Université de Paris Ouest Nanterre La Défense

U.F.R. PHILLIA (Philosophie, Information-Communication, Langage, Littérature, Arts du spectacle)

École doctorale (E.D. 139) – « Connaissance, Langage, Modélisation »

Thèse

En vue de l'obtention du diplôme de

Docteur de l'université Paris-Ouest Nanterre La Défense

Présentée et soutenue publiquement

par

Cécile Lavergne

le 24 novembre 2015

VIOLENCE, IDENTITÉS ET RECONNAISSANCE

PENSER UNE PHILOSOPHIE SOCIALE DE LA VIOLENCE AVEC PIERRE BOURDIEU ET AXEL HONNETH

JURY

Mme Magali Bessone — **Rapporteure**

Professeure de Philosophie, Université Rennes 1

Mme Barbara Carnevali — **Rapporteure**

Maîtresse de conférences en Philosophie, EHESS

M. Christian Lazzeri — **Directeur de thèse**

Professeur de Philosophie, Université Paris Ouest Nanterre – La Défense

M. Emmanuel Renault — **Président**

Professeur de Philosophie, Université Paris Ouest Nanterre – La Défense

M. Davide Sparti — **Examinateur**

Professeur de Sociologie, Université de Sienne

M. Olivier Voirol — **Examinateur**

Maître d'Enseignement et de Recherche, Université de Lausanne

Laboratoire SOPHIAPOL - E.A. 3922
(« Sociologie, philosophie et anthropologie politiques »)
200, avenue de la République
92001 Nanterre Cedex

Université de Paris Ouest Nanterre La Défense

U.F.R. PHILLIA

(Philosophie, Information-Communication, Langage, Littérature, Arts du spectacle)

École doctorale (E.D. 139) – « Connaissance, Langage, Modélisation »

Thèse

En vue de l'obtention du diplôme de

Docteur de l'université Paris Ouest Nanterre La Défense

Présentée et soutenue publiquement

par

Cécile Lavergne

Le 24 novembre 2015

VIOLENCE, IDENTITÉS ET RECONNAISSANCE

PENSER UNE PHILOSOPHIE SOCIALE DE LA VIOLENCE AVEC PIERRE BOURDIEU ET AXEL HONNETH

Sous la direction de Christian Lazzeri

à Thomas et Abel

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont à Christian Lazzeri, qui a dirigé cette recherche et qui a su en accompagner et en soutenir les différents développements. Je le remercie pour ses nombreux conseils de lecture, les discussions stimulantes aux différentes étapes de la construction de mon projet, pour son attention dans les moments de doute et enfin pour la force, la clarté et la rigueur de ses travaux qui ont été pour moi une source d'inspiration constante.

Je remercie chaleureusement les membres de mon jury d'avoir accepté de lire et de discuter mon travail.

Mes remerciements vont à Étienne Balibar, qui sait toujours témoigner d'une grande générosité dans le partage de son savoir, et dont la rencontre a été décisive pour mon travail. Mes remerciements vont particulièrement à Stéphane Haber, Emmanuel Renault, Stéphane Dufoix, Bruno Ambroise et Philippe Chanial, dont les discussions ont nourri à des moments décisifs, le développement de ma thèse. J'adresse aussi des remerciements à Claude Gautier pour sa très belle lecture de Bourdieu.

Pour le soutien financier qu'elle m'a accordé, je remercie la Fondation des Treilles.

Mes remerciements vont ensuite à toute l'équipe de la revue de sciences humaines *Tracés*, au sein de laquelle j'ai fait mes premières armes théoriques et découvert le goût et la pratique de l'interdisciplinarité. Certaines des hypothèses de ce travail doivent beaucoup aux collaborations et aux rencontres tissées à l'occasion de numéros ou d'articles : merci à Yaël Kreplak, Anton Perdoncin, Édouard Gardella, Arnaud Fossier, Paul Costey, Pierre Saint-Germier, Éric Monnet, et Guillaume Calafat.

C'est au sein du laboratoire Sophiapol que j'ai rencontré les chercheurs et jeunes chercheurs avec qui j'ai travaillé ces dernières années et grâce auxquels s'est affirmé mon attachement à la philosophie sociale : je remercie l'ensemble des doctorants et chercheurs qui ont contribué, par leur dynamisme, à construire cet espace d'échanges et de coopérations disciplinaires. Je remercie Axel Barenboïm, Raphaël Chappé, Alexis Cukier,

Franck Bessis, Eva Debray, Fabien Delmotte, Antoine Janvier, Alice Le Goff, Claire Vincent-Mory et Marie-Claire Willems pour les projets que nous avons pu y mener ensemble. Je dois beaucoup à Delphine Mondout dont la disponibilité, la générosité en temps et en conseils, ont également constitué un soutien déterminant. Je remercie les membres du laboratoire ACAE et Marie-Claire Caloz-Tschopp, avec lesquels j'ai expérimenté d'autres possibilités de travail collectif.

Je tiens en outre à remercier spécialement Igor Krtolica : sans sa détermination, son intelligence des problèmes philosophiques, et son amitié, cette recherche n'aurait jamais abouti.

Cette recherche doit beaucoup, dans sa matière et dans sa forme, à des relectures minutieuses et aux discussions qui les ont entourées. Je remercie donc cette équipe de relecteurs d'exception : Anaïs Albert, Bruno Ambroise, Anne Autiquet, Michel Autiquet, Alexis Cukier, Eva Debray, Arnaud Fossier, Édouard Gardella, Marie Garrau, Yaël Kreplak, Igor Krtolica, Élisabeth Lehec, Marc Lenormand, Claude Lavergne, Christine Lavergne, Pierre Sauvêtre, Lucie Tangy, Eva Rodriguez, Marie Trespeuch. Un grand merci aussi à Anne-Laure Blusseau pour sa disponibilité et ses conseils éditoriaux, à Thomas Autiquet pour son soutien bibliographique.

Je remercie Caroline Izambert pour le compagnonnage d'écriture ; Myriam Lefkowitz, pour nos discussions, son intelligence du corps et un travail à poursuivre.

À mes élèves et collègues du lycée Jean-Calvin de Noyon, qui me confirment au quotidien dans mon attachement à la philosophie et à son enseignement, je dis aussi merci.

Pour leur confiance et leur soutien, dans les moments difficiles de l'écriture, et tous les autres moments, je remercie ma famille, Christine et Claude, Marion et Thomas, Anne, Michel et Benoît, mais aussi toutes celles et ceux qui comptent et sauront se reconnaître.

Pour leur patience, leur présence, et leur affection joyeuse, je remercie Thomas et Abel.

SOMMAIRE

Introduction

PREMIERE PARTIE

ESQUISSE D'UNE THEORIE BOURDIEUSIENNE DE L'IDENTITE

CHAPITRE I
Constructions sociales de l'identité :
Bourdieu dans la constellation des théories de l'identité

1.1. La prolifération de l'identité : contextualisation
1.2. Cartographie de l'identité en sciences sociales
1.3. Critique de la raison théorique

CHAPITRE II
De l'illusion biographique à l'identité pratique

2.1. *Qui « suis-Je »* ?
2.2. De la fiction du moi à l'illusion biographique
2.3. La construction « sociale » de l'identité
2.4. L'objectivation sociologique
2.5. L'*habitus* comme « identité pratique »

CHAPITRE III
La violence symbolique de la reconnaissance
Pour une philosophie sociale bourdieusienne

3.1. Cartographie des critiques de la violence symbolique
3.2. Violence symbolique et reconnaissance
3.3. Reproduction et subversion de la violence symbolique
3.4. Méditations honnéthiennes

DEUXIEME PARTIE

DE L'EFFONDREMENT DE L'IDENTITE AUX VIOLENCES POLITIQUES CONTRIBUTION A UNE PHILOSOPHIE SOCIALE DE LA VIOLENCE

CHAPITRE IV

De la critique du pouvoir à la critique de la violence
dans la théorie de la reconnaissance de Axel Honneth

4.1 Critique du pouvoir
4.2 Critique de la violence : Honneth lecteur de Benjamin
4.3 Du pouvoir à la violence

CHAPITRE V

Vulnérabilité et réification
Penser les violences extrêmes

5.1. Reconnaissance et vulnérabilité : relecture du jeune Hegel
5.2. Vulnérabilité et seuil des violences extrêmes
5.3 Réification : philosophie sociale des violences extrêmes ?

CHAPITRE VI

De l'invisibilité à l'émancipation

6.1 Précarité et distribution différentielle de la reconnaissance
6.2 Violences et luttes de visibilité
6.3 Luttes pour la reconnaissance et violences politiques

Conclusion

Bibliographie

Index Nominum

Table des Matières

RÉSUMÉ

Violence, Identités, Reconnaissance

Penser une philosophie sociale de la violence avec Pierre Bourdieu et Axel Honneth

Cette recherche se présente comme une contribution à une philosophie sociale de la violence abordée sous l'angle des rapports entre violences et identités. Elle propose une réflexion descriptive et normative sur les enjeux contemporains que nous adressent les conflits identitaires violents et la multiplication des théâtres de guerre et de massacres qui mettent les identités à feu et à sang. Pour étudier ces enjeux, nous avons choisi de confronter la sociologie critique de Pierre Bourdieu et la philosophie de Axel Honneth. Sur cette question, la sociologie de Bourdieu fournit de précieuses ressources théoriques non seulement pour comprendre le pouvoir de la violence symbolique sur la construction sociale des identités, mais aussi pour déterminer les formes contemporaines de souffrances susceptibles de révéler le franchissement d'un seuil de violence extrême et l'effondrement des identités qui en résulte. Or, le concept normatif de reconnaissance, qui est au centre de la théorie de Honneth permet de dégager non seulement les potentiels de résistance et de révolte qui se logent dans ces expériences négatives, mais aussi le pouvoir qu'ont les luttes pour la reconnaissance de conjurer ou réparer les effets dévastateurs de la violence sur la constitution des identités : ses analyses sur la réification interrogent, par exemple, les mécanismes de neutralisation empathique qui sont à l'œuvre dans les situations où l'humain semble réduit à une simple chose. Si notre enquête trouve son point de départ dans une commune vulnérabilité des sujets humains à différentes formes de violences, qui sont autant de blessures infligées à l'identité, c'est aussi le potentiel politique d'émancipation de la violence, à la fois sur les groupes en lutte et les ordres sociaux, qui fait l'objet de notre étude. Certaines formes de violences contestataires portent en effet des demandes de justice et de dignité qui en font des conflits de reconnaissance orientés vers l'émancipation. Cette recherche se donne ainsi pour horizon de penser le problème de la justification des violences dans la perspective ouverte par la grammaire morale des conflits sociaux.

Mots-clés : violence, reconnaissance, identités, émancipation, violence symbolique, vulnérabilité.

ABSTRACT

Violence, Identities, Recognition
Social Philosophy of Violence with Pierre Bourdieu and Axel Honneth

This thesis is conceived as a contribution to the social philosophy of violence, focusing on the specific interplay between violence and identity. It offers a descriptive and normative reflection on the questions raised by modern-day, violent identity-based conflicts and the multiplication of wars and massacres where identities are brutalised. These questions are explored using two distinct models, Pierre Bourdieu's critical sociology and Axel Honneth's philosophy. Indeed, Bourdieu offers resources to understand the power of symbolic violence, that is to say constraints applied by social forces, over the social construction of identities. Bourdieu's sociology also assists the examination of modern forms of social suffering, which may entail a collapse of identities and experiences of extreme violence. The normative concept of recognition, which Honneth puts at the centre of his theory, then allows for a consideration of the potential for revolt and resistance nested in these negative experiences, as well as of the ability of struggles for recognition to offset or repair the devastating effects of violence on identity formation. Honneth's analyses of reification investigate the mechanisms of neutralisation of empathy operating when human beings seem to be reduced to mere things. Although this study is grounded in the shared vulnerability of human beings subjected to different forms of violence which inflict damage to their identities, it also explores the political power of violence, both in groups involved in struggles and in the social order. Some forms of violent protest carry with them demands for justice and dignity, and can therefore be conceptualised as recognition struggles aiming at emancipation. This thesis therefore recasts the question of the justification of violence, building on the perspectives opened by the moral grammar of social conflicts.

Key-words: violence, recognition, identity, emancipation, symbolic violence, vulnerability.

INTRODUCTION

De la sidération au problème de la violence

Ce travail est né d'un impensé – au sens d'une *impuissance à penser* – et d'une sidération : ceux que produisait le concept de violence. Sa résistance à la définition et à la conceptualisation philosophiques en constituait à la fois l'attrait et une source de perplexité. Cet impensé est aussi propre à la tradition dans laquelle nous avons choisi de travailler, la philosophie sociale, en particulier celle développée par Axel Honneth. Ni comme concept, ni comme problème, la violence ne semble recevoir la place qu'elle mérite. On ne lui accorde aucune forme de centralité alors qu'elle apparaît comme une des questions nodales d'une interrogation sur le social, sa nature, ses principes, sa dynamique propre et son organisation politique.

Le concept de violence interroge en effet les fondements des ordres politiques et sociaux. L'évidence première de leurs rapports renvoie à une exclusion réciproque : le fonctionnement politique « normal » des sociétés démocratiques semble reléguer la violence à une forme de pathologie, dont les vertus prophylactiques des États modernes devraient nous protéger ; inversement, les situations de conflits violents généralisés (guerres, guerres civiles, révolutions) seraient les conséquences chaotiques du délitement de l'ordre politique et social. Au même titre que des notions comme celles de chaos, de désordre, de transgression, la violence implique l'idée d'un écart ou d'une infraction par rapport aux normes et aux règles qui définissent les situations considérées comme naturelles, normales, légales. Il y a dans l'idée de violence, celle d'une perturbation ou d'un dérèglement plus ou moins momentané ou durable de l'ordre des choses. Toute violence est selon cette définition minimale *infraction à l'ordre* – ordre naturel, ordre juridico-légal, ordre culturel et symbolique.

À l'opposé des présupposés hobbesiens d'une telle conception, l'intuition de départ de cette recherche est qu'une philosophie sociale de la violence se distingue de cette approche de la violence que présuppose souvent la philosophique politique[1]. Cette dernière aurait en effet tendance à restreindre son domaine propre à la question de savoir comment et sur quels principes construire un ordre politique et institutionnel qui soit à la

[1] F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

fois stable et susceptible d'être l'objet d'un assentiment général, c'est-à-dire considéré comme légitime. Le droit naturel pose une relation d'exclusion entre la violence et la rationalité politique. *C'est par le refoulement de la violence que se fonde l'autorité politique*, ou, dit autrement, le politique, c'est l'établissement d'un pouvoir fondé non sur la violence mais sur l'autorité. Une autorité fondée sur la justice et le droit enlève donc aux individus et aux groupes le droit d'user de la force[2]. Dans le célèbre essai de Hannah Arendt *Du mensonge à la violence*, on retrouve cette mutuelle exclusion entre violence et politique : le pouvoir ne saurait être assimilé à la violence, car « la violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer[3] ». Il nous semble au contraire décisif de partir de l'hypothèse d'une productivité propre aux relations de violence : l'existence et la persistance des violences dans les ordres politiques et sociaux nécessitent d'en décrire et d'en évaluer les effets sur leur reproduction, leur destruction ou leur transformation.

La marginalité du concept de violence en philosophie sociale contraste étrangement avec la multitude des travaux que lui consacrent les sciences sociales[4]. La science politique, la sociologie, l'histoire et la psychologie sociale démontrent par le nombre et l'ampleur des phénomènes étudiés le caractère primordial de la violence pour saisir les logiques des sociétés contemporaines. Alors que la philosophie sociale représente la forme d'enquête et de pratique philosophiques entretenant la plus grande proximité avec les sciences sociales, on peut à bon droit s'étonner du peu de cas qu'elle fait du concept de violence. Que révèle ce déséquilibre de traitement ? Faut-il n'y voir qu'un simple désintérêt de la nouvelle théorie critique pour la question de la violence ? La pacification des mœurs a-t-elle pénétré ses racines si profondément qu'elle finit par en imprégner le choix des problèmes philosophiques ? Ou bien cette absence est-elle au contraire le

[2] Il en va de même dans la définition de l'État par Max Weber. S'il détient « le monopole de l'exercice de la violence physique légitime », c'est pour créer les conditions de l'ordre et de la régulation des mœurs. L'État monopolise la violence pour mieux l'exclure. M. Weber, *Le Savant et le Politique* (1919), trad. française C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003.

[3] H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, trad. française G. Durand, Paris, Presses Pocket, 1989, p. 157.

[4] La science politique américaine s'empare par exemple du thème de la violence à la suite des violences liées au mouvement des droits civiques, dans les années 1960. En 1968, une commission est mise en place par Lyndon Johnson qui aboutira à l'ouvrage de Ted R. Gurr et Hugh D. Graham, *Violence in America : Historical and Comparative Perspectives* (Washington, Government printing office, 1979). Il ouvre la voie à un ensemble de travaux sur la question : notamment Ted Gurr avec *Why Men Rebel* (Princeton, Princeton University Press, 1970), Hirsch et Perry avec *Violence as Politics* (New York, Harper and Row, 1973). En une quinzaine d'années aux États-Unis, la question est devenue un domaine fortement constitué bien que très éclaté.

symptôme d'un problème plus fondamental, celui du défi que lance à la pensée l'ampleur, l'intensité et la « cruauté » des violences contemporaines ?

