathématicien engagé pour l'égalité, membre en particulier de la Société des amis des Noirs, a ceci de puissant qu'elle défend l'égalité de droit - soit l'égalité devant la loi - de tout individu comme la



condition et la conséquence de la proclamation d'une humanité commune. L'inégalité de droit est ainsi dénoncée comme une contradiction théorique et politique dans le pays des droits de l'Homme de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. En s'étonnant que les femmes soient exclues du droit de participer aux décisions publiques au nom d'un critère de force/faiblesse physique qui n'est pas appliqué aux hommes, Condorcet oblige ses contemporains à assumer la dimension idéologique d'une telle asymétrie, à faire face au sexisme qui la fonde. « Pourquoi des êtres exposés à des grossesses, et à des indispositions passagères, ne pourraient-ils exercer des droits dont on n'a jamais imaginé de priver les gens qui ont la goutte tous les hivers, et qui s'enrhument aisément ? »

Durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la suffragette américaine Susan B. Anthony, impliquée dans les mouvements abolitionnistes et féministes, défend elle aussi le droit de vote et d'éligibilité des femmes comme le dépassement d'une incohérence, d'une violation des droits fondamentaux proclamés. S'exprimant le 12 mai 1859 à la neuvième National Women's Rights Convention, elle déclare ainsi : « Où, dans le cadre de notre déclaration d'indépendance, l'homme Saxon obtient-il le pouvoir de priver l'ensemble des femmes et des Noirs de leurs droits inaliénables ? » Suite à sa condamnation pour avoir illégalement voté à l'élection présidentielle de 1872, elle dénonce une « violation de la loi suprême » et s'attaque à un gouvernement qu'elle dit n'être « ni une démocratie, ni une république », mais « une odieuse aristocratie » fondée sur une triple domination/exclusion : celle de la richesse, de l'assignation des personnes dites de couleur à une « race » inférieure (et ceci même s'il n'existe qu'une race humaine) et celle du sexe.



Les questions posées par Condorcet et Susan B. Anthony sont des réponses, car elles démasquent les inégalités de traitement juridique comme politiques et non logiques. Elles révèlent/relèvent le sexisme, le racisme et les exclusions liées aux inégalités économiques comme des contradictions constitutives, et non extérieures, aux droits fondamentaux. Elles sont révolutionnaires au sens où elles renversent les rapports de légitimité et de pouvoir en affirmant que le geste d'autorité consistant à s'opposer au « droit d'un autre, quels que soient sa religion, sa couleur ou son sexe<sup>2</sup> », entraîne la sortie de l'État de droit de celui/celle qui en est l'auteur-e, quelle que soit sa position sociale.

Au XXI<sup>e</sup> siècle, dans une société française proclamant à l'article 1 de sa Constitution « l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion », ces analyses doivent-elles être lues comme le témoignage de controverses caractérisant un passé révolu ? Certes, la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle a joué un rôle essentiel dans la mise en place d'une égalité de droit entre les individus, en particulier pour les femmes. Néanmoins, l'égalité ne peut pas être réduite à l'égalité devant la loi. Le constat de la persistance voire de l'augmentation des inégalités économiques et sociales contraint à s'interroger sur les incohérences encore présentes aujourd'hui dans la mise en œuvre du principe d'égalité<sup>3</sup>.

L'ampleur de l'opposition à la loi du 17 mai 2013 ouvrant le mariage civil aux couples de personnes du même sexe incarne, de plus, la persistance d'une égalité de droit encore inachevée. Les incohérences dans la mise en œuvre du principe d'égalité ne sont donc pas seulement le résultat d'un défaut d'application d'un principe consensuel, mais aussi de divergences