C'est lors de la lecture de *Violence et Civilité* et de la rencontre avec Étienne Balibar que sont nées les questions structurantes qui n'ont alors cessé d'informer, au moins de manière souterraine, nos recherches[5]. La pensée de Balibar propose la formulation d'un problème de la violence qui rend compte à la fois de la centralité de ce concept en philosophie politique et des raisons qui peuvent justifier l'inconfort qu'elle suscite pour une théorie sociale. Le problème de la « conversion de la violence » – que Balibar reconstruit dans les pensées de Hobbes, Hegel, ainsi que dans la tradition du matérialisme historique (essentiellement chez Marx et Engels) –, se présente alors comme une question adressée à la fondation des ordres politiques et à la formation de leur légitimité.

> En allemand, écrit Balibar, […] le mot *Gewalt* possède une extension qu'on ne retrouve pas dans ses « équivalents » des autres langues européennes : violence et pouvoir […]. Vu ainsi « de l'extérieur », le terme *Gewalt* recouvre donc une ambiguïté intrinsèque : il désigne à la fois l'antithèse du droit ou de la justice et leur réalisation ou leur prise en charge par une institution (généralement l'État). Cette ambiguïté […] n'est pas nécessairement un inconvénient. Elle signale au contraire l'existence d'une dialectique latente ou d'une « unité de contraires » constitutive de la politique.[6]

L'ambiguïté entre violence et pouvoir, entre force brute et institutions, présente au cœur du concept de *Gewalt* est riche d'au moins deux enseignements : d'une part, elle est un bon indice du problème qu'adresse la violence à la philosophie, et d'autre part elle explique que ce problème ait pu être délaissé par manque de clarté analytique. On sait que si la violence est convertie en pouvoir, c'est-à-dire en puissance légitime, elle ne disparaît pas pour autant : elle se transforme, change simplement de modalité d'exercice. La violence n'est donc pas l'*ultima ratio* ou le dernier recours des antagonismes sociaux et politiques, mais au contraire l'« horizon permanent de leur développement politique, dans une multiplicité de degrés et de formes »[7]. Se saisissant de cette ambiguïté, Balibar propose alors de renverser notre façon de penser la politique, puisque le problème de la

---

[5] É. Balibar, *Violence et civilité, Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010 ; C. Lavergne et P. Sauvêtre, « Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], n° 19, 2010, mis en ligne le 30 novembre 2012, consulté le 01 janvier, 2014. URL : http://traces.revues.org/4926.
[6] *Ibid*., p. 256.
[7] *Ibid.*, p. 52.

conversion de la violence dissimule ce qui devrait en réalité revenir au centre du questionnement : les violences proprement *inconvertibles*, les *violences extrêmes*. La politique n'est jamais une conversion sans reste de la violence en institution, que ce soit dans le modèle de la souveraineté, ou dans celui de la révolution. La part d'inconvertibilité de la violence est ce qui vient menacer la possibilité même de la politique : le franchissement d'un seuil au-delà duquel l'humain est réduit à une absolue vulnérabilité, celle de la « vie nue »[8]. Ce que détruit la violence extrême, c'est en effet la possibilité de la relation, de toute relation de pouvoir, qu'elle soit envisagée comme conflit ou comme reconnaissance. Ce qu'elle anéantit, c'est la capacité de résistance de tout sujet, sa puissance de vivre, de désirer et d'agir sans laquelle il n'y a pas de capacité de parole, de revendication, ou de lutte pour l'émancipation[9]. De nombreux récits d'expériences concentrationnaires décrivent ce point de bascule où plus aucune relation, solidarité, ne peut s'expérimenter, où l'humain devient une simple chose[10].

La philosophie de Balibar offre une formulation originale du problème de la violence. D'une part, elle encourage à interroger les violences extrêmes comme résultant de configurations identitaires rigidifiées et essentialisées. Elle est à ce titre convergente avec les analyses de nombreux chercheurs en sciences sociales. Amartya Sen[11], par exemple, affirme que la violence entre les groupes sociaux émerge à partir de deux phénomènes distincts mais qui peuvent se combiner : le premier réside dans un type de relations d'appartenance à l'égard d'un groupe social, ethnique ou religieux, caractérisé par sa dimension unique ou monopolistique ; le second renvoie au fait que cette identité ne se caractérise pas uniquement par son unicité mais aussi par son intensité et sa radicalité. C'est parce que l'identité est un concept qui peut servir à expliquer les croyances et les comportements des individus qu'on peut faire l'hypothèse que certaines identités ou certaines configurations identitaires sont la cause – ou une des causes – des violences collectives. D'autre part, Balibar propose de repenser la politique à l'aune du risque d'effondrement des identités que font peser les violences extrêmes. Ce qu'il nomme « l'anti-violence », ou « stratégie de civilité »[12], se définit alors comme une

[8] G. Agamben, *Homo Sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.
[9] E. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit*., p. 401.
[10] Le point limite de destruction de l'humanité apparaît dans les récits d'expériences concentrationnaires lorsque « s'effondre la capacité de communication et de partage » (*Violence et civilité*, p. 400). Mais ce point est « indéfiniment reculé, en sorte que l'expérience de la "mort vivante" est une expérience des capacités de résistance de l'humain dans l'homme » (*ibid.*, p. 400).
[11] A. Sen, *Identité et violence, L'illusion du destin*, Paris, Odile Jacob, 2007.
[12] É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit*., p. 143 et suiv.

tentative de repenser une action subversive émancipatrice qui dans son organisation et son institutionnalisation construit des protections contre les violences extrêmes. Il ne s'agit pas de suggérer une nouvelle politique des identités, mais de proposer une politisation des identités qui laisse intacte à l'échelle individuelle et collective, les marges d'autodéfinition, d'improvisation, et de révolte des individus. Comment prendre en charge le risque de la violence extrême dès lors que l'on n'a pas renoncé à la tâche de penser, sinon la révolution, du moins l'émancipation sociale ?

Puisque le problème de la violence extrême renvoie à une *expérience* à la limite du pensable (c'est-à-dire tout aussi bien à la limite du conceptualisable), la philosophie doit nécessairement être fécondée par une réalité empirique qu'elle ne peut élaborer elle-même, réalité dont rend compte *la description et le récit d'expériences singulières* (et que l'on trouve notamment dans les sciences sociales, mais aussi dans la littérature et l'art). C'est parce que la philosophie sociale accorde une valeur heuristique de premier ordre aux expériences négatives vécues par les acteurs sociaux ainsi qu'aux luttes sociales, comme cadres privilégiés où les attentes normatives peuvent être explicitées, qu'elle se justifie à nos yeux pour un tel projet[13]. Cela signifie que les expériences traumatiques des violences tout autant que le choix de la violence comme répertoire d'action d'un conflit social peuvent trouver dans la philosophie sociale un cadre d'enquête adéquat et conséquent. Car elle endosse à la fois les enjeux liés à l'évaluation normative et à la description des pratiques sociales : décrire des pratiques violentes comme des pratiques sociales, c'est à la fois chercher leurs logiques de production dans le continuum des pratiques ordinaires, mais également enquêter sur les dynamiques morales de refus, de révolte, qu'elles peuvent soit porter, soit déclencher. En regard de la richesse des travaux en sciences sociales sur les violences, une enquête de philosophie sociale doit être capable à la fois de s'adosser à une théorie conséquente de l'identité et de discuter avec des travaux issus de disciplines empiriques.

Du paradigme identitaire au projet d'une philosophie sociale

Dans le paysage des travaux sur la violence en sciences sociales, on constate que se sont multipliées, depuis une cinquantaine d'années, les enquêtes insistant sur l'identité

[13] J-Ph. Deranty, « La philosophie sociale entre sociologie et psychologie sociale. Le cas du travail », *Cahiers philosophiques*, n° 132, 2013, p. 21-33, p. 24.

comme facteur favorisant le déclenchement, l'intensification ou la radicalisation des violences collectives, à tel point qu'il peut être plausible de défendre l'hypothèse de l'émergence d'un *paradigme identitaire*[14]. Jon Elster défend par exemple l'idée que les mobilisations collectives qui se structurent autour d'identités ethniques sont intrinsèquement plus dangereuses[15], c'est-à-dire produisent davantage de violences mortelles, tandis que selon David Laitin[16], il s'agit des conflits qui portent le plus gravement atteintes à la stabilité de l'État. Parmi les chercheurs de la théorie de la mobilisation des ressources, ceux qui s'intéressent spécifiquement aux violences collectives, à l'image de Charles Tilly, Sydney Tarrow ou Anthony Oberschall, intègrent de plus en plus l'identité à leurs analyses des conflits. Selon ces études, les individus n'utilisent pas indifféremment une forme d'action collective plutôt qu'une autre, mais choisissent au sein de *répertoires* existants. Or, ces répertoires s'inspirent des identités, des liens sociaux et des formes organisationnelles qui constituent la vie sociale quotidienne, d'où naissent à la fois les revendications collectives et les moyens dont ils disposent pour se mobiliser. L'identité est le plus souvent définie comme le résultat d'un calcul stratégique de la part des acteurs en présence. Les conflits violents sont alors pensés comme s'inscrivant dans le continuum des autres formes de conflits, produits par l'activation de « frontières identitaires » entre groupes antagonistes. Une autre preuve du développement de ce paradigme identitaire se situe dans l'usage croissant qui est fait de la catégorie de reconnaissance pour décrire et expliquer certains conflits violents. En effet, les deux grands modèles de compréhension des conflits sociaux, la théorie de la frustration relative[17] et la théorie de la mobilisation des ressources[18], fournissent chacun

---

[14] C'est ce que défend par exemple Amartya Sen. Voir *Identité et violence*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 72 : « si la thèse du choc des civilisation est l'une des principales thèses sur les conflits, il en existe d'autres, de moindre retentissement mais tout aussi influentes, qui relient les différences culturelles et identitaires à la généralisation des guerres et des atrocités commises à l'heure actuelle dans différentes régions du monde. Au lieu d'une division magistrale qui partagerait la population mondiale en autant de civilisations opposées par nature, comme l'imagine Huntington, ces variantes perçoivent les populations locales comme étant divisées en groupes opposés, ne partageant pas la même culture ni la même histoire, et qui tendent, presque naturellement, à s'affronter. Les conflits qui opposent par exemple, les Hutus aux Tutsis, les Serbes aux Albanais, les hindous aux musulmans se trouvent ainsi réinterprétés dans une perspective historique assez vaste et présentés comme la conséquence d'une logique qui dépasse la mesquinerie des luttes politiques actuelles. »

[15] J. Elster, C. Offe, U. K. Preuss, *Institutionnal design in Post Communist Societies : Rebulding the Ship at Sea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

[16] D. Laitin, « Language Conflict and Violence : Or, the Straw that broke the Camel's Back », *Working paper* 1999/137.

[17] Voir notamment T. Gurr, *Why men rebel ?*, Princeton, Princeton University Press, 1970 ; J. Davies, «Toward a theory of revolution», in *American sociological review*, 27, 1962.

[18] Voir notamment, C. Tilly, *The Politics of Collective violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. A. Oberschall, « The manipulation of ethnicity : from ethnic cooperation to violence and war in

des développements conséquents pour surmonter les paradoxes de la défection et expliquer les violences, malgré le coût élevé d'entrée dans la mobilisation qu'elles représentent[19]. Si la question de la violence est tendanciellement sous dépendance du paradigme identitaire, le problème de la violence tendrait alors à devenir une sous-catégorie du champ scientifique portant sur les conflits identitaires.

Si nous voulons faire usage du paradigme de l'identité pour poser le problème de la violence, nous sommes confrontés alors à deux exigences : il faut non seulement cartographier les différents usages de ce paradigme, mais aussi déterminer le sens qu'il peut prendre dans le projet d'une philosophie sociale. Plusieurs problèmes d'ordre épistémologique surgissent alors : comment enquêter sur l'ensemble de ces travaux en raison de leur nombre, de la variété des violences collectives étudiées (religieuses, ethniques, mafieuses, nationales, etc.), et des conceptions parfois très divergentes de l'identité et de la violence présupposées ? Comment comparer et confronter des terrains parfois aussi hétérogènes d'un point de vue méthodologique qu'une étude ethnographique et une enquête statistique ? Comment construire un matériau d'enquête et d'analyse avant de s'être au préalable interrogé sur la théorie de l'identité adéquate pour penser les violences collectives, et en particulier les violences extrêmes ?

À ces questions s'ajoutent celles du positionnement dans les débats définitionnels sur la violence : faut-il se donner une définition très restrictive, réduite aux actions physiques de destruction, à l'image de celle adoptée par Randall Collins[20] ? Ou au contraire opter pour l'extension la plus large incluant toutes les formes structurelles et symboliques, à l'image de celle qui sous-tend les analyses de Balibar ? Par ailleurs, faut-il mener l'analyse conceptuelle sur le terrain proprement philosophique ou bien sur celui des sciences sociales, ou encore sur les deux fronts à la fois ? À ces questions s'ajoute une difficulté supplémentaire. La violence apparaît comme *le* concept « essentiellement contesté » par excellence[21] : les débats définitionnels qui l'entourent engagent toujours simultanément des positionnements politiques, normatifs et critiques, dans le champ de la recherche, mais surtout et sans doute avant tout, dans les espaces publics – que ce soit

---

Yugoslavia », *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 23, N° 6, 2000, p. 982-1001 ; J. Fearon et D. Laitin, « Violence and the social construction of ethnic identity », *International organization*, vol. 54, n°4, 2000, p. 845-877 ; J. Fearon et D. Laitin, « Ethnicity, insurgency and civil war », *American political science review*, vol. 97, n°1, 2003, p. 75-90 ; R. Brubaker et D. Laitin, « Ethnic and national violence », *Annual review of sociology*, n° 24, 1998, p. 423-452.

[19] Pour une synthèse comparative de ces travaux, voir C. Lazzeri, « Conflits de reconnaissance et mobilisation collective », *Revue canadienne de science politique*, n° 3, 2010.

[20] R. Collins, *Violence, A Micro-Sociological Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

[21] W. B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, New York, Schoken Books, 1968.

pour la justifier, la criminaliser, la revendiquer, ou tout simplement la taire. Tenter d'en clarifier d'emblée l'extension et la compréhension implique de neutraliser l'ensemble des conflits et controverses que la notion charrie ; le risque est en outre de dissimuler les frontières du légitime et de l'illégitime que les ordres juridiques et sociaux lui associent. Se concentrer dès lors sur le *problème de la violence*, celui qu'elle adresse de manière lancinante à la philosophie, a constitué pour nous une ligne méthodologique afin d'appréhender ces difficultés dans le cours de notre enquête, et selon leur ordre logique d'apparition.

Cet ensemble de problèmes, posés à la fois depuis les travaux en sciences sociales et depuis la pensée de Balibar, justifie le projet d'une philosophie sociale de la violence : elle se donne pour tâche de contribuer à une réflexion descriptive et normative, c'est-à-dire orientée vers l'émancipation, sur les enjeux contemporains que nous adressent les conflits identitaires violents et la multiplication des théâtres de guerre et de massacres qui mettent les identités à feu et à sang. Le problème des violences inconvertibles ou extrêmes fait nécessairement signe vers une *expérience* de cette violence, que le concept philosophique ne peut prendre en charge dans toutes ses dimensions, sauf à se nourrir des enseignements fournis par les sciences sociales, la philosophie ne pouvant faire elle-même leur travail d'enquête et de description.

La philosophie sociale se démarque en effet de la philosophie politique traditionnelle centrée sur les fondements de la légitimité du pouvoir, et donc sur les oppositions classiques entre usage légitime de la force par les représentants de l'État et usage illégaux et illégitimes de toute autre forme de violences. Selon Franck Fischbach, la philosophie sociale prend au contraire son point de départ, « dans les formes et les expériences de vie qui sont vécues par les agents eux-mêmes comme inaccomplies, aliénées, dégradées et mutilées, et elle cherche à identifier dans le contexte social et historique de ces formes de vie les conditions qui en font des formes non réussies, au point, souvent, de devenir intolérables et de susciter la protestation ou la révolte »[22]. Elle présente pour nous l'avantage d'un décentrement par rapport aux catégories classiques qui structurent traditionnellement les discours sur les violences, très chargés normativement et recouvrant par des condamnations morales la compréhension et la critique de ces mêmes violences. Aussi partageons-nous avec Charles Tilly l'idée qu'une

[22] F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit*., p. 15.

réflexion sur la violence doit briser le sens commun de l'anormalité de la violence afin de pouvoir enrichir au maximum l'approche descriptive des pratiques violentes[23].

La philosophie sociale se donne en outre pour objectif d'opérer une critique de la réalité sociale présente, sur la base de normes qui sont immanentes à la vie sociale elle-même. Cette tâche engage une lecture et une confrontation permanente aux sciences sociales, car ces dernières ne se réduisent pas à de simples tests de falsification des hypothèses formulées sur un terrain spéculatif, mais servent surtout à lui adresser continuellement de nouvelles questions émanant de la réalité sociale. Se pose alors le problème du choix et de la sélection des travaux empiriques avec lesquels elle va principalement dialoguer. Comme le défend Stéphane Haber, « la philosophie sociale, en fonction du projet qui l'anime, doit essayer de se reconnaître dans certaines orientations des sciences sociales »[24]. C'est une des raisons qui ont guidé notre décision de confronter la sociologie de Pierre Bourdieu et la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth.

Face à face entre Pierre Bourdieu et Axel Honneth : une rencontre manquée ?

À première vue, le choix de confronter la sociologie critique de Pierre Bourdieu et la philosophie sociale de Axel Honneth peut sembler étrange et déroutant. Ni Bourdieu ni Honneth ne sont des théoriciens des violences extrêmes : si le premier est reconnu pour avoir forgé le concept de violence symbolique, il n'a pas fait d'enquête sociologique à proprement parler sur de telles violences, même si ses premiers travaux en Kabylie pendant la guerre d'Algérie auraient pu en constituer un terrain d'enquête privilégié. Honneth de son côté n'a consacré aucun développement à part entière aux violences de très forte intensité, tout au moins dans ses œuvres majeures.

La plus grande de leur similitude, mais pour le moins superficielle pour ce qui nous occupe, renvoie à leur trajectoire universitaire de prestige. L'un comme l'autre, avec deux décennies d'écart[25], rencontrent dans leurs formations la philosophie et la sociologie avant de se lancer dans des carrières universitaires d'exception : Bourdieu est

[23] C. Tilly, « La violence collective dans une perspective européenne » (1969), trad. française A. Perdoncin, *Tracés. Revue de sciences humaines*, n°19, 2010, p. 183-214, p. 192.
[24] S. Haber, « Renouveau de la philosophie sociale ? », *Esprit*, n° 3-4, 2012, p. 131-149, p. 135.
[25] Honneth, de vingt ans le cadet de Bourdieu, nait à Essen en 1949, est fils de médecin. Bourdieu voit le jour dans un petit village des Pyrénées Atlantiques en 1930, dans un milieu beaucoup plus modeste, il est fils de facteur.

« consacré » professeur au collège de France en 1981, devient directeur de l'Institut de Sociologie Européenne (en 1985), après avoir fondé avec Fernand Braudel les *Actes de la recherche en sciences sociales* (en 1975) ; Honneth prend la tête de l'Institut de Recherche Sociale de Francfort en 2001, à la suite de Jürgen Habermas dont il a été l'assistant, et occupe en outre une chaire de philosophie à l'université Columbia, à New York. Si ce dernier étudie tôt la philosophie et la sociologie – à Bonn, puis à Bochum – le parcours disciplinaire de Bourdieu témoigne d'un passage de l'une à l'autre : après son admission à l'agrégation, il commence une thèse de philosophie sous la direction de Georges Canguilhem qu'il abandonne en 1957 pour se consacrer à des études ethnographiques. Bourdieu revendique le choix de la sociologie comme une sorte de conversion, théorique et peut-être même existentielle[26]. Cependant il ne rompt en réalité jamais le dialogue avec la philosophie, en dépit des critiques qu'il n'a cessé de lui adresser[27].

Les deux auteurs présentent par contre de grandes divergences quant aux traditions théoriques dans lesquelles ils se situent et qu'ils revendiquent. Honneth est un héritier de la théorie critique de l'École de Francfort, même s'il se situe vis-à-vis de ses fondateurs, Horkheimer et Adorno, et ce dès ses premiers travaux, dans une position d'appropriation critique[28]. Le développement de sa théorie de la reconnaissance revient en outre à la source du jeune Hegel avec la volonté de construire un modèle intersubjectif de la formation de l'identité et de l'autonomie[29]. Cette inspiration hégélienne ne cesse d'ailleurs d'être renforcée et retravaillée au cours de son œuvre, pour devenir dans son dernier ouvrage, qui se présente comme une théorie de la justice comme éthicité, une réactualisation des *Principes de la philosophie du droit*[30].

---

[26] P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004, p. 81.

[27] P. Bourdieu, « Fieldwork in Philosophy », in *Choses dites*, Éditions de Minuit, Paris, 1987, p. 13-46, p. 40 : « les philosophes sont beaucoup plus présents dans mon travail que je ne puis le dire, bien souvent de peur d'avoir l'air de sacrifier au rituel philosophique de la déclaration d'allégeance généalogique. Et puis ils n'y sont pas présents sous les espèces ordinaires […]. La recherche sociologique telle que je la conçois est aussi un bon terrain pour faire ce que Austin appelait du *fieldwork in philosophy*. »

[28] Voir sur ce point A. Honneth, *Kritik der Macht : Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1988 ; A. Honneth, « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie Critique » (2004), trad. française Olivier Voirol, in *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 101-130. A. Honneth et O. Voirol, « La théorie critique de l'Ecole de Francfort et la théorie de la reconnaissance » (2001), trad. française Olivier Voirol, in *La société du mépris*, *op. cit*., p. 151-180.

[29] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance* (1992), Paris, Cerf, 2000, p. 11-80.

[30] A. Honneth, *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. française F. Joly et P. Rusch, (2011), Paris, Gallimard, 2015. Voir aussi A. Honneth, *Ce que social veut dire*, *Tome I*, *Le déchirement du social*, Paris, NRF Gallimard, 2013, p. 19 : la référence à Hegel lui permet de « dégager le modèle d'un conflit social fondé sur la demande de reconnaissance : c'est l'idée d'une lutte qui se

La source hégélienne est complètement étrangère à Bourdieu[31]. S'il fait ses armes dans un champ universitaire dominé par les figures de Sartre et du marxisme althussérien, et s'il se tourne en réaction vers l'épistémologie de Bachelard et la pensée de Canguilhem, il n'est pas étranger à la philosophie allemande : mais c'est la phénoménologie husserlienne et la pensée de Heidegger qu'il fréquente assidûment, comme en témoigne le sujet de sa thèse de philosophie avortée qui porte sur « les structures temporelles de la vie affective ». Dans le développement des principales catégories qui organisent sa sociologie, les références philosophiques sont multiples : Aristote et Thomas d'Aquin concernant la réactualisation sociologique du concept d'*habitus*, Marx dans la théorie des champs avec les infléchissements qu'il imprime aux notions de capital et d'intérêt, Pascal et Hobbes enfin à la fin de son œuvre lorsqu'il approfondit sa compréhension de la reconnaissance sociale comme quête du prestige et des luttes symboliques comme luttes de reconnaissance[32]. Mais son œuvre demeure quasiment silencieuse sur l'École de Francfort, en dépit de projets théoriques et critiques assez convergents.

Cependant il existe un socle de références commun qui justifie de chercher, de manière oblique, un plan théorique qui permet d'opérer la rencontre : du côté du pragmatisme américain, Georges Herbert Mead et John Dewey, Michel Foucault mais surtout Maurice Merleau-Ponty pour la philosophie française, Emile Durkheim et Max Weber pour les pères fondateurs de la discipline sociologique[33]. Cette liste, loin d'être exhaustive, a seulement vocation à montrer une culture théorique commune qui aurait pu justifier des relations étroites de collaboration. Alors que la participation croisée de Honneth et Bourdieu à des projets de recherche n'a jamais réellement eu lieu, c'est à cette expérience de pensée que nous souhaiterions les convier. Cette rencontre repose d'emblée sur un déséquilibre. S'il semble que Bourdieu n'ait jamais lu Honneth, ce dernier, par contre, s'est assez tôt intéressé à la sociologie bourdieusienne en raison d'affinités anciennes entretenues avec la tradition de la philosophie sociale française[34].

---

développe inévitablement à l'intérieur des différentes sphères, parce que les normes de base possèdent un surcroit de validité autorisant des interprétations novatrices. »

[31] Sa formation philosophique indique qu'il connaît Hegel, même s'il est en réalité quasi absent de ses références philosophiques structurantes. P. Bourdieu, « Fieldwork in Philosophy », in *Choses dites*, *op. cit*., p. 23.

[32] Voir le chapitre 3 de notre recherche.

[33] A. Honneth, *Ce que social veut dire*, *Tome I*, *op. cit.*, p. 11-32 ; et P. Bourdieu, « Fieldwork in Philosophy », in *Choses dites*, *op. cit*.

[34] A. Honneth, *Ce que social veut dire*, *Tome I*, *op. cit.*, p. 32.

Le rapport de Honneth à Bourdieu est d'emblée ambivalent[35]. Il appelle non seulement des clarifications mais suggère également des points importants de discussion. Honneth est à la fois très critique de *La Distinction* : il voit dans l'ouvrage auquel il reconnaît une grande portée descriptive, une reconduction masquée de présupposés utilitaristes, qui empêchent Bourdieu d'envisager des formes de reconnaissance mutuelles déprises de la logique d'un intérêt purement concurrentiel. Mais parallèlement, Honneth investit les résultats de la sociologie critique dans les travaux qui portent spécifiquement sur les nouvelles formes de la domination sociale : pour étayer la critique des pathologies sociales qui ferment le champ politique et produisent un espace public faussement égalitaire et faussement démocratique, Honneth s'appuie notamment sur les effets de la délégation et de la violence symbolique qui rendent compte de l'exclusion des dominés[36]. Les usages de Bourdieu viennent donc renforcer la critique honnethienne des obstacles contemporains dans la réalisation de la liberté sociale et de l'éthicité. Pour Honneth, il semble que la violence symbolique s'avère décisive pour comprendre les pathologies sociales de notre temps.

Malgré l'absence de collaboration soutenue, la rencontre entre les deux auteurs a bien eu lieu : à l'occasion d'un entretien avec Bourdieu, réalisé en avril 1985 par trois jeunes chercheurs Axel Honneth, Hermann Kocyba et Bernard Schwibs[37]. Si sa retranscription est très instructive parce qu'elle fournit des pistes pour comprendre le rapport de la sociologie critique à la théorie critique – Bourdieu fait un véritable effort pour dialoguer sur le même terrain que ses interlocuteurs – elle n'est pourtant pas au premier chef une discussion croisée des pensées de Honneth et Bourdieu[38]. Bourdieu souligne dans cet entretien ses affinités avec les premiers théoriciens de l'École de

---

[35] Il écrit à propos de Bourdieu : « l'œuvre sociologique de Bourdieu mêle des raisonnements nourris de la théorie de la reconnaissance, qui apparaissent toujours plus nettement dans ses derniers écrits, et des motifs utilitaristes » (*Ibid*., p. 25). Voir sur ce point M. Basaure, « The Grammar of an Ambivalence : On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth », in S. Susen et B. S. Turner (dir.), *The Legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, Londres et New York, Anthem Press, 2013, p. 203-221.

[36] Voir notamment, A. Honneth, « Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action », in *La Société du mépris*, *op.cit.,* p. 203-223.

[37] P. Bourdieu, « Fieldwork in Philosophy », in *Choses dites*, *op. cit*. Entretien avec A. Honneth, H. Kocyba et B. Schwibs, réalisé à Paris en avril 1985 et publié en allemand sous le titre « Der Kampf um die symbolische Ordnung », *Aesthetik und Kommunikation*, 16, n° 61-62, 1986. Il reconstruit dans cet entretien sa trajectoire intellectuelle, revient sur sa rupture avec la philosophie et son apprentissage de l'ethnologie, dans les pas du structuralisme de Lévi-Strauss, en Kabylie : « je voulais surtout sortir de la spéculation – à l'époque, les livres de Franz Fanon notamment *Les damnés de la Terre*, étaient à la mode et ils me paraissaient à la fois faux et dangereux. » (*Ibid*., p. 17)

[38] Et on comprend en un sens pourquoi : le premier grand ouvrage de Honneth n'est pas encore paru. A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance* (1992), Paris, Le Cerf, 2000.

Francfort, avec qui il partage notamment une certaine posture théorique et critique,[39] mais rappelle aussi ses griefs contre les ambitions totalisantes de la philosophie auxquelles n'avait pas renoncé, selon lui, la Théorie critique : « j'ai toujours entretenu un rapport assez ambivalent avec l'École de Francfort : les affinités sont évidentes, et pourtant j'éprouvais un certain énervement devant l'aristocratisme de cette critique globalisante qui conservait tous les traits de la grande théorie, sans doute par souci de ne pas se salir les mains dans les cuisines de la recherche empirique »[40].

On découvre pourtant dans cet entretien deux caractéristiques pouvant contribuer à la justification de leur rapprochement. En premier lieu c'est un portrait de Bourdieu comme théoricien de la reconnaissance qui s'en dégage. Il suggère lui-même que dès ses premiers travaux d'ethnologie kabyle, il s'est intéressé aux logiques de la reconnaissance sociale, notamment telles qu'elles se mettent en place dans une économie symbolique de l'honneur et du prestige, et qu'il s'agit là d'une ligne de continuité de son œuvre[41]. Ainsi serait-il possible de lire Honneth et Bourdieu comme deux théoriciens de la reconnaissance. En second lieu, c'est l'axe critique de leur pensée respective qui crée un certain air de famille. La sociologie de la connaissance, c'est-à-dire l'étude de l'incorporation des structures mentales, est présentée par Bourdieu comme une sociologie de la reconnaissance et de la méconnaissance : les formes de classification sont pour les dominés des formes de domination. Une posture critique arrimée à la sociologie questionne donc les *conditions sociales de possibilité* de la critique : comprise comme arme de vigilance dont le chercheur doit user contre lui-même et contre ses réflexes disciplinaires, « cette *Selbstreflexion* sociologiquement armée conduit à une critique sociologique de la critique théorique, donc à une radicalisation et à une rationalisation de

[39] P. Bourdieu, « Fieldwork in Philosophy », in *Choses dites*, *op. cit*., p. 14. « je crois que la volonté de *nicht mitmachen* comme disait Adorno, le refus des compromissions avec l'institution, à commencer par celui des institutions intellectuelles, ne m'a jamais quitté ». *Ibid*., p. 17 : « je voulais surtout sortir de la spéculation – à l'époque, les livres de Franz Fanon notamment *Les damnés de la Terre*, étaient à la mode et ils me paraissaient à la fois faux et dangereux. »

[40] *Ibid*., p. 30.

[41] *Ibid*., p. 33-34 : « dans les analyses les plus anciennes sur l'honneur […] vous trouverez tous les problèmes que je me pose encore aujourd'hui : l'idée que les luttes pour la reconnaissance sont une dimension fondamentale de la vie sociale et qu'elles ont pour enjeu l'accumulation d'une forme particulière de capital, l'honneur au sens de réputation, de prestige, et qu'il y a donc une logique spécifique de l'accumulation du capital symbolique, comme capital fondé sur la connaissance et la reconnaissance ». Voir notamment P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle* (1972), Paris, Seuil, 2000 ; P. Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Editions de Minuit, 1977 ; P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

la critique »[42]. Elle rejoint, dans l'esprit, la définition de la critique sociale proposée par Honneth : « la fonction d'une critique sociale procédant par mise au jour est de changer nos convictions axiologiques par l'évocation d'une nouvelle manière de voir le monde social[43] », et donc de « changer les présupposés qui sous-tendent les discours évaluatifs sur les buts de l'agir collectif dans une société donnée »[44]. Il s'agit donc de critiquer ce que certaines institutions empêchent de penser et de réaliser, qui se révèle selon Honneth dans l'analyse des « possibilités d'une réalisation de soi subordonnée à la coopération mutuelle [45]».

Malgré ces similitudes et recoupements, on ne peut se défaire de l'idée que la rencontre n'a pas véritablement eu lieu. Certes, cet entretien a le mérite de préciser les positionnements de Bourdieu vis-à-vis de la Théorie critique, et même de dessiner le profil d'un sociologue de la reconnaissance. Mais rien ne nous indique les directions qu'aurait pu prendre une lecture bourdieusienne de la théorie de Honneth. Sur ce versant de la rencontre, il nous appartient donc de reconstruire le plus fidèlement possible les objections que le sociologue aurait pu proposer de la philosophie sociale honnethienne. En raison de ce déséquilibre, le face-à-face entre Honneth et Bourdieu que nous nous sommes efforcés de construire n'a ni la forme d'un duel, ni celle d'un dialogue bavard, serré et rapproché. Elle prétend se faufiler dans un équilibre fragile entre les deux.

Justification de la confrontation : des potentialités mutuelles

En dépit de cette rencontre manquée entre Honneth et Bourdieu, malgré leurs divergences méthodologiques et leurs points de convergence manifeste, il semble que leurs recherches respectives présentent des potentialités décisives quant au projet d'une philosophie de la violence. C'est de leur confrontation que les hypothèses structurantes de notre recherche ont vu le jour. Autrement dit, c'est véritablement de leur rencontre que se sont précisés les contours et les enjeux d'une philosophie sociale de la violence.