en ce qui concerne la définition de ce principe et des personnes auxquelles il est légitime de l'appliquer. Dans la peur exprimée face au risque d'indifférenciation et de mélange des sexes/des sexualités intervient une fermeture face à une évolution qui « dérange » à la fois pour des raisons de divergences idéologiques et parce qu'elle exige d'accepter l'inconfort inhérent au dépassement de tout ordre établi. L'anecdote rapportée par le pape François, le 3 octobre 2016, explicite ce discrédit de l'égalité au nom d'un danger de désordre, en particulier dans la confusion et la perte d'identité. Il y fait référence à un père s'inquiétant que son jeune fils veuille, sous l'influence des enseignements à l'égalité dispensés à l'école, devenir une fille. Le pape affirme que, si « avoir des tendances homosexuelles ou changer de sexe est une chose », « faire un enseignement dans les écoles sur cette ligne » en est une autre. Il qualifie le contenu des manuels scolaires français de « colonisation idéologique », après avoir dénoncé la veille, en Géorgie, la « théorie du genre » comme l'un des aspects d'une « guerre mondiale pour détruire le mariage ». La défense de cette déclaration par Nicolas Sarkozy, le 5 octobre 2016, lors d'un meeting à Montauban dans le cadre des primaires de la droite et du centre pour l'élection présidentielle 2017, indique la convergence des arguments avancés par les autorités religieuses avec des discours politiques nostalgiques d'une transcendance républicaine<sup>4</sup> pour laquelle l'égalité est perçue comme un danger lorsqu'elle bouscule les classifications héritées, en particulier en termes d'identité sexuée ou raciale et d'orientation sexuelle.

Il n'est certes plus d'actualité de priver les femmes de la citoyenneté politique au nom de leur incapacité à prendre de la distance par rapport à leur prétendue



« nature », c'est-à-dire à leur animalité. Néanmoins, leur renvoi à une singularité perdue dans la voix de personnalités religieuses, politiques, mais aussi de journalistes, voire d'intellectuel·le·s. La persistance de leur association au spécifique exprime et produit une bicatégorisation où le propre des femmes est d'être particulières, ce qui est plus un défaut qu'une qualité pour être reconnu·e comme un·e citoyen·ne à part entière doué·e de la puissance politique de compréhension et d'incarnation du général, de l'abstrait. Citons par exemple Raphaël Enthoven qui, en réaction au slogan « Liberté, Égalité, Sororité » brandi dans les manifestations du 25 novembre 2017 lors de la journée internationale de lutte contre les violences faites aux femmes, consacra sa chronique du 27 novembre dans la matinale d'Europe 1 au terme de « sororité » disant, selon lui, « exactement le contraire de fraternité ». Pour lui, la fraternité et la sororité « n'ont rien à se dire » car la sororité exprime une « solidarité clanique » s'appliquant « à toute minorité qui, en réaction à une tutelle, imaginaire ou réelle, éprouve son appartenance comme une valeur en soi et privilégie les siens sur les autres ». En assignant la sororité à l'esprit communautariste et clanique des minorités sociales, c'est-à-dire de celles et ceux qui sont traité·e·s comme ayant moins de légitimité, voire de droits, indépendamment de critères tels que leur représentation numérique ou leur âge (et pas seulement les femmes), il exprime une idée canonique de l'antiféminisme selon laquelle les hommes sont doués d'abstraction et sont du côté du général. Les femmes et les minorités racisées<sup>5</sup> sont, elles, définies comme empêtrées dans leurs missions naturelles les condamnant à ne défendre que leur « petit » intérêt propre dans l'ignorance, ou même au détriment, de l'intérêt général. Les déclarations de Raphaël Enthoven constituent un cas d'école de



l'attachement à cette asymétrie qui résiste au-delà du politiquement correct sur l'égalité et le féminisme. Le traitement condescendant de la sororité comme alternative enlaidissant et communautarisant la devise républicaine, dans l'une des matinales radiophoniques les plus écoutées de France, fait planer des doutes sur l'existence même d'un politiquement correct prétendument égalitaire, voire féministe. L'affirmation finale de cette chronique selon laquelle «la sororité est à la fraternité ce qu'un club est à une nation» se prévaut d'une métaphore pour mettre hors jeu le questionnement féministe en le dépolitisant. Elle est aussi révélatrice de la force d'un imaginaire national(iste) que l'on aurait pu croire absent de cette frange intellectuelle.