Concernant Honneth d'abord, son paradigme de la reconnaissance apporte au projet d'une philosophie sociale de la violence une théorie normative de l'identité et une

---

[42] *Ibid*., p. 36.
[43] A. Honneth, « La critique comme "mise au jour". La dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale » (2000), trad. française de Emmanuel Renault, in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 131-149.
[44] *Ibid.*, p. 126.
[45] *Ibid.*

théorie morale des conflits sociaux[46]. Sur le versant de la première, elle ouvre la possibilité d'une étiologie des violences comme atteintes à l'identité. La violence intervient comme exemple paradigmatique du déni de reconnaissance de la première sphère de reconnaissance, celle qui concerne la constitution de l'identité pratique et affective de l'individu[47]. Elle est ici envisagée dans sa dimension traumatique, dans la mesure où l'analyse se concentre sur les effets qu'elle produit sur l'identité personnelle. Il s'agit donc d'une forme proprement *effractive* de violence qui blesse durablement l'intégrité psychique des individus. Le modèle honnethien ne limite donc pas la violence à la blessure physique mais propose d'évaluer corrélativement les blessures morales que la violence comme atteinte au corps est susceptible d'occasionner. Ce modèle traumatique ne présente pas seulement l'intérêt de décrire les effets disrupteurs de certaines violences sur les identités, et de le faire dans le jeu de langage des blessures morales et en les inscrivant dans une typologie des atteintes à l'identité ; il offre également la possibilité de les articuler à la question de leur réparation grâce au pouvoir constructeur, voire réparateur, des relations de reconnaissance[48]. Au sein des travaux de Honneth sur la réification, le modèle traumatique ouvre en outre des pistes pour comprendre les logiques pratiques et affectives des violences extrêmes[49]. Car l'enjeu de la réactualisation de ce concept réside dans la volonté d'élucider des types de conduites où l'humain – soi ou autrui – semble réduit à une simple chose. La réification renverrait à une attitude d'oubli, de neutralisation, de notre capacité empathique et émotionnelle à la reconnaissance. Quels types de relations de reconnaissance peuvent avoir le pouvoir de panser les effets traumatiques des violences sur les identités ? Les effets de certaines violences sont-ils si destructeurs que la reconnaissance demeure impuissante ? Ce seuil d'impossibilité de la reconstruction fait-il signe vers le seuil de franchissement des violences extrêmes ?

En second lieu, sur le terrain de la grammaire morale des conflits sociaux, la théorie de la reconnaissance ouvre la voie à une redescription de certaines violences politiques en termes de conflits de reconnaissance[50]. L'originalité de la proposition théorique honnethienne consiste à réinscrire les conflits sociaux dans la dynamique

[46] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*.
[47] *Ibid*., p. 162 et suiv.
[48] *Ibid*., p. 193 : « l'expérience d'une certaine forme de reconnaissance ouvre à chaque fois la perspective de nouvelles possibilités d'identité, qui à leur tour font nécessairement l'objet d'une nouvelle lutte pour la reconnaissance ».
[49] A. Honneth, *La réification. Petit traité de théorie critique* (2005), trad. française de Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2007 ; « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », *Esprit*, n° 7, 2008, p. 96-107.
[50] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 190-203.

morale qui les portent, y compris quand ils se présentent comme des conflits d'intérêts ou des conflits en termes de droits. Les conflits pensés comme luttes pour la reconnaissance seraient des vecteurs d'émancipation : « Dans la mesure où cette lutte, quand elle réussit, a pour résultat soit l'élargissement du cercle des personnes reconnues comme "libres", soit la généralisation des principes de reconnaissance eux-mêmes, on peut dire qu'elle est durablement orientée vers une réalisation de la liberté et vers une plus grande intégration sociale »[51]. Honneth s'oppose ainsi à une conception irénique de la démocratie visant la neutralisation du conflit : les luttes sociales ne sont pas alimentées uniquement par des rapports d'intérêts prédéterminés, mais par des sentiments moraux d'injustice. Il se refuse donc à la réduction utilitariste qui, selon lui, condamne une partie de la sociologie et de la science politique contemporaines à rester aveugles aux demandes de reconnaissance et de dignité portées par les luttes sociales[52].

Or, dans cette grammaire morale des conflits sociaux, Honneth laisse indéterminée la question de l'usage de la violence : « Interpréter ainsi la lutte sociale à partir d'expériences morales […] n'implique aucune décision théorique préalable quant au caractère violent ou non violent de la résistance ; c'est à la description empirique de dire si les groupes sociaux recourent aux moyens pratiques de la force matérielle, symbolique ou passive, pour exprimer ou dénoncer publiquement le mépris et les offenses typiques dont ils se sentent victimes »[53]. Les conflits de reconnaissance violents sont donc à inscrire dans le continuum des mobilisations collectives. Il n'appartient pas au philosophe social mais aux enquêtes empiriques de les décrire, c'est-à-dire d'en expliquer les mécanismes et les logiques dans les processus de mobilisation. En évitant de prononcer par principe une condamnation de la violence, Honneth partage donc à première vue l'idée – chère à la théorie de la mobilisation des ressources – selon laquelle la violence collective doit avant tout être considérée comme un phénomène « normal » de la vie politique, y compris des sociétés démocratiques[54]. Si la violence peut être un répertoire d'action d'un conflit de reconnaissance, il faut alors faire l'hypothèse qu'elle peut exprimer une dynamique morale, être porteuse de logiques d'émancipation et d'élargissement des frontières de la reconnaissance mutuelle. Faut-il alors en déduire qu'elle serait *de facto* justifiée ? Mais si la violence est en dernière instance un

[51] A. Honneth, *Ce que social veut dire*, *Tome I*, *op. cit*., p. 20.
[52] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 192-193.
[53] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. française P. Rusch, Paris, Cerf, Paris, 2002.
[54] Voir notamment, C. Tilly, « La violence collective dans une perspective européenne » (1969), trad. française Anton Perdoncin, *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 19, 2010, p. 183-214.

phénomène « normal » de la vie politique, et même des sociétés démocratiques, au nom de quel principe immanent pourrait-on encore la condamner ? Une telle idée ne nous conduit-elle pas, bon gré mal gré, sinon à justifier l'usage de la violence, du moins à suspendre notre jugement, faute d'un critère capable de le fonder en droit ?

Dès lors qu'elles s'enracinent dans des situations caractérisées d'injustices, le problème de la justification de certaines violences a été délaissé par la théorie critique et constitue même un point aveugle du paradigme de la reconnaissance honnethien[55]. La théorie de Honneth formulée dans *La lutte pour la reconnaissance* offre pourtant des potentialités non exploitées. Elle montre indirectement qu'on ne peut pas s'interroger sur les conflits sociaux dans une perspective normative sans s'intéresser aux violences politiques qui se situent dans le continuum des conflits de reconnaissance, ni sans faire un sort à la question de la justification ou légitimation de la violence comme moyen d'action et de contestation de l'injustice. L'enjeu sera de parvenir à articuler ce projet aux conséquences traumatiques et disruptives sur les identités des violences.

La nécessité d'un dialogue avec Bourdieu surgit alors de l'analyse des déficits du modèle honnethien. La théorie de la pratique qui est à la fois une théorie de l'identité et de la violence symbolique, joue le rôle de propédeutique à l'examen de la philosophie honnethienne en raison de sa fonction architectonique pour une philosophie sociale de la violence. Deux lignes de justification peuvent clarifier ces propositions. La première tient à des obstacles internes à la philosophie honnethienne pour aborder les problèmes qui nous occupent. Le premier de ces obstacles renvoie au caractère trop formel et abstrait de sa théorie normative de l'identité. Certes, sa théorie retrace la formation de l'identité personnelle en suivant les trois sphères de reconnaissance, certes, elle élabore corrélativement une typologie des dénis de reconnaissance qui permet de distinguer différentes formes de blessures morales. Mais il n'en reste pas moins qu'elle laisse de côté les propriétés *socialement situées* de cette formation de l'identité, ne donnant pas la place qui leur devrait leur revenir aux propriétés de classe, de genre, professionnelles,

[55] S. O'Neill, « Struggles against injuustice : contemporary critical theory and political violence », in *Journal of Global Ethics*, Vol. 6, N°2, 2010, p. 127-139, p. 135. Ce jugement doit être nuancé si on tient compte des propositions de Jean-Philippe Deranty et Emmanuel Renault qui cherchent à politiser l'éthique de la reconnaissance honnethienne, notamment en affrontant ce problème de la justification des violences. Voir notamment J-Ph. Deranty et E. Renault, « Ethique ou politique de la reconnaissance ? », in H. Bentouhami et C. Miqueu (dir.), *Conflits et Démocratie, Quel nouvel espace public ?*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 166-187 ; E. Renault et J-Ph. Deranty, « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », *Thesis Eleven*, vol. 88, 2007.

etc. [56]. Un certain formalisme de la théorie de l'identité est justifié par la tâche de reconstruction normative que Honneth semble s'être fixé : proposer un schéma de formation de l'identité dans la reconnaissance qui réalise progressivement les étapes de la constitution de l'autonomie de l'individu. Mais il implique d'occulter l'ensemble des pratiques qui expriment, reproduisent et parfois transforment l'identité des sujets. Ce que nous pouvons nommer *l'identité en pratiques* est donc absent du modèle honnethien.

Or, une philosophie sociale de la violence ne semble pas pouvoir faire l'économie d'une théorie de la pratique et d'une description des pratiques, ce que d'ailleurs Honneth semble lui-même confesser implicitement : dans les rares textes où il se confronte à l'élucidation de la violence – racisme, violences xénophobes, violences génocidaires – le voici qui mobilise de manière plus ou moins explicite une théorie de la pratique d'inspiration bourdieusienne [57]. Comment en effet expliquer et évaluer le pouvoir disrupteur des violences sur les identités (modèle traumatique), ou au contraire leurs effets transformateurs (modèle conflictuel), sans passer par la description de pratiques ? Comment en outre tester l'hypothèse structurante du paradigme identitaire en sciences sociales, qui fait de l'identité un facteur décisif sinon déterminant de l'émergence, de l'intensification, voire de la radicalisation de certaines violences, sans en passer par une théorie de l'identité collective ? Il est vrai que Honneth fait une proposition en ce sens, mais celle-ci se contente de réduire l'identité groupale à la somme des identités singulières qui la composent : « Les déviations pathologiques que nous observons régulièrement dans la vie des groupes résultent de son parasitage par des troubles individuels de la personnalité ; c'est pourquoi les groupes dans une société valent toujours ce que valent les conditions de socialisation qui règnent dans celles-ci. »[58] C'est donc encore aux conditions de socialisation que nous sommes renvoyés, et donc aux conditions de l'identité en pratiques. Afin de pallier le trop grand formalisme de la théorie honnethienne, il nous a donc semblé nécessaire de proposer une esquisse de théorie bourdieusienne de l'identité.

---

[56] Voir E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 200-206.

[57] Voir A. Honneth, « Le racisme comme distorsion de la perception. Des absurdités liées à l'exigence de tolérance », *La pensée de midi*, 2008/2 N° 24-25, p. 98-108 ; A. Honneth, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », trad. Française S. Haber, *Esprit*, 2008/7, p. 96-107 ; A. Honneth, *La réification. Petit traité de théorie critique* (2005), trad. française S. Haber, Paris, Gallimard, 2007.

[58] A. Honneth, « Le "moi" dans le "nous". La reconnaissance comme force motrice du groupe », in *Ce que social veut dire*, *Tome II*, *Les pathologies de la raison*, Paris, NRF Gallimard, 2015, p. 252.

Le fondement de notre démarche dans la sociologie critique s'est trouvé justifié par une deuxième raison liée à l'usage que fait Honneth lui-même des travaux de Bourdieu. Comme nous l'avons évoqué, la sociologie critique est en effet souvent convoquée pour étayer la critique des formes contemporaines de la domination sociale, que ce soit sur le terrain des luttes de distinction, des inégalités d'accès à la contestation politique, ou de la fermeture de l'espace public et politique à certaines catégories d'individus[59]. Or, on se souvient du rapport ambivalent de Honneth à la sociologie critique de Bourdieu : pour Honneth, les éléments utilitaristes que Bourdieu aurait conservés dans son analyse des luttes symboliques conçues comme luttes de distinction l'auraient empêché de prendre la dimension normative du concept de reconnaissance. Mais il n'en reste pas moins que Honneth mobilise certains apports majeurs des enquêtes bourdieusiennes lorsqu'il s'agit pour lui d'affiner sa critique de certaines formes de pathologies sociales. Étant donné la nature de notre problème, étant donné que la violence extrême est une forme particulièrement accusée de pathologie sociale, voire LA pathologie sociale par excellence, il nous semblait opportun de renforcer cet ancrage sociologique de la théorie honnethienne, ancrage qui est une de ses atouts vis-à-vis d'entreprises plus classiques en philosophie politique. La question de savoir si le renforcement de cet ancrage sociologique peut avoir des effets de déstabilisation ou d'infléchissement du paradigme honnethien sera abordée ultérieurement.

Une troisième raison, enfin, légitime le renforcement de l'axe bourdieusien dans la philosophie honnethienne. Rappelons qu'un des enjeux de sa pensée est l'élucidation de « ce que social veut dire » – comme en témoigne d'ailleurs le choix d'un titre homonyme pour les deux derniers corpus d'articles parus en français. La critique immanente que promeut Honneth ne se contente pas d'une reconstruction normative purement idéaltypique des sociétés contemporaines, mais s'attache aussi, comme nous l'avons vu, à identifier les évolutions manquées, les pathologies sociales. Aussi s'est-il tout particulièrement intéressé aux formes non coercitives de domination qui pouvaient à l'occasion prendre l'apparence trompeuse de relations de reconnaissance[60]. On demandera alors : Par quels mécanismes le social peut-il réduire les possibilités d'autonomie et d'émancipation des individus ? Suivant quelles logiques les relations

[59] M. Basaure, « The Grammar of an Ambivalence : On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth », *art. cit*.
[60] Voir notamment, A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie » (2004), trad. française de O. Voirol, in *La société du mépris*, *op. cit*., p. 245-274.

sociales de reconnaissance peuvent-elles devenir des relais de la domination, des relais de structures inégalitaires et de réduction de la puissance d'agir des sujets ? Face à ces nouveaux problèmes qu'adressent de nouvelles formes de pathologies sociales, le concept bourdieusien de violence symbolique apparaît dans toute sa densité critique. La violence symbolique est ce pouvoir de coercition, « modelage » des corps, des affects et des structures mentales qui réduit au quasi-néant les possibilités de résistance et de révolte. Il ne dit pas son nom et cache ses effets *violents* en garantissant par là même la reproduction et la naturalisation de l'ordre social. La violence symbolique s'applique aux dominés, aux exclus, comme une « force du social[61] » durable. À ce titre, elle joue comme un pouvoir d'assignation et de rigidification des identités dominées[62]. Insérée dans une théorie de l'identité, la violence symbolique devient ainsi un outil de compréhension des différentiels et des degrés d'ouverture à l'autonomie et à l'émancipation des acteurs sociaux[63]. La violence symbolique apparaît comme un concept nodal d'un projet de philosophie sociale de la violence. Malgré l'ensemble des critiques qui ont pu lui être adressées (sur lesquelles nous reviendrons en détail dans notre recherche), nous croyons que le concept de violence symbolique permet à la fois de fonder l'hypothèse d'une construction sociale des identités dans la perspective d'une théorie de la domination, mais aussi de comprendre la participation ou la non-participation de certains acteurs aux luttes sociales et aux luttes symboliques. La violence symbolique se trouve donc au point d'articulation entre une théorie de l'identité et une théorie du conflit social, et rend compte là encore d'un des points aveugles de la théorie honnethienne, celui de la compréhension de l'émergence, de l'organisation ou de l'échec des mobilisations. Pour reprendre une expression chère à Bourdieu, les luttes ne sont pas le produit d'un « cogito

---

[61] Nous reprenons l'expression de « force du social » à Claude Gautier. Voir C. Gautier, *La force du social, Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu*, Paris, Cerf, 2012. Il la définit comme « ce qui met en forme des contenus d'expériences constituées par et dans les relations sociales ». Il poursuit : « on retiendra également qu'une telle désignation permet d'expliciter ce qui fait la cohérence et le caractère systématique des re-descriptions et des confrontations sociologiques de ces mêmes expériences. Les différences, empiriquement et scientifiquement objectivées, sont alors revêtues de significations et d'une orientation qui sont celles des inégalités, de leurs constitutions et de leurs reproductions. La force y est à comprendre non pas comme un principe premier et métaphysique mais comme ce qui permet de réfracter, dans l'univers des comparaisons savantes de ces expériences, l'existence de certaines régularités constitutives du monde social. » (*Ibid*., p. 15)

[62] P. Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 7.

[63] Contre l'avis de Bourdieu, nous faisons le choix dans cette recherche d'utiliser la notion d'acteur social, et non celle d'agent, en reprenant à notre compte les arguments de Bernard Lahire sur la question. Il nous semble que l'idée d'acteur, outre qu'elle rend la congruence avec Honneth plus évidente, traduit dans son idée d'activité l'esprit de la lecture que nous souhaitons défendre de la sociologie critique. Voir B. Lahire, *L'homme pluriel*. *Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.

révolutionnaire[64] » : les expériences de l'injustice, la souffrance sociale, l'accumulation des dénis de reconnaissance ne suffisent pas à eux seuls à déclencher magiquement des conflits sociaux. La sociologie de Bourdieu fournit des ressources décisives à l'échelle des identités sociales pour comprendre pourquoi, le plus souvent, les dominés ne se révoltent et ne se mobilisent pas.

La réinscription de la violence symbolique dans une théorie bourdieusienne de l'identité met au jour un élément déterminant pour la confrontation avec la pensée de Honneth : l'importance du concept de reconnaissance, sa centralité dans la définition des mécanismes de la violence symbolique[65]. Pour qu'elle puisse être efficiente dans les interactions sociales, il faut en effet que les acteurs aient intériorisé une disposition à la reconnaissance qui permettent l'adhésion aux manifestations d'autorité (gestes, attitudes, paroles, discours, actions) : cette adhésion est une reconnaissance de la légitimité des paroles ou acteurs d'autorité, c'est-à-dire la reconnaissance de leur pouvoir social à proférer ou à agir, qui est toujours selon Bourdieu une méconnaissance de leur arbitraire. Autrement dit, l'adhésion préréflexive et souvent affective des dominés à la légitimité de l'ordre social est une forme *pathologique* de reconnaissance – au sens de Honneth –, puisqu'elle dissimule les structures inégalitaires que fonde cette légitimité. Nous croyons que c'est dans cette perspective que s'impose une lecture de Bourdieu comme d'un théoricien de la reconnaissance. Une telle lecture peut sembler déroutante dans le champ sociologique à qui perçoit Bourdieu comme très éloigné des préoccupations des théoriciens de la reconnaissance, lesquels sont principalement philosophes : Axel Honneth bien sûr, Nancy Fraser, Charles Taylor, Michael Walzer et bien d'autres[66]. Mais cette lecture, outre qu'elle renforce les possibilités de confrontations avec Honneth, permet de clarifier certains aspects de la théorie de la violence symbolique et ainsi de contourner certaines de ses plus virulentes critiques.

Il nous faut enfin mentionner une dernière raison justifiant la fondation bourdieusienne de cette recherche. Certaines des idées structurantes de la théorie sociale de Bourdieu apparaissent comme des traductions et des actualisations, dans le champ de

---

[64] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 310.
[65] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 237-242.
[66] N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution* (2001), trad. française Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2011 ; C. Taylor, *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne* (1989), Paris, Seuil, 1998 ; M. Walzer, *Sphères de justice, une défense du pluralisme et de l'égalité* (1983), Seuil, 1997.

la théorie sociale, de la formulation que propose Balibar du problème de la violence[67]. En premier lieu, la violence symbolique peut être interprétée comme l'opérateur de la force du social, c'est-à-dire comme la conversion des structures sociales en corps et en sujet. L'inspiration pascalienne de la fin de son œuvre justifie l'idée d'une violence originelle transformée en droit et en institution par la force et le pouvoir de l'habitude[68]. On objectera que Bourdieu ne s'est guère intéressé aux formes proprement inconvertibles de violence. Nous proposons cependant de faire l'hypothèse que ce problème surgit au début et à la fin de l'œuvre de Bourdieu : sous les traits des sous-prolétaires algériens des enquêtes ethnographiques menées avec Abdelmalek Sayad, et dans la figure de « l'homme sans avenir » à la fin des *Méditations pascaliennes*[69]. L'un comme les autres sont marqués par l'impuissance à agir et l'impossibilité à se projeter dans l'avenir ; mais ils sont aussi paradoxalement dans un état de réflexivité aiguisé sur la crise dans laquelle ils sont plongés. Si la violence symbolique ne semble plus avoir de prise sur eux, puisque le voile de la légitimité du monde social s'est déchiré, ils n'en sont que plus dépourvus de puissance d'être et d'agir : ils incarnent *l'effondrement de la pratique*, qui est un effondrement de la construction sociale de l'identité. Or, Bourdieu fait le constat désabusé, qu'il entérine dans *La Misère du monde*, d'une augmentation tendancielle de ces formes d'impuissances politiques et sociales qui révèlent une absolue vulnérabilité des acteurs sociaux.

Une enquête de philosophie sociale sur la violence

[67] Voir I. Krtolica, « L'horizon de la violence asymbolique dans la pensée de Pierre Bourdieu », in P. Bojanic et G. Sibertin-Blanc (dir.), *De la terreur à l'extrême violence*, Toulouse, Editions Europhilosophie, 2014, p. 125-163.

[68] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., « Les fondements historiques de la raison », chapitre III, p. 133-184. B. Pascal, *Pensées*, in *Œuvres*, Paris, Seuil, 1963, § 294 : « La coutume fait toute l'équité pour cette seule raison qu'elle est reçue ; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe l'anéantit. »

[69] Voir notamment P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement*, Paris, Éditions de Minuit, 1964 ; P. Bourdieu, *Algérie 60*, *Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Éditions de Minuit, 1977 ; P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, « Une expérience sociale : des hommes sans avenir », *op. cit*., p. 318-322 ; P. Bourdieu, « La fabrique de l'*habitus* économique », *Esquisses algériennes* (2003), Paris, Seuil, 2008, p. 249-250. Il s'agit de la traduction d'une des deux modalités de violence extrême pointée par Balibar, ce qu'il appelle la cruauté ultra-objective. La violence ultra-objective réduit « les êtres humains au statut de choses éliminables et instrumentalisables à volonté dans le monde des marchandises » : ce sont les effets du capitalisme mondialisé, avec son concert de paupérisations massives, déplacements de population, de réductions en esclavage, de famines, d'épidémies. Ces violences ultra-objectives sont sans visage, sans volonté assignable. Cf. É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit*., p. 406, p. 388.

D'une interprétation de Bourdieu comme théoricien de la reconnaissance à une relecture de Honneth comme penseur de la pratique et de la violence symbolique, émergent les contours d'une philosophie sociale de la violence. Notre recherche se donne donc un double horizon : comprendre d'une part comment se constitue socialement l'identité et comment elle peut socialement se défaire et s'effondrer ; affronter d'autre part la question d'une normativité émancipatrice inhérente à certaines pratiques violentes nécessitant de repenser le problème de leur justification.

Le problème de l'identité apparaît comme l'horizon logiquement premier par rapport au problème de la violence : on ne peut pas savoir ce que la violence vient détruire, ou renforcer, ou comment l'identité participe à son émergence si l'on ne s'est pas donné au préalable une théorie de l'identité. C'est aussi pourquoi nous accordons un rôle fondateur à la théorie de la pratique de Bourdieu dans notre étude : elle met au centre de la réflexion une forme de violence qui ne détruit pas (modèle traumatique), qui ne transforme pas (violence politique), mais qui reproduit et rigidifie les identités (violence symbolique), et sans laquelle les deux autres modalités demeurent insondables. Or, c'est une forme de violence dont le mode opératoire est la reconnaissance. Un des enjeux de notre recherche consiste alors à clarifier l'hypothèse d'une *violence symbolique de la reconnaissance*. Le projet d'une philosophie sociale de la violence implique de pouvoir discriminer dans la multiplicité des formes de reconnaissance celles qui en réalité sont des vecteurs de domination et de neutralisation du pouvoir constituant des identités pratiques. Une philosophie de la violence a donc pour tâche de renforcer, dans la théorie de la reconnaissance, le versant consacré à la critique de la domination.

Mais elle doit aussi se donner les moyens de penser la production des violences extrêmes en approfondissant l'idée d'effondrement de la pratique, grâce aux travaux honnethiens sur la réification. Si Bourdieu explique que la disposition est « exposition », au monde à la blessure et à la violence, c'est qu'il partage avec Honneth une commune attention à la vulnérabilité des individus[70]. C'est de cette vulnérabilité fondamentale qu'il est possible de partir pour construire le cadre d'une philosophie des violences extrêmes, à la fois de leurs effets sur les victimes et leurs possibilités d'autonomie et d'autoréalisation, et de leurs logiques pratiques chez ceux qui sont amenés à les produire.

Le deuxième horizon s'interroge sur l'inscription de la violence politique ou tout au moins de certaines violences politiques, dans la grammaire morale des conflits

[70] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 203-204.

sociaux. Comment la violence, qui est une action ou interaction destructrice, peut-elle porter une dynamique normative de transformation de la société et de production d'un sujet à la fois individuel et collectif ? Ce problème renvoie à la question du pouvoir propre de la reconnaissance et des luttes pour la reconnaissance, et à leurs modalités d'expression. À quelles conditions certaines violences collectives peuvent-elles être décrites comme des luttes pour la reconnaissance ? N'est-ce pas occulter ses effets traumatiques que de leur reconnaître un pouvoir d'élargissement des conditions de la reconnaissance mutuelle, et d'émancipation des identités ?

Il s'agit en outre d'interroger les conditions de la résistance sociale et politique. L'idée que nous mettrons à l'épreuve du dialogue entre Bourdieu et Honneth, en les confrontant à des travaux sur les violences collectives, est la suivante : les conflits de reconnaissance violents sont des expressions paradoxales de luttes contre l'injustice qui font effraction dans les ordres politiques et sociaux de la légitimité. La violence apparaît souvent comme une lutte de visibilité en raison de sa dimension spectaculaire qui peut faire effraction dans la distribution différentielle de reconnaissance. Ce sont les conditions sociales et politiques de la visibilité qu'il est nécessaire d'interroger et qui appellent une épistémologie capable de prendre en charge la distribution différentielle de la reconnaissance des vulnérabilités qui entretient, comme le montre Judith Butler, de troublants rapports d'homologie avec la distribution différentielle de la légitimation des violences. Pour toutes ces raisons, les conflits de reconnaissance violents adressent à la philosophie sociale la question lancinante d'une possible justification.

Remarques méthodologiques

Notre étude tente d'articuler trois niveaux d'enquêtes qui expliquent parfois les différentiels de styles, d'analyses, comme une possible saturation de l'écriture. Il s'agissait en premier lieu de formuler un problème de la violence arrimé à la question des identités ; de faire émerger en deuxième lieu chez les deux auteurs les traces, les ressources, mais aussi parfois les obstacles à leur élucidation conjointe ; en dernier lieu de rendre opératoire la confrontation entre Honneth et Bourdieu en tissant les fils d'un dialogue. Nous nous sommes efforcées autant que possible soit de les dissocier, soit de les combiner harmonieusement, soit de les rendre commensurables et convergents, mais sans parvenir à donner à ce travail toute l'unité formelle que nous aurions souhaité.

Le projet de confrontation entre les deux auteurs, au départ motivé par le questionnement balibarien et le projet d'une philosophie de la violence, soulève une série de problèmes méthodologiques et épistémologiques. Précisons à toutes fins utiles que notre étude ne relève pas d'une entreprise comparative qui prétendrait fait émerger patiemment les points de discussion et de congruence entre les deux pensées pour en dégager ensuite les problèmes structurants. Le dialogue instauré dépend donc de nos hypothèses qui en un sens le précèdent et le débordent par endroits. Elles induisent des choix d'éclairages mutuels spécifiques en laissant des points féconds dans l'ombre : la théorie de l'État pourrait par exemple faire l'objet d'une étude à part entière, mais celle-ci dépassait largement les forces et les bornes de notre recherche ; leur rapport ambivalent à Marx ou à Sartre aurait pu être davantage interrogé ; leurs rapports complexes à la psychanalyse ne sont qu'allusivement abordés. Pour les deux auteurs, nous faisons donc des choix de corpus qui déplacent sans doute l'épicentre de leurs œuvres respectives, mais qui se justifient par la nature de notre projet. Concernant Honneth, c'est principalement autour de *La lutte pour la reconnaissance* que nos recherches ont rayonné, mais nous avons également procédé, d'un côté, à des excursions dans de *Kritik der Macht* qui révèlent des traces du problème de la violence, et d'un autre côté, à l'examen des travaux sur la réification, dont on sait qu'ils ont infléchi le paradigme honnethien de la reconnaissance. Les principaux textes portant sur la critique de la domination et les usages de Bourdieu complètent ces choix[71]. Ils laissent dans l'ombre *Le droit de la liberté*[72].

L'épicentre de notre lecture de Bourdieu est constitué par quatre références principales : *Le Sens pratique*, *Raisons pratiques. Pour une théorie de l'action*, *La Distinction*, et les *Méditations pascaliennes* autour desquelles gravitent une série d'articles fondateurs pour saisir la théorie de la pratique et la théorie des champs[73].

---

[71] Voir A. Honneth, « Les pathologies de la raison », in *La société du mépris*, *op. cit*. ; A. Honneth, « La critique comme "mise au jour". La Dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale » (2000), trad. française E. Renault, in *La société du mépris*, *op. cit*., p. 131-149 ; A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », (2004), trad. française O. Voirol, in *La société du mépris*, *op. cit*., p. 245-274 ; A. Honneth, « Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation » (2002), trad. française P. Rusch, in *La société du mépris*, *op.cit*., p. 305-323 ; A. Honneth, « Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans les potentiels normatifs d'action », in *La société du mépris*, *op. cit.*, p. 203-223 ; A. Honneth et M. Hartmann, « Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche » (2004), trad. française de O. Voirol, in *La société du mépris*, *op. cit*., p. 275-303.

[72] A. Honneth, *Le droit de la liberté*, *Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. française F. Joly et P. Rusch (2011), Paris, Gallimard, 2015.

[73] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op cit.* ; *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1992 ; *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994 ; *Méditations pascaliennes*,

Cependant, il est utile de souligner que le texte à partir duquel nous avons précisé nos intuitions sur la théorie de l'identité bourdieusienne est un court article intitulé « l'illusion biographique[74] » ; en outre les travaux sur la Kabylie ont été décisifs pour saisir la genèse du concept de violence symbolique, tout autant que la crise que traverse la catégorie des hommes sans avenir.

Il nous faut ensuite expliquer notre choix d'un face-à-face monographique. Il opère en apparence la désolidarisation du problème de l'identité d'un côté, qui fait l'objet de la première partie de notre recherche, d'avec celui de la violence, auquel est consacrée la deuxième partie. Cette disjonction se justifie d'abord pour des raisons théoriques. Deux reconstructions étaient nécessaires qui ne pouvaient se faire simultanément : celle de la théorie de l'identité adossée à la violence symbolique, c'est-à-dire au pouvoir formateur d'une violence du social sur les identités ; celle ensuite d'une théorie de la violence attentive aux effets à la fois disrupteurs et transformateurs des identités.

La pensée de Bourdieu, située au commencement de notre étude, sert ainsi d'opérateur d'actualisation et de traduction du problème de Balibar en philosophie sociale. Cette traduction, en elle-même, provoque des interrogations : elle pourrait passer pour un forçage interprétatif par l'imposition d'une question radicalement exogène, que Bourdieu n'aurait ni découvert dans ses travaux empiriques, ni soulevé dans ses réflexions épistémologiques. En quoi la question des violences extrêmes comme violences inconvertibles entre-t-elle en résonance avec sa sociologie ? Que peut-elle nous apprendre des rapports entre la formation des identités sociales et la production des conflits violents ? À quel niveau la question d'une violence émancipatrice sans conséquences extrêmes sur les identités, ce que Balibar nomme la civilité, peut-elle intéresser Bourdieu ? À première vue, ces questions semblent bien éloignées d'une sociologie qui s'est avant tout concentrée sur la description du fonctionnement des différents champs sociaux (universitaire, bureaucratique, politique, économique, artistique, littéraire, journalistique) et des luttes symboliques qui en expliquent la dynamique interne.

Paris, Seuil, 1997 ; « La délégation et le fétichisme politique », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 52-53, 1984, p. 49-55 ; « L'identité et la représentation », in *Actes de la recherche en sciences* sociales, Vol. 35, 1980, p. 63-72 ; « Les catégories de l'entendement professoral », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 1, n°3, 1975, p. 68-93 ; « La Domination masculine », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 84, 1990, p. 2-31 ; « Stratégies de reproduction et modes de domination », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 105, 1994, p. 3-12.

[74] P. Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 62-63, 1986, p. 69-72 ; repris in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Chapitre 3, Annexes 1, « L'illusion biographique », Paris, Seuil, 1994, p. 81-89.