De même, les controverses tournant en ridicule les efforts militants et institutionnels, depuis les années 1980, pour promouvoir un langage moins sexiste, dit inclusif ou égalitaire, émaillent l'illusion du consensus sur l'égalité femmes-hommes<sup>6</sup>. Il n'est pas superflu de rappeler que la virilisation de la langue française est une construction historique<sup>7</sup>. Au XVII<sup>e</sup> siècle, l'Académie française impose la règle selon laquelle le masculin doit l'emporter sur le féminin car «le masculin est plus noble que le féminin» «à cause de la supériorité du mâle sur la femelle», selon les termes des grammairiens académiciens Claude Favre de Vaugelas et Nicolas de Beauzée. Cette règle grammaticale est ainsi et avant tout un ordre social et politique. Par le biais du langage, c'est un ordre sexué inégalitaire qui est mis en scène comme étant le cadre à travers lequel nous devons parler, penser, vivre. La langue participe du conditionnement à la complémentarité asymétrique entre les sexes, au dressage à l'inégalité. Le langage est un médium à travers lequel nous faisons relation les un-e-s avec les autres depuis, et même avant, notre



naissance. Il participe de la construction de nos goûts, de nos rêves et donc de nos réalités. Les réactions à la remise en cause du sexisme de la langue sont révélatrices des résistances encore présentes, au-delà des postures apparemment consensuelles à la fois sur l'égalité femmes-hommes et sur la nécessité de se concentrer en priorité sur l'éducation. La tribune, devenue une pétition, publiée dans *Slate* le 7 novembre 2017 par 314 professeur-e-s refusant de continuer à enseigner que le masculin l'emporte sur le féminin<sup>8</sup> a ainsi été critiquée comme illégitime et outrancière par le ministre de l'Éducation nationale, Jean-Michel Blanquer. En déplacement dans un collège à Nanterre, il déclare le lendemain de la publication de cette tribune : « Il faut dire simplement qu'en cas de pluriel, on accorde au masculin, ce qui dans la langue française s'apparente souvent au genre neutre. [...] Ce qui m'inquiète, ce sont les attaques répétées sur la langue française. La langue française n'est pas à instrumentaliser pour des combats, aussi légitimes soient-ils. » Sans nul doute Condorcet verrait-il dans cette déclaration d'attachement à la virilité de la « neutralité » grammaticale une cécité face à une appréhension partielle, et en cela incohérente, du principe d'égalité, indiquant et impliquant la persistance d'une idéologie inégalitaire. Elle est contradictoire avec l'adhésion très « politiquement correcte » à ce principe et au rôle central de l'éducation pour le faire vivre.

Sous couvert d'autorité scientifique ou politique conférée par le titre de philosophe ou de ministre, ces prises de position reproduisent un récit mythifié de l'égalité qui fait rempart à une discussion sur le sens qui est donné à ce principe et sur ce qui est jugé légitime – ou pas – pour le réaliser. Les avancées vers une écriture égalitaire ne sont pas accessoires, elles participent des conditions de possibilité de



l'égalité. À la manière des procès en sorcellerie<sup>9</sup>, les procès en excès de féminisme expriment la peur d'une société où l'égalité ne serait plus un mythe structurant, mais une réalité à inventer et à vivre ensemble en passant par la porte étroite de la critique et de la cohérence, même inconfortable.

Le discrédit porté sur certains combats raillés comme ridicules<sup>10</sup>, voire comme desservant les enjeux posés comme principaux (en particulier l'égalité économique et la lutte contre les violences), affaiblit les luttes pour l'égalité. Ce discrédit prend la forme de procès d'intention renvoyant les revendications et engagements pour l'égalité à des démarches au mieux accessoires, au pire contre-productives : « Vous n'avez rien d'autre à faire que de vous occuper du langage alors qu'il y a en France une femme qui meurt tous les deux jours et demi sous les coups de son (ex-)conjoint, alors qu'il y a de criantes inégalités salariales ? » Dans le même registre, la question est posée de ce qui est le plus grave et donc le plus urgent à mettre à l'agenda politique : le sexisme, le racisme, l'antisémitisme, l'islamophobie, la pauvreté... Ce qui débouche sur des alternatives du type : « Il faut choisir entre accueillir les migrants et aider les SDF, entre financer la politique de la ville ou la politique d'égalité femmes-hommes. »