À cette première traduction de la question de Balibar s'ajoute celle que nécessite l'actualisation de la sociologie bourdieusienne en philosophie sociale. Si on la définit liminairement comme une théorie descriptive et normative du social, orientée vers l'idée d'émancipation, elle déborde sans conteste l'entreprise sociologique de Bourdieu. Malgré les critiques qui reprochent à ce dernier de déroger à la neutralité sociologique, et donc d'outrepasser la simple vocation descriptive de la sociologie, Bourdieu n'avait aucune ambition de critique sociale immanente. Telle que la définit Honneth, elle consiste à identifier les pathologies sociales du présent comme réalisations manquées ou déformées [75] . En somme, il s'agit de reconstruire les attentes normatives non complètement réalisées dans les sociétés, afin de rendre visible les évolutions manquées et redéployer leurs potentiels de progrès moral. Le diagnostic des dysfonctionnements de la société présuppose une conception de l'autoréalisation de l'être humain et de ses conditions. N'est-ce pas au prix d'une torsion et d'une trahison du projet sociologique de Bourdieu, c'est-à-dire d'une importation de sa théorie sociale *pour les besoins* d'un projet philosophique auquel elle n'était pas du tout destinée, que cette double traduction demeure pensable et possible ? Le risque n'est-il pas de transformer abusivement Bourdieu en philosophe social, en occultant les raisons de sa rupture avec la philosophie ? Les méthodes et modalités qui justifient cette double traduction dans les enjeux de la philosophie sociale doivent donc être examinées.

La deuxième justification du face-à-face monographique est donc épistémologique et tient au parti pris de traduction que nous voudrions défendre dans cette recherche. Dans une démarche qui repose sur un dialogue soutenu entre philosophie et sciences sociales, plusieurs rapports entre les disciplines sont possibles touchant à la définition de l'interdisciplinarité. Le sociologue Cyril Lemieux propose de distinguer trois modalités d'articulation[76] : la première, l'attitude « démarcationniste », renvoie à une ignorance réciproque qui reconduit une division du travail traditionnelle entre philosophie et sciences sociales, consacrant la tâche spéculative et normative de la première, et réservant les « cuisines de la recherche[77] » aux disciplines empiriques. La seconde, que Lemieux voit à l'œuvre dans les traditions allemandes et anglo-américaines, fait un pari

[75] A. Honneth, « Les pathologies du social. Traditions et actualité de la philosophie sociale » (1994), trad. française de A. Dupeyrix, in *La société du mépris*, Paris, La Découverte, 2006, p. 39-100, p. 40 : « l'objet de la philosophie sociale, sa priorité, est de définir et d'analyser les processus d'évolution de la société qui apparaissent comme des évolutions manquées, des perturbations, c'est-à-dire comme des pathologies du social. »
[76] C. Lemieux, « Philosophie et sociologie ? Le prix du passage », *Sociologie*, vol. 3, n° 2, 2012, p. 199-209.
[77] L'expression est de Pierre Bourdieu dans « Fieldwork in Philosophy », in *Choses dites*, *op. cit*.

« fusionniste » : les partitions disciplinaires sont considérées comme arbitraires parce que purement institutionnelles, et à ce titre il faut s'autoriser des importations et des fusions des contenus philosophiques, sociologiques, psychologiques, sans suspecter des ontologies divergentes ou des solutions de continuité. Cette attitude court le risque d'un « confusionnisme », en particulier en considérant comme indifférent les différences de méthodes et d'épistémologies, notamment entre philosophie et sociologie. La troisième position pour laquelle nous plaidons, est celle d'une attitude « conversionniste ». Elle prend acte des différences de méthodes et d'enquêtes qui structurent les disciplines tout en ne renonçant pas à l'importation interdisciplinaire[78]. Mais elle la pense selon des modalités de traduction que la recherche doit élaborer et expérimenter en fonction du projet spécifique qui est le sien. C'est pourquoi nous assumons avoir pris le parti de lire la sociologie bourdieusienne *du point de vue de la philosophie*, ce qui implique, d'une part, de nous concentrer sur les textes qui relèvent de la théorie sociale, en mettant au second plan la discussion critique des méthodes et résultats de terrain, au sujet de laquelle nous nous sentons théoriquement démunies ; et, d'autre part, de faire de Bourdieu un philosophe social de la reconnaissance, notamment en montrant comment s'opère la traduction de certains problèmes philosophiques dans sa sociologie et comment cette transposition peut être réinvestie ensuite pour les besoins de la philosophie sociale. C'est à cette condition que les deux pensées nous semblent devenir proprement commensurables.

Plan de la recherche

Cette recherche s'organise en deux parties. La première est consacrée à une esquisse d'une théorie bourdieusienne de l'identité, la seconde au projet d'une philosophie sociale honnethienne de la violence. Mais le face-à-face monographique entre les deux auteurs n'est qu'apparent. Nous nous sommes efforcées de créer les conditions

[78] Même si son projet est très différent du nôtre, et même si la présentation de son parti pris de lecture se présente sous d'autres modalités, il nous semble néanmoins partager avec Claude Gautier une même attitude à l'égard de la sociologie bourdieusienne. Comme lui, nous considérerons que certains textes constituent l'« épicentre de l'œuvre » en regard de notre projet. « Le parti pris sera celui du détour : non pas construire directement la logique de cette vision du monde social en l'insérant dans des alternatives théoriques que Bourdieu a lui-même contribué à figer avec efficacité […] mais trouver d'abord quelques uns des principes qui donnent raison au choix de l'auteur. Le point de départ relève ainsi d'un métadiscours qui entend rendre compte d'orientations théoriques dont l'opérativité se mesure à l'aune d'effets qui, en creux, dessinent une autre cohérence de l'œuvre et repèrent autrement des tensions qui la travaillent. » C. Gautier, *La force du social*, *op. cit*., p. 17-18.

d'une confrontation, et parfois d'un dialogue, à l'intérieur de chacune des parties. Leur ordre répond à la logique de résolution des problèmes posés respectivement par la construction sociale de l'identité, préliminaire à l'examen de ceux qu'affronte une philosophie sociale de la violence.

La première partie procède à l'élaboration d'un schème théorique de l'identité au sein de la théorie sociale bourdieusienne. Ses deux hypothèses structurantes sont d'une part l'idée d'un *pouvoir constituant* des identités socialement constituées, et d'autre part l'idée de l'effondrement de la pratique comme horizon de compréhension de ce constructivisme social. Notre projet a incidemment guidé des choix de corpus et la centralité de certains textes. La relecture de Bourdieu comme un théoricien de la reconnaissance se donne pour tâche d'établir la thèse d'une *violence symbolique de la reconnaissance* : c'est-à-dire d'établir l'idée selon laquelle la « force du social » opère sur les corps et les identités au moyen de la reconnaissance, comprise par Bourdieu comme violence symbolique.

Dans le premier chapitre, nous proposerons une cartographie des multiples usages de la notion d'identité en sciences sociales : l'analyse de leur prolifération met au jour des obstacles théoriques majeurs, corrélés, le plus souvent, à différentes versions de constructivisme social. Nous défendons l'originalité de la sociologie critique dans ce paysage, dont les ressources théoriques et épistémologiques permettent de surmonter ces obstacles. Les chapitres II et III tâcheront alors de dégager les idées et principes architectoniques d'un constructivisme bourdieusien de l'identité. Le chapitre II examinera d'abord les modalités de traduction et de réappropriation du problème classique en philosophie de l'identité personnelle, initialement formulé par Locke et Hume. Il subit une transposition originale, puisque ce sont les questions de l'identification et de la persistance de l'identité *sociale* qui intéressent Bourdieu. La théorie des champs et la compréhension des luttes symboliques qui les traversent d'une part, les concepts d'*habitus* et de sens pratique d'autre part, dégagent un premier schème de *l'identité pratique* : l'identité telle qu'elle s'exprime, de manière positionnelle, dans la variété des pratiques. La dimension constituante des identités interroge alors les conditions sociales d'une réappropriation réflexive et politique de nos identités pratiques, de subversion de la violence symbolique.

C'est le problème qu'explorera le chapitre III, mais par la négative. L'examen critique de la notion de violence symbolique cherche à élucider les logiques de naturalisation et de reproduction des identités socialement construites. Elles rendent

compte des échecs, des désamorçages des conflits sociaux et de la reconfiguration de l'ordre social. Face à l'ampleur des critiques qui mettent à l'épreuve le concept de violence symbolique, l'analyse de la notion de reconnaissance, comme désir, disposition, et adhésion doxique, permet d'en affermir la solidité théorique. Cette lecture assume de tracer de Bourdieu un profil de philosophe social de la reconnaissance et engage véritablement la première confrontation avec Honneth. La *violence symbolique de la reconnaissance* dessine alors les contours d'une comédie sociale où la lutte pour le prestige semble réduire à néant toute dynamique normative, toute perspective émancipatrice – ce que reprochera sévèrement Honneth à Bourdieu. La recherche des facteurs de transformation ou d'anéantissement de cette comédie sociale qui n'est autre qu'une comédie de la reproduction de la domination, nous ramène aux premiers travaux de Bourdieu sur l'Algérie. Deux formes de violences semblent pouvoir arrêter la violence symbolique : la violence structurelle du capitalisme qui défait les identités en détruisant les structures sociales – figure du sous-prolétaire –, la violence politique de libération nationale qui libère les identités dominées – figure du contestataire. Violence extrême, violence symbolique et violence politique délimitent ainsi un champ de problèmes qui touchent à la fois à la formation des identités et à la formation des ordres sociaux.

La seconde partie de cette recherche est consacrée à l'élaboration d'un cadre programmatique de recherche : celui d'une philosophie de la violence d'inspiration honnethienne. Deux figures de l'impuissance se dégagent de la première partie en adressant de nouveaux problèmes au paradigme honnethien de la reconnaissance. L'effondrement de la pratique, d'abord, révèle une forme extrême de vulnérabilité où l'individu est dans l'incapacité de dialectiser son identité dans le temps, d'agir les structures temporelles de sa vie affective et pratique. La violence symbolique de la reconnaissance, ensuite, neutralise les possibilités de résistance des individus et dessine les contours plus ou moins serrés de leur impuissance politique. À rebours de ces figures de l'impuissance, dont la première témoigne d'une excessive réflexivité alors que la seconde en est totalement dépourvue, la violence politique offre à nouveau l'espoir d'une transformation des identités dominées. Ces développements appellent conjointement une enquête sur l'ontologie sociale honnethienne et un examen de la critique qu'il réserve aux formes contemporaines de la domination sociale. Ces deux tâches posent à des niveaux distincts la question des effets et conséquences de la violence, extrême, politique et symbolique, sur les identités. L'hypothèse interprétative que nous défendons est que l'élucidation des effets disrupteurs, mais aussi potentiellement transformateurs des

violences, demande de renforcer l'ancrage de la théorie de la reconnaissance dans la théorie bourdieusienne de l'identité pratique.

Le chapitre IV est consacré à une première reconstruction du problème de la violence dans la philosophie sociale honnethienne. Nous y étudierons d'abord des pistes laissées à l'abandon dans ses travaux d'ontologie sociale. La lecture honnethienne de Michel Foucault fait émerger des traces d'une normativité et d'une productivité propre à la violence, que nous retrouvons dans certains de ses commentaires de Walter Benjamin. Elles révèlent en creux les premières lignes d'élaboration d'un problème de la violence. C'est ensuite l'examen de ses propositions de critique de la domination qui feront surgir ce problème comme un impensé structurant : le point aveugle demeure celui des modalités de déclenchement ou d'échec des conflits de reconnaissance, censés réparer les identités et transformer la société. S'en remettre à un « cogito révolutionnaire », c'est à la fois s'interdire de penser les formes d'effondrement pratique de l'identité qui peuvent rendre impossible le conflit de reconnaissance, tout autant que la construction d'antagonismes proprement violents qui interpellent sur le devenir émancipateur de ces conflits.

Les deux derniers chapitres de notre recherche seront alors consacrés à un projet de philosophie sociale de la violence. Ils exploreront successivement la valence destructrice du concept dans le domaine des violences extrêmes, et sa valence productrice et transformatrice sur le terrain des violences collectives. Le chapitre V explorera certaines potentialités de la théorie de l'identité honnethienne afin de mettre au jour les seuils d'effondrement de l'identité pratico-morale pouvant être corrélés aux seuils de basculement dans les violences extrêmes. C'est d'abord l'ontologie de la vulnérabilité qui fera l'objet de notre attention afin de dégager le modèle traumatique de la violence. La production des violences par les acteurs sociaux appellera en outre une théorie dispositionnelle. D'inspiration bourdieusienne, elle dessine les contours d'*habitus* hostiles et haineux qui viennent utilement en renfort de la théorie honnethienne de la réification. C'est dans le creuset de cette dernière que nous formulons des hypothèses afin de comprendre l'émergence de violences extrêmes, notamment dans leur forme génocidaire.

Le chapitre VI affrontera le problème de savoir si les violences politiques, ou certaines d'entre elles, sont solubles dans le modèle des luttes pour la reconnaissance, et si la grammaire morale des conflits sociaux peut et doit leur servir de cadre de justification morale. Il engage à titre propédeutique la construction d'une épistémologie de la visibilité que nous élaborerons à la fois grâce aux travaux de Judith Butler et à

certaines réflexions de Honneth. La distribution différentielle de la reconnaissance de la précarité des vies engage en effet des ordres de légitimation distincts des violences dans les espaces publics. Elle interroge alors l'expression violente de la révolte comme une lutte de visibilité. Nous élaborerons à la fin de ce chapitre un cadre d'analyse provisoire du problème de la justification, proposant une série d'énoncés pouvant orienter l'évaluation des degrés de légitimités des conflits violents de reconnaissance.

Première partie

Esquisse d'une théorie bourdieusienne de l'identité : la création des identités sociales entre violence et reconnaissance

Dans cette première partie, nous nous proposons d'interroger le rôle que joue une forme de violence spécifique, la violence symbolique, dans la formation des identités sociales. La violence symbolique rend compte, dans la sociologie critique de Bourdieu, de la reconnaissance en la légitimité de l'ordre social. Elle peut être considérée comme un pouvoir d'assignation identitaire en ce qu'elle referme les possibilités de résistance des dominés. Elle est en effet cette forme de violence paradoxale, vecteur de la reproduction sociale et de son ordre inégalitaire, violence « douce » puisqu'elle est méconnue comme telle : son effectivité s'opère grâce à l'adhésion aux structures de la domination. Or, dans un texte des *Méditations pascaliennes* [1], Bourdieu montre que la recherche de reconnaissance est le vecteur privilégié de l'incorporation du social par le jeune enfant et de la formation son identité sociale[2]. Le concept de reconnaissance apparaît comme central dans la compréhension du pouvoir *formateur* de la violence symbolique. À ce titre, la violence symbolique doit être resituée dans le cadre d'une théorie de l'identité qui n'a jamais été clairement formulée par Bourdieu, et qui demande de relire sa conception de la pratique au prisme de la reconnaissance. L'hypothèse qui nous a guidées dans notre lecture de Bourdieu est que sa sociologie permettait de penser la formation des identités sociales entre violence et reconnaissance.

---

[1] Il s'agit du chapitre 5 des *Méditations pascaliennes*, « Violence symbolique et luttes politiques » (p. 235-295) et en particulier la sous-partie intitulée « libido et *illusio* » (p. 237-242). Ce chapitre fournit en particulier l'esquisse d'une anthropologie où le désir de reconnaissance apparaît comme la force formatrice des *habitus*.

[2] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 244 : « Produit de l'incorporation d'une structure sociale sous la forme d'une disposition quasi naturelle, souvent dotée de toutes les apparences de l'innéité, l'*habitus* est la *vis insita*, l'énergie potentielle, la force dormante d'où la violence symbolique […] tire sa mystérieuse efficacité. »

Bourdieu déclare à la fin de son *Esquisse pour une auto-analyse*, qu'il a offert les conceptualisations les plus denses de ses théories dans des textes marginaux, cachés, ou peu connus, soit des postfaces, des annexes, des préfaces à des ouvrages mineurs :

> C'est ainsi que, prenant le contre-pied de la rhétorique de l'importance par laquelle se marque la hauteur philosophique […], je me suis ingénié à laisser les contributions théoriques les plus importantes dans des incises ou des notes ou à engager mes préoccupations plus abstraites dans des analyses hyper-empiriques d'objets socialement secondaires, politiquement insignifiants et intellectuellement dédaignés.[3]

Cette remarque nous a encouragée à chercher le point de départ de sa théorie de l'identité, non dans les textes épistémologiques canoniques, parmi les plus lus et commentés – *Le Sens pratique*, et *Méditations pascaliennes* –, mais dans un article court, paru initialement dans *Actes de la recherche en sciences sociales* et réédité en annexes d'un chapitre de *Raisons pratiques*[4] : « L'illusion biographique[5] ». Ce texte propose en quelques paragraphes une traduction sociologique très percutante du problème classique de l'identité, tel qu'il a été proposé par Hume. En restituant le dialogue silencieux entre la formulation humienne et le texte de Bourdieu, nous tenterons de retraverser deux axes majeurs de sa sociologie : la théorie des champs et la formation des différents capitaux tout d'abord, puis la théorie de la pratique, et en particulier la formation des *habitus* et du sens pratique.

Nous nous sommes proposées de montrer comment Bourdieu réalise une traduction sociologique du problème de Hume. Alors que ce dernier apportait une solution radicale à la question de la constance et de l'unité du moi – *comment se fait-il que l'on ait une idée du « moi » comme singulier et demeurant le même dans le temps ?* – Bourdieu la transpose à l'identité sociale et à la question des appartenances multiples. Comme Hume avant lui, il montre que la constance de notre identité personnelle repose sur une fiction sociale qu'il nomme l'« illusion biographique » et dont il propose la genèse. Le problème

---

[3] in Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004.