Cette mise en concurrence des inégalités/inégaux empêche de penser les systèmes de domination dans leur entremêlement. C'est un procédé habile pour créer des tensions, des divergences rendant difficiles, voire impossibles, les coalitions nécessaires pour s'émanciper de l'ordre établi inégalitaire. Se focaliser sur la correction des effets des inégalités, en les hiérarchisant à l'intérieur d'un même groupe et entre groupes, permet au mieux des actions correctrices, et non des actions transformatrices. L'émancipation transformatrice a, selon moi, comme



condition et conséquence le fait que chacun-e soit en capacité de s'imaginer semblable pour être égale non pas au-delà, mais en deçà de ses singularités. Cette *imagination du semblable* n'est pas contradictoire avec la reconnaissance de la singularité individuelle. Elle en est au contraire la condition dans la mesure où elle permettra à chacun-e de s'épanouir en étant émancipé-e des assignations identitaires foncièrement sclérosantes et hiérarchisantes. L'enjeu est que chacun-e puisse exprimer sa singularité individuelle en dépassant la généalogie sexuée/sexiste et raciale/raciste de la nation française<sup>11</sup>. Ces assignations sont à éclairer à l'aune de la confiscation du pouvoir fondamental – car conditionnant les autres – d'être en position de classificateur, c'est-à-dire d'avoir la légitimité de déterminer les catégories et leurs frontières. Comme l'analyse la politiste Armelle Le Bras-Chopard, celui qui se dit et se fait « homme », au sens polysémique d'humain mais aussi de mâle, se prend comme point de référence pour soumettre celles et ceux qu'il renvoie à l'animalité, suprême défaut d'humanité<sup>12</sup>. Il se positionne comme celui qui définit le jeu social et ses règles. L'historienne Michelle Zancarini-Fournel nous invite à décentrer notre regard en choisissant la date d'adoption du Code noir et de la Révocation de l'Édit de Nantes comme point de départ de l'histoire de France moderne et contemporaine<sup>13</sup>. Il s'agit de produire un autre récit que celui des puissants et des vainqueurs<sup>14</sup>, une histoire progressiste et ouverte remettant au centre des femmes et des hommes sans nom, des minorités religieuses et de couleur, au-delà des frontières classiques. Ce travail de généalogie critique est nécessaire, même si peu confortable. Mettre en défaut le récit national d'une France pays de l'égalité hier et aujourd'hui est un préalable pour se donner les moyens qu'elle le soit demain. Pour reprendre



l'aphorisme de Thucydide dans *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, il s'agit de faire le choix d'être libre, en sacrifiant un repos apparent car il n'y a pas de bonheur sans liberté, ni de liberté sans vaillance. Comprendre les conditions de possibilité de l'égalité exige d'abord d'être lucide sur les conditions de son impossibilité.

Analysons l'articulation entre les principes d'égalité, de liberté et de fraternité. La prétendue neutralité du terme de « fraternité » cache (mal) les frontières historiques et contemporaines érigées entre celles et ceux qui sont reconnu·e·s dignes de faire partie de la famille des égaux, que cela soit dans les communautés politiques, religieuses ou philosophiques, et celles et ceux qui ne le sont pas. Interroger ce récit de la neutralité permet de prendre conscience des non-dits, qui parlent avec nous ou malgré nous, des totems ambivalents qui constituent une communauté de « frères<sup>15</sup> » dont sont exclu·e·s les « non-frères<sup>16</sup> ». L'expression « non-frères » dit que c'est sur le registre de la négation, du manque et de l'opposition actif/passif que certain·e·s groupes d'individus sont perçus et définis. Qu'ils soient singularisés par un renvoi à leur sexe – les femmes, mais aussi les personnes qui ne s'inscrivent pas dans la binarité femmes-hommes<sup>17</sup> – ou à leur couleur de peau, les « non-frères » ont pour point commun d'être sortis du politique au nom de leur prétendue incapacité à prendre de la distance par rapport à leurs missions et vocations naturelles. Parler de personnes « non blanches<sup>18</sup> » dit bien la fiction politique consistant à identifier par la couleur de leur peau uniquement celles et ceux qui sont perçu·e·s comme dissonant·e·s par rapport à la supposée neutralité et invisibilité des dominant·e·s. Dans une logique symétrique de dépolitisation, le renvoi des femmes à une singularité indépassable a consisté à les associer (voire à les réduire) à une infériorité, une



faiblesse physique, versant négatif de leur « beau » destin maternel et maternant, tout comme les « non-blanc-he-s » sont associé-e-s à la force de leur physique et de leurs traditions.

Les « non-frères » sont ainsi identifié-e-s comme appartenant à des groupes définis par des différences ayant des implications politiques et sociales significatives. Leur reconnaissance comme individu est seconde par rapport à l'injonction à être membres d'un groupe singularisant. Être construit-e-s/perçu-e-s comme « non-frères », en particulier pour les femmes et les personnes racisées, c'est être renvoyé-e-s à une similitude restreinte à l'intérieur de la prétendue communauté des « non-frères ». C'est être assigné-e-s à une fraternité d'entre-soi, liée à des apparences ou des appartenances non choisies, en particulier celles liées au sexe ou à la couleur de peau. La fraternité des « non-frères » est ainsi avant tout associée à une communauté d'histoire (ou plutôt de déni d'histoire), d'intérêts, voire de destin, entre dominé-e-s, et non à la capacité éminemment politique de participer en tant qu'individu, singulier et semblable, à l'aventure humaine<sup>19</sup>. Leur catégorisation d'emblée comme différents explique pourquoi l'application du principe d'égalité aux « non-frères » est associée à la négation des spécificités individuelles, au danger d'indifférenciation, alors que ce n'est pas le cas entre « frères ». L'imagination du semblable qui paraît évidente entre « frères » est incongrue entre « frères » et « non-frères ». Ce décalage montre la difficulté de percevoir les « non-frères » à la fois comme des individus uniques et comme des semblables.

Dans l'*Éthique*, proposition 27 du livre III, Spinoza aborde la question de ce que signifie « ressembler à un homme » en définissant « la similitude comme la capacité de l'identification imaginative au semblable et du semblable<sup>20</sup> ». Être humain-e, c'est alors



participer d'un processus à la fois subjectif et universel de reconnaissance des autres et de soi comme appartenant à un genre commun, l'humanité, et ceci quelles que soient les différences et singularités individuelles. Cette capacité imaginative du semblable ne consiste pas à nier ces différences, mais à ce qu'elles ne fassent pas obstacle à une reconnaissance de tou-te-s et chacun-e comme des semblables en humanité. Cette capacité imaginative est ce que les êtres humains ont en partage et en lien. Renvoyer l'autre à l'inhumain en le/la soustrayant à la reconnaissance du semblable, c'est donc être inhumain-e.

Prendre au sérieux l'égalité, c'est ainsi s'interroger sur ce qu'implique l'imagination du semblable et son absence, sa négation. Cette question ne se pose pas seulement lorsque des individus sont explicitement exclus de l'humanité, et des droits qui y sont associés, au nom de différences érigées en preuve d'animalité déshumanisante, mais aussi pour comprendre pourquoi les inégalités perdurent malgré la proclamation du triptyque « Liberté, Égalité, Fraternité ».

La typologie « frères »/« non-frères » est éclairante parce qu'elle permet d'analyser les conditions d'impossibilité de l'égalité. Mes recherches les abordent en examinant la manière dont l'inclusion des « non-frères » a été justifiée, que cela soit dans le cadre de la promotion de la parité<sup>21</sup> et de la diversité<sup>22</sup>, ou de l'ouverture du mariage civil aux couples de personnes du même sexe<sup>23</sup>. L'analyse de ces justifications publiques met en évidence une continuité dans le refus des « frères » d'imaginer les « non-frères » comme des semblables, refus qui enferme les « non-frères » dans un rôle de complémentaire. D'abord exclu-e-s au nom de différences jugées incompatibles avec leur reconnaissance comme des acteur-trice-s politiques autonomes et à part entière, les femmes et les « non-blanc-he-s » sont inclus-e-s toujours au nom de