[4] Il s'agit ici des textes les plus lus et commentés par les philosophes, ce qui atteste d'une réception « disciplinaire » de Bourdieu, comme en témoigne l'introduction de l'ouvrage de Claude Gautier *La force du social :* il y explique que les textes de référence de son enquête seront les textes d'épistémologie. Ces textes sont les plus « lisibles » pour les philosophes, parce qu'ils sont ceux vers lesquels notre formation nous pousse le plus « naturellement », en raison de la coïncidence, dirait Bourdieu, entre nos catégories de pensée, nos pratiques de recherche et la matière discursive donnée à commenter. Voir C. Gautier, *La force du social. Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu*, Cerf, Paris, 2012.

[5] Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, juin 1986, p. 81-89.

qui se pose alors au sociologue est celui de la connaissance de l'identité des acteurs sociaux. Y a-t-il quelque chose à objectiver au-delà de cette fiction, où faut-il se résoudre à l'idée que la construction sociale dissout l'identité dans des sois multiples et mouvants ? Autrement dit, la portée d'une théorie de l'identité bourdieusienne est-elle seulement critique et déconstructive, ou peut-elle fournir au contraire des ressources pour penser une *identité en pratiques* ? Nous défendrons que l'originalité de la sociologie de Bourdieu consiste à démontrer que l'identité sociale n'est pas une illusion, même si elle repose sur une genèse sociale où la violence symbolique joue un rôle majeur. Nous nous efforcerons de montrer comment la connaissance sociologique objective les identités sociales, individuelles et collectives, grâce à la théorie des champs, et aux concepts d'*habitus* et de sens pratique. Nous verrons ainsi se dessiner les coordonnées principales d'une théorie de l'identité, une théorie résolument relationnelle et constructiviste. Ce sera l'objet du deuxième chapitre de cette étude. Au préalable, il nous semble important de contextualiser ce projet dans le champ foisonnant des réflexions contemporaines, en philosophie et en sciences sociales, sur l'identité. Le constructivisme social de l'identité doit affronter une série de paradoxes qui nécessite de se repérer dans la prolifération des usages de l'identé afin de mesurer comment Bourdieu peut se proposer de les solutionner. C'est ce que nous nous proposons de réaliser dans le premier chapitre de cette recherche.

Dans le chapitre 3, nous explorerons la théorie de la violence symbolique. Notre parti pris de lecture est d'interpréter Bourdieu comme un théoricien de la reconnaissance. Notre hypothèse est que la clarification du concept de reconnaissance permet d'une part de montrer comment le concept de violence symbolique résiste aux objections classiques qui lui ont été adressées, et d'autre part d'établir un premier niveau de confrontation avec la philosophie de Honneth. Nous ferons donc une place de choix à la critique honnethienne, qui, à contre-courant du champ académique français, lui reproche de ne pas avoir assez radicalisé la portée critique de sa sociologie[6] : elle ne serait pas « assez » critique, parce qu'elle se refuserait à chercher dans la description du monde social les critères normatifs de la critique. Honneth plaide pour une critique immanente qui

[6] Il lui reproche en effet son « sociologisme », c'est-à-dire de s'en tenir à une posture descriptive qui du coup grève le potentiel critique de sa sociologie. « (Son) analyse de la domination sociale, écrit Honneth à propos de Bourdieu, est cependant conduite de telle manière qu'elle ne fait pas apparaître les normes morales ou les points de vue rationnels sur lesquels la critique pourrait légitimement s'appuyer. » Citation tirée d'un article du quotidien *Le Monde* du 23 janvier 2011, intitulé « le savant et le politique », traduction de propos tenus par Axel Honneth sur la sociologie de Bourdieu, à l'occasion des dix ans de sa mort. Disponible en ligne au lien suivant :
[URL : http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/01/23/le-savant-et-le-politique_1633316_3232.html] consulté le 26 septembre 2014.

« cherche à dégager dans la réalité sociale elle-même le principe d'une objection contre celle-ci.[7] » Même si cette objection tend à considérer – ce qui n'est pas à première vue évident – que l'œuvre de Bourdieu partage les mêmes finalités que la philosophie sociale[8], elle montre que ce qui est en question dans la portée critique de la sociologie, et au-delà de la philosophie sociale, c'est la résistance des individus à la violence symbolique, et à la domination, à travers une réflexivité partagée et une reconnaissance commune de leurs potentialités d'émancipation.

[7] *Ibid*.
[8] Sur la question de la philosophie propre à Bourdieu, voir Marie-Anne Lescourret éd., *Pierre Bourdieu, un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, 2009.

Chapitre 1

Constructions sociales de l'identité.

Bourdieu dans la constellation des théories de l'identité

La notion d'identité, en raison même de son succès[9] et de ses usages exponentiels depuis une trentaine d'années en sciences humaines, peut faire l'objet d'une profonde méfiance théorique[10]. La notion d'identité se caractérise en effet par sa polysémie[11], puisque comme l'explique le sociologue Ramzig Keucheyan :

> [elle] est parfois synonyme de « personnalité » ou de « subjectivité », et désigne alors les traits de caractère d'un ou de plusieurs individus. Mais il s'agit aussi d'un concept formel, qui a trait au rapport qu'entretient une entité (humaine ou non) avec elle-même au cours de son existence. Enfin, l'identité a été l'objet de nombreux usages sociologiques, certains paradigmes classiques de la science sociale en ont même fait le cœur de leur analyse de la réalité sociale.[12]

---

[9] C'est le constat que fait Ramzig Keucheyan : « Le concept d'identité est très en vogue depuis quelques temps. Nombreux sont les sociologues qui le mettent à profit pour expliquer les croyances et les comportements des acteurs sociaux. Ce concept fait aussi l'objet d'un usage abondant dans le langage courant, alors que la presse l'exploite régulièrement pour rendre compte de l'actualité. Le problème est que la plupart du temps, ses applications sont vagues. Il existe un décalage profond entre la facilité avec laquelle cette notion est utilisée et la difficulté de la définir de façon rigoureuse. » *in* « Identité personnelle et logique du social », *Revue européenne des sciences sociales*, 2002, N° 124, p. 263-282, p. 263. [URL : http://ress.revues.org/592#text]

[10] Voir Roger Brubaker, « Au-delà de l'"identité" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 3, 2001, 139, p. 66-85.

[11] C'est aussi ce que lui reproche R. Brubaker : « Le terme "identité", pensons-nous, a tendance à signifier trop (quand on l'entend au sens fort), trop peu (quand on l'entend au sens faible), ou à ne rien signifier du tout (à cause de son ambiguïté intrinsèque). Nous ferons le point sur le travail conceptuel et théorique que le mot "identité" est censé accomplir, et suggérerons que d'autres termes, moins ambigus, et désencombrés des connotations réifiantes que comporte le terme "identité" seraient mieux à même de remplir cette tâche. » (*ibid.*, p. 66)

[12] R. Keucheyan, « Identité personnelle et logique du social », *op. cit.*, p. 263.

L'identité renverrait donc à la fois à des usages du langage ordinaire, à des usages analytiques en sciences sociales, et à un champ de problèmes – d'ordre logique et ontologique – en philosophie.

À cette densité conceptuelle de l'identité s'ajoutent les très nombreuses critiques qui ont été adressées au paradigme constructiviste[13], prétendument hégémonique en sciences sociales. Dans son ouvrage *Le constructivisme, des origines à nos jours*, Keucheyan propose le constat suivant : « L'identité est un des principaux concepts mis à contribution dans la sociologie contemporaine. Son importance est équivalente à celle des "classes sociales" dans la sociologie des années 1970, ou de la "rationalité" dans l'économie néoclassique. Or, la conception dominante de l'identité à l'heure actuelle est la conception constructiviste, selon laquelle les identités sont des "constructions sociales" ».[14] Il y aurait donc un lien étroit dans l'épistémologie actuelle des sciences sociales entre le modèle constructiviste et l'hégémonie du concept d'identité. Une entreprise philosophique de clarification doit donc analyser les usages de l'identité, de l'intérieur même du paradigme qui est tenu pour responsable de leur prolifération.

Le préambule à la reconstruction d'une théorie bourdieusienne de l'identité consiste à retracer une généalogie de la catégorie dans le champ des sciences sociales pour comprendre à la fois son succès et les problèmes épistémologiques et théoriques qu'elle charrie. Nous procéderons en comparant différentes cartographies des usages et des types de théories qui mobilisent l'identité, afin de situer en leur sein le lieu propre à celle de Bourdieu. Il ne s'agira pas seulement d'identifier les principaux obstacles qui en rendent l'utilisation périlleuse, mais de montrer comment l'épistémologie bourdieusienne dispose de ressources importantes pour les neutraliser. C'est en particulier en regard des nombreuses critiques adressées au modèle constructiviste que cette contextualisation nous semble d'autant plus nécessaire, puisque l'identité est pour Bourdieu une construction sociale. Mais quel type de constructivisme la théorie de l'identité bourdieusienne adoptera-t-elle ? Un constructivisme radical ou, plutôt un constructivisme réaliste et modéré ? Nous avons fait le choix dans ce chapitre inaugural de ne pas d'emblée engager la confrontation entre Bourdieu et Honneth. Même si ce dernier ne sera pas totalement absent des cadrages historiques et conceptuels généraux, la comparaison entre les deux

---

[13] Pour une synthèse des discussions sur le paradigme constructiviste voir R. Keucheyan, *Le constructivisme, des origines à nos jours*, Paris, Hermann, 2007 ; et I. Hacking, *The Social Construction of What ?*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
[14] R. Keucheyan, *Le constructivisme, des origines à nos jours*, *op. cit*., p. 133.

auteurs appelle une série de médiations et de reconstructions, notamment du schème conceptuel de la théorie bourdieusienne de l'identité, sans lesquels l'on risque d'occulter les partitions disciplinaires entre sociologie et philosophie, leurs divergences de méthodes, de définitions conceptuelles, et d'horizons critiques.

1.1. La prolifération de l'identité : contextualisation

Il est intéressant de noter que l'entrée de l'identité sur la scène des sciences sociales américaines s'est faite par une double porte[15]. Sa diffusion massive, à la fois dans l'analyse sociale et le discours public date des années 1960, s'explique d'une part grâce à la popularisation des travaux d'Erik Erikson sur la « crise d'identité »[16], et d'autre part grâce à l'importation en sociologie de la notion psychanalytique d'« identification », notamment au travers de la théorie des rôles, de la théorie du groupe de référence (Robert Merton)[17], et de l'interactionnisme symbolique (Anselm Strauss)[18]. Le sociologue Roger Brubaker précise que « deux auteurs contribuèrent cependant davantage encore à populariser la notion d'identité : Erving Goffman[19], dont le travail se situe à la périphérie de la tradition de l'interaction symbolique, et Peter Berger[20], dont le travail se rattache aux traditions socioconstructiviste et phénoménologique »[21]. Son succès rapide aux États-Unis – tant au sein des sciences humaines que dans les arènes publiques –, s'expliquerait principalement par le contexte politique de la gauche américaine et par sa faiblesse en termes d'analyse de classe[22]. Ce déficit aurait favorisé l'émergence des revendications identitaires dont Brubaker voit une des premières grandes structurations dans le mouvement des Black Panthers[23]. L'écho et la diffusion de la catégorie dans les sciences

[15] Nous nous référons ici à la généalogie qu'en propose Brubaker (« Au-delà de l'"identité"», *art. cit.*, p. 67).
[16] E. Erikson, *Enfance et société*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966.
[17] Voir P. Gleason, « Identifying Identity : a semantic history », *Journal of American history*, n° 4, 69/4, 1983, p. 915-918.
[18] A. Strauss, *Mirors and Masks, The Search for Identity*, New Jersey, Free Publishing, 1959.
[19] E. Goffman, *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit, 1975.
[20] P. Berger et T. Luckman, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986.
[21] R. Brubaker, « Au-delà de l'"identité"», *art. cit.,* p. 67.
[22] Il faut tout de même préciser que la classe peut faire l'objet d'une analyse en terme d'identité : c'est ce que montre W. J. M. Mackenzie dans *Political Identity*, New-York-Saint Martin's, Penguin, 1978.
[23] Le deuxième facteur que Brubaker met en lumière est à nos yeux moins intéressant, mais mérite tout de même d'être mentionné : « Le caractère éminemment individualiste de l'ethos et de l'idiome américains conféra aux questions d'"identité" un relief et une résonance tout particuliers, notamment avec la thématisation, dans les années 1950, du problème de la "société de masse" et avec la révolte générationnelle des années 1960 » (Brubaker, « Au-delà de l'"identité"», *art. cit*., p. 67).

sociales résulteraient donc en partie de l'émergence de nouvelles formes de mobilisations, ce que l'on a pu appeler les « nouveaux mouvements sociaux », qui mettent au premier plan de leurs luttes des revendications en termes d'identité. Ces luttes eurent en outre un effet épistémologique intéressant : celui de faire basculer du côté du collectif, c'est-à-dire de l'identité collective, les problématiques qui jusque-là avaient été réservées à l'identité individuelle. L'identité devient en effet à partir des années 1970 une catégorie d'analyse de premier plan pour comprendre le fonctionnement, l'émergence, les transformations et les mobilisations, des groupes et des collectifs[24].

Mais Brubaker précise encore, non sans ironie, que les années 1980 auraient marqué une véritable accélération dans la prolifération des usages du concept, dont les principaux responsables seraient les *Cultural Studies* et la critique littéraire, qui auraient élevé « la classe, la race et la division des sexes au rang de "Sainte trinité" »[25]. Ce que Brubaker appelle dès lors la « crise de l'identité » renvoie à une inflation de ses usages qui correspondrait à une évaluation de son sens. Il y aurait donc « un virus de l'identité », ayant produit la contamination du champ académique[26], y compris les domaines auparavant demeuré « sains » : la liste est longue des chercheurs internationalement reconnus – Zygmunt Bauman, David Laitin, Pierre Bourdieu, Charles Tilly, Amartya Sen, Jürgen Habermas, Paul Ricœur, Margaret Somers, Charles Taylor etc. – ayant eux aussi succombé à la flambée virale de l'identité.

« Apprendre à parler l'idiome identitaire »

Dans le chapitre introductif à son ouvrage *Les embarras de l'identité*, Vincent Descombes propose d'apprendre à parler l'idiome identitaire. Pour ce faire, il propose de formuler un cadre et une méthode de clarification afin de comprendre comment s'est opéré le passage de *l'identique* à *l'identitaire*, c'est-à-dire de la question métaphysique classique « Qu'est-ce que c'est ? » à la question « Qui sommes-nous ? » Pour ce faire, il reprend les principaux acquis de deux articles fondateurs, de l'historien Philipp Gleason

[24] C. Lazzeri, « Identité et appartenance sociale », *Tracés. Revue de sciences humaines,* Hors-série, Lyon, ENS Editions, 2013, p. 73-102.
[25] R. Brubaker, « Au-delà de l'"identité"», *art. cit*., p. 68.
[26] Nous soulignons cette métaphore virale pour montrer qu'elle participe implicitement de l'argumentation de Brubaker et de sa critique lapidaire de l'identité : « Au-delà même de la présence envahissante de la question de "l'identité" dans les *gender studies*, les travaux sur la sexualité, la race, la religion, l'appartenance ethnique, le nationalisme, l'immigration, les nouveaux mouvements sociaux, la culture et la "politique identitaire", même ceux dont, à l'origine, le travail n'avait rien à voir avec ces objets, se sont sentis tenus de traiter la question de l'identité » (*ibid.*, p. 69).

et du sociologue Roger Brubaker[27]. La généalogie du concept que propose le premier a le mérite de mettre au jour très précisément deux usages contradictoires qui se mettent en place successivement dans les sciences sociales américaines. Mais elle éclaire aussi le lien analytique entre le problème de l'identité et le concept de reconnaissance. Initialement, l'historien Philip Gleason fut chargé de rédiger l'entrée « identité américaine » pour une encyclopédie des groupes ethniques aux États-Unis. Le succès du mot identité, y compris dans la langue courante, est attesté dès les années 1950, car ce mot permettrait à des individus individualistes – comme l'avait déjà noté Tocqueville – « d'exprimer malgré tout la force de leurs liens sociaux »[28]. Il s'agit de comprendre comment un individu à la fois libre et autonome mais appartenant à des groupes sociaux distincts les uns des autres, pris dans des contraintes institutionnelles et organisationnelles qu'il n'a pas forcément choisies, et sur lesquelles il n'a pas forcément de prise, se définit pourtant comme porteur d'une identité – et plus particulièrement dans l'enquête de Gleason, comme porteur d'une identité nationale, l'identité américaine. Comme le résume Descombes, le problème de l'identité renvoie donc au fait « pour chacun, de concilier son idée de soi-même comme individu responsable de soi avec son expérience humaine de la dépendance sociale »[29]. Or, cette dépendance serait non pas avant tout matérielle, mais morale et psychologique, ce dont témoigne le concept de reconnaissance : l'estime de soi, le sentiment de sa propre valeur, a pour condition de possibilité la distribution d'estime par les autres individus avec lesquels il forme communauté. À ce point apparaît une difficulté de taille : « que vient faire la notion d'identité, s'interroge Descombes, dans une psychologie morale des conditions de la fierté personnelle ou de la déformation de caractère ? Pourquoi dit-on aujourd'hui "identité" plutôt que, selon les cas, "caractère", "personnalité", "position sociale" "appartenance et culture communes", "idéaux fondateurs" etc. ? »[30] Autrement dit, pourquoi avons-nous besoin de formuler une psychologie sociale fondée sur la reconnaissance, dans les termes d'une théorie de l'identité ? Cette question pourrait directement s'adresser à la philosophie sociale d'Axel Honneth. En effet, le cœur du paradigme de la reconnaissance honnéthien, tel qu'il le formule dans *La lutte pour la reconnaissance*, consiste en une théorie normative de l'identité constituée à travers différents types de relations de reconnaissance. Cette

[27] P. Gleason, « Identifying Identity : a semantic history », *art. cit.,* p. 915-918. R. Brubaker, « Au-delà de l'"identité"», *art. cit*.
[28] V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, Paris, NRF Gallimard, 2013, p. 26.
[29] *Ibid*., p. 40.
[30] *Ibid*., p. 40-41.

question trouve une réponse dans le dernier chapitre de Descombes, lorsqu'il montre les liens entre le « droit de la subjectivité » de l'individu moderne (l'horizon de son émancipation ou de son « auto-réalisation »), et la réappropriation de ses facticités, de son ancrage non choisi dans différentes communautés historiques[31]. Nous y reviendrons.