leurs différences, théâtralisées comme performantes. La performance est ici entendue à la fois sur le registre néolibéral de la rentabilité et néo-essentialiste de la mise en scène identitaire. Qu'il n'y ait pas de qui-proquo, l'inclusion des « non-frères » dans les élites politiques et économiques (parité et diversité), ainsi que l'égal accès aux droits afférents au mariage civil quelle que soit l'orientation sexuelle des individus sont des avancées au regard de l'application du principe d'égalité. Néanmoins, justifier l'application du principe d'égalité aux « non-frères » par l'argument de la performance de leur inclusion ne permettra pas d'atteindre l'égalité puisque cela modernise et non dépasse le mythe fondateur de la complémentarité – source d'asymétrie – entre « frères » et « non-frères ».

Afin de remplir un « double rôle de dissolvant et de phare », afin de révéler « des possibles latéraux, des points de bifurcation possible dans le cheminement de l'histoire<sup>24</sup> », cet ouvrage propose de dépasser la tentation de poursuivre le processus historique et théorique ayant exclu les « non-frères » au nom de leur prétendue « moins-value » naturelle. L'enjeu est que nous nous reconnaissons universellement comme semblables, et non que nous attendions des « non-frères » une « plus-value » culturelle, sociale et/ou économique.

Alors que *Le Capital au XXI<sup>e</sup> siècle*<sup>25</sup> a connu un important retentissement scientifique et un succès commercial considérable, la plupart des travaux consacrés au principe d'égalité pâissent d'une faible audience, voire d'une faible légitimité. Ils sont associés à un idéalisme qui, « sans ancrage avec la réalité<sup>26</sup> », a peu, voire n'a pas d'utilité sociale. C'est un paradoxe car pour remédier aux inégalités il ne suffit pas de chercher à savoir « comment » appliquer un principe pur ou idéal, il faut avant tout interroger le sens de ce principe, sa signification (le « quoi ») ainsi que sa



destination (le « pourquoi » et le « pour quoi »), mais aussi le périmètre de son application (articulation entre le « quoi » et le « qui »). Le diagnostic de Thomas Piketty, selon lequel « l'égalité proclamée des droits du citoyen contraste singulièrement avec l'inégalité effective des conditions de vie<sup>27</sup> », ne peut ainsi pas être analysé en se limitant à l'opposition entre l'égalité dite formelle et celle qualifiée de réelle.

L'exemplarité de l'égalité « à la française » est à examiner en abordant la persistance des inégalités comme l'expression des paradoxes et des dilemmes du pays des droits de l'H(h)omme. À quelles conditions les principes portés par la devise républicaine « Liberté, Égalité, Fraternité » ne sont-ils pas des obstacles paradoxaux à une société égalitaire ? L'engouement contemporain pour le terme de « fraternité » est ambivalent car il consiste à dire le commun, le lien, la solidarité à travers un terme exprimant l'entre-soi par analogie avec un modèle familial de la communauté naturelle.

Je commencerai ainsi par interroger les usages contemporains du terme de « fraternité » dans l'articulation du « qui » et du « quoi » du politique.

J'examinerai ensuite comment l'attachement à la liberté peut être utilisé pour discréditer une égalité renvoyée au registre moral de la censure et/ou du puritanisme. La liberté, limitée à sa version individualiste d'épanouissement personnel, devient alors un outil de dépolitisation à la fois car elle nie les enjeux collectifs et parce qu'elle fait de l'application du principe d'égalité une question de morale et non de justice.

J'analyserai enfin comment penser l'égalité en dépassant le mythe d'une égalité à la fois déjà là et à rentabiliser.

Ce parcours peut être qualifié de « disruption dérangeante » dans la mesure où il révoque le cadre



hérité comme vecteur de dominations structurelles induisant des inégalités individuelles et collectives. Il demande de le refonder en se libérant de deux mantras entremêlés, celui d'une fraternité républicaine fétichisée et d'une performance économique parée de vertus sociales.