C'est d'abord la psychologie sociale d'Erikson[32] qui fixe le sens de l'idiome identitaire dans les années 1950. Le concept de crise d'identité renvoie à un épisode traumatique (la violence de guerre, l'adolescence) qui est vécu comme un effondrement qu'il faut réparer, soigner. L'identité du sujet est alors l'intégration réussie dans le temps de ses épisodes passés. Il est ici tout à fait remarquable que l'usage de l'identité coïncide avec la nécessité d'en décrire et d'en élucider la mise en crise radicale. C'est un profond sentiment d'échec, de désorientation et de perte du sentiment de cohérence et de cohésion de leur vie que décrit Erikson chez les soldats qui rentraient de combats dans le Pacifique :

> Ils savaient qui ils étaient ; ils avaient une identité personnelle. Mais tout se passait comme si, subjectivement, leurs vies avaient perdu toute cohésion – et ne pourraient plus en retrouver une. Il y avait chez eux une perturbation centrale de ce que j'ai commencé à appeler l'identité de soi (*ego identity*). Ici, il suffira de dire que ce sens de l'identité permet à quelqu'un d'éprouver son propre soi (*one's self*) comme quelque chose qui possède continuité et identité (*sameness*) et à agir en conséquence.[33]

La manière dont Erikson interprète cette perturbation liée aux violences de guerre, ce qui sera ensuite appelé la « fatigue du combat », ou PTSD (*Post Traumatic Stress Disorder*), correspond à une situation de blocage de l'action, d'impuissance et d'impasse de l'agir. Il s'agit bien d'un effondrement du soi que décrit Erikson et que Descombes, à raison, décrit comme ayant un sens normatif et idéalisant : « Avant tout ces jeunes soldats que devait traiter Erikson étaient désorientés : ils ne parvenaient pas à prendre des décisions, à se lancer dans des actions, ils étaient comme désemparés devant toute perspective future. Il y avait une sorte de coupure entre leur vie jusqu'à l'épisode traumatique et ce qu'ils étaient depuis cet effondrement »[34]. C'est donc la situation d'effondrement qui appelle pour son dépassement la compréhension de ce qu'est

---

[31] *Ibid.*, p. 118.
[32] Voir notamment E. H. Erikson, *Identity : Youth and Crisis*, New-York, Norton, 1968.
[33] E. H. Erikson, *Enfance et société*, *op. cit.,* p. 42.
[34] V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op. cit.*, p. 30.

l'identité avant cette coupure du sujet d'avec sa puissance d'être et d'agir. C'est ce qui conduit Erikson à endosser une idée qu'il trouve chez Gregory Bateson et que Descombes résume en ces termes : « avoir une identité, c'est avoir en soi les environnements de son histoire passée, donc être déjà orienté dans le présent et le futur. L'espace dans lequel l'individu va se mouvoir n'est jamais vide ou indifférent. Cet espace prend son sens des milieux précédents par lesquels est passé l'individu et dans lesquels il s'est formé un système d'attentes et d'habiletés »[35]. Cette identité systémique, intégrée, où les éléments de la socialisation passés ont été harmonieusement incorporés et se manifestent par des corpus d'attentes et de compétences propres, ne révèle jamais autant sa valeur normative que lorsqu'elle s'effondre. Les violences de guerre sont depuis clairement identifiées comme des vecteurs de déstructuration, voire de pathologisation de la puissance d'être et d'agir des sujets ; nous y reviendrons dans la suite de notre propos[36].

Après la diffusion de cette notion dans les sphères politiques et militantes dans les années 1960 et 1970, notamment à travers le mouvement des droits civiques, c'est ensuite l'interactionnisme symbolique, et en particulier la sociologie de Goffman, qui en figure une étape fondamentale. L'identité devient synonyme du « soi » dans une théorie dramaturgique de la société qui se caractérise par une succession de rôles, qu'il faut savoir ajuster, négocier et changer autant que possible : « Le mot identité, explique Descombes, tend à désigner désormais une étiquette sociale que les autres appliquent à l'individu en fonction de son rôle ou de sa position sociale, étiquette que cet individu peut changer en une « identité » s'il la reprend à son compte, mais dont il doit aussi négocier le contenu dans une interaction avec les autres »[37]. En effet, le rôle est, pour l'acteur social, à la fois ce qui peut être vécu comme une contrainte, mais aussi ce qui peut être mis à distance, transformé, négocié : c'est-à-dire vécu sur le mode ironique. C'est la raison pour laquelle on peut voir ici, comme Descombes nous y invite, la reprise d'un thème cher à l'existentialisme sartrien, notamment illustré dans la célèbre figure du garçon de café : « tout rôle que l'on joue fait peser une contrainte sur l'individu et offre une prise à un contrôle des autres sur ses faits et gestes, mais l'individu peut retrouver une part de liberté en se montrant détaché dans l'accomplissement de ses tâches… »[38]. Ce qui a disparu dans

[35] *Ibid.,* p. 33.
[36] Voir L. Crocq, *Les traumatismes psychiques de guerre*, Paris, Odile Jacob, 2009.
[37] V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op. cit.*, p. 37. Notons que Descombes reprend ici un argument développé initialement dans l'article de Philipp Gleason, « Identifying Identity : a semantic history », *art. cit.,* p. 915-918.
[38] *Ibid.*, p. 38.

ce nouvel usage de l'identité, c'est l'identité collective, l'ensemble des idéaux du groupe grâce auxquels l'individu adolescent devait chercher à forger une définition de lui-même. Entre Erikson et Goffman, ce sont alors deux sens incompatibles qui s'installent dans les sciences sociales :

> Si nous prenons le terme dans le sens d'Erikson, l'identité est une configuration (*Gestalt*) de la personnalité que l'individu humain doit construire tout au long de sa vie, mais principalement au moment de l'*entrée dans sa vie*, au sens de l'entrée dans la vie adulte et responsable. Le travail de construction d'une identité est un effort d'intégration de soi-même, dont doit résulter une juste relation de l'individu à son milieu. Pour Erikson, le problème de l'adolescent est de développer *une* et *une seule* identité, condition de sa bonne insertion dans son groupe, lequel lui procure le soutien de son éthos, de ses idéaux collectifs. […] En revanche, si nous prenons le terme dans le sens interactionniste, une « identité » est plutôt comme un rôle ou un personnage que l'individu soit savoir jouer sur la scène sociale, mais aussi savoir quitter pour passer à autre chose. Rester obstinément fixé à tel rôle ou à telle *persona*, ce serait se montrer rigide, inapte à la vie sociale, laquelle impose un glissement perpétuel d'un interlocuteur à l'autre, d'un rôle à l'autre[39].

Pour le premier, c'est la pluralité des identités qui est pathologique, alors que pour le second, cette pluralité est simplement triviale, et c'est la rigidification du soi en un seul rôle qui est un signe d'inadaptation sociale.

Loin de considérer cette prolifération de l'identité comme un effet de contamination dangereux, il nous semble bien plus intéressant d'y voir la présence d'un problème incontournable, auquel semble dès le départ liée la question de la violence. Entre la conception eriksonienne de la crise d'identité dont la pluralisation et la désintégration sont étudiées de manière privilégiée à propos des traumatismes de guerre, et la conception de Goffman et Sen qui voient au contraire la clôture unifiante de l'identité comme un facteur de violence (contre soi et contre autrui), on mesure l'ampleur des écarts concernant une problématisation conjointe des concepts de violence et identité. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire de commencer par une entreprise de cartographie de l'identité.

[39] V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op. cit.*, p. 38-39.

1.2. Cartographies de l'identité en sciences sociales

Il existe de multiples manières de cartographier les usages en sciences sociales de l'identité. Les critères de classement, pas toujours explicites, peuvent être de nature très diverse : ils peuvent porter sur la forme, la structure de la théorie mobilisée, ou au contraire sur les usages explicatifs ou descriptifs du concept – en lien avec d'autres notions décisives comme l'action ou l'intérêt –, ou encore proposer des regroupements par « airs de famille ». Il est intéressant à ce titre de comparer deux entreprises typologiques sérieuses, celles de Brubaker et de Keucheyan, afin de voir se dessiner une double cartographie des travaux en sciences sociales qui mobilisent centralement la catégorie d'identité.

Cartographie en forme d'idéal type

Keucheyan propose de distinguer trois conceptions qu'il présente comme archétypales. Les critères présidant à la typologie, que l'on pourrait dire d'inspiration weberienne[40], portent à la fois sur la compréhension et l'extension du concept d'identité – en particulier sur l'articulation entre identité individuelle et collective –, et sur la structure de la théorie de l'action sociale impliquée. Le premier groupe de théories renvoie à une conception archétypale de l'identité, qui présuppose une ontologie holiste : l'identité personnelle est le reflet de l'identité collective dans laquelle l'individu évolue.

> La conception archétypale de l'identité repose sur le raisonnement suivant : 1. les groupes sociaux existent ; 2. ils ont une identité à part entière ; 3. cette identité se transmet à chaque individu qui les compose ; 4. l'identité personnelle est le « reflet » de l'identité du groupe dans lequel l'individu évolue.[41]

Ce premier groupe engage un réalisme ontologique fort concernant l'existence des groupes sociaux et donc concernant l'existence des identités collectives. Selon

[40] Selon Max Weber, l'idéal-type est un modèle d'un phénomène social : « On obtient un idéal-type en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes isolés, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre, par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement pour former un tableau de pensée homogène » (in *Essai sur la théorie de la science*, *1904-1917*, trad. française J. Freund, Paris, Plon, 1965, p. 181).

[41] R. Keucheyan, « Identité personnelle et logique du social », *Revue européenne des sciences sociales*, 2002, N° 124, p. 263-264.

Keucheyan, c'est le paradigme culturaliste en sciences sociales, et en particulier les travaux d'Abram Kardiner[42], qui endossent de manière privilégiée cette conception archétypale. Son principal défaut serait qu'elle implique la détermination de l'identité par un groupe unique : Keucheyan lui reproche à ce titre son inadéquation pour décrire les sociétés contemporaines hautement différenciées qui se caractérisent par les appartenances multiples (culturelles, religieuses, professionnelles, familiales etc.).

La seconde conception semble donc plus satisfaisante puisqu'elle adjoint aux quatre éléments de la première l'élément suivant : « 5. tout individu appartient à plusieurs groupes sociaux, dont chacun lui confère une identité. Tout individu dispose donc de plusieurs identités »[43]. Elle renvoie donc à une conception plurielle de l'identité, « très répandue à l'heure actuelle »[44] précise le sociologue. L'identité individuelle se compose des multiples liens d'appartenances, puisque l'individu appartient à différents groupes sociaux : ces identités multiples peuvent se combiner harmonieusement, mais aussi rentrer en conflit. Il est étonnant que pour illustrer cette conception « plurielle », et en particulier sa plus grande portée descriptive et explicative, Keucheyan prenne l'exemple du terroriste islamiste : « Pour comprendre pourquoi un individu est tenté de devenir un terroriste islamiste, il faut faire appel à une échelle d'identification supérieure, à savoir qu'il appartient à une communauté de croyants dont il considère que les droits sont bafoués »[45]. Or, dans ce cas, comme le montrent les travaux d'Amartya Sen, il semble qu'on ait davantage à faire à une identité de type exclusive et monopolistique, et non à une pluralité d'identités : l'hypothèse de Sen est en effet que le maintien d'une pluralité de liens d'appartenances empêche l'individu de basculer dans la violence, et en particulier la violence extrême qu'implique le terrorisme. Parce qu'alors les différentes identités constituent une ouverture aux possibles et à une sorte de constitutionnalisme personnel[46] : elles cohabitent dans une sorte d'État en miniature qui opère entre elles des arbitrages après délibération. Or, Keucheyan montre en s'appuyant sur la double distinction logique

---

[42] A. Kardiner, *L'individu dans sa société*, Paris, Gallimard, 1969.
[43] R. Keucheyan, « Identité personnelle et logique du social », *art. cit*., p. 264.
[44] *Ibid.*, p. 265. Il cite à l'appui les travaux d'Alain Caillé, mais la liste s'est allongée depuis la rédaction de l'article en 2000. Voir notamment C. Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2007 ; J-C. Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Hachette, 2006 ; M. Wiewiorka, *La différence. L'identité culturelle : enjeux, débats et politiques*, Paris, Éditions de l'Aube, 2005. Pour une synthèse sur ces travaux, voir C. Lazzeri, « Multiple self et reconnaissance. Autour des processus de constitution de l'identité », in M. Garrau et A. Le Goff, *La reconnaissance : perspectives critiques*, Nanterre, Presses Universitaires de Nanterre, 2009, p. 331-390.
[45] R. Keucheyan, « Identité personnelle et logique du social », *art. cit.,* p. 265.
[46] A. Sen, *Identité et violence*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 13.

entre identité numérique et identité qualitative, que l'identité plurielle est une contradiction dans les termes : une même entité ne peut pas être à la fois la même numériquement et qualitativement différente simultanément. Autrement dit, l'individu ne peut pas posséder à l'instant *t* une multiplicité d'identités qualitatives coprésentes. Sauf à considérer que la conception plurielle est à prendre seulement dans un sens métaphorique, les théories de l'identité plurielle ne seraient pas non plus totalement satisfaisantes[47].

Enfin, la dernière conception récuse, selon l'auteur, les cinq propositions de la précédente, et défend que l'identité est une construction sociale : « L'idée qui se trouve au principe du "constructivisme" est qu'il n'existe pas de réalité indépendante de la perception qu'en ont les êtres humains. Transposée au cas qui nous occupe, elle implique qu'il n'existe pas d'identité en dehors de la perception que nous pouvons en avoir »[48]. Ce qui caractériserait donc cette troisième conception, c'est principalement son relativisme ontologique et le refus de toute posture réaliste sur l'identité. Il cite à l'appui les travaux sur la famille de François de Singly[49]. Ici, le problème est encore une fois logique : si la réalité est une construction sociale, et que le sujet est lui-même pris dans cette construction, qui en est donc le constructeur[50] ? La conception constructiviste, en se privant d'une catégorie de sujet qui serait doté d'une véritable capacité d'action, enlèverait donc aussi toute pertinence épistémique à son interprétation de l'identité.

Le principal problème de cette première cartographie est de ne pas permettre de situer la philosophie sociale honnéthienne dans un de ses trois idéaux-types. En se concentrant uniquement sur les sciences sociales, et en refusant la prise en compte des nombreuses philosophies et théories sociales qui font un usage de l'identité, elle demeure trop incomplète dans l'horizon de confrontation interdisciplinaire qui est le nôtre.

---

[47] R. Keucheyan, « Identité personnelle et logique du social », *art. cit*., p. 266.
[48] *Ibid.*, p. 267.
[49] Pour une référence plus récente, voir F. De Singly, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2014.
[50] « Si l'individu n'existe pas, ou s'il n'est qu'une construction sociale, il s'ensuit que cette construction ne peut pas s'opérer, puisque c'est lui qui est censé en être le sujet (ou le "constructeur"). Il apparaît par conséquent qu'on ne peut être constructiviste à la fois en matière de réalité et d'identité personnelle. Si on l'est en ce qui concerne la première, il faut au moins préserver l'identité de la construction, car sans elle, aucune construction ne peut avoir lieu. Mais dans la mesure où le constructivisme affirme que tout est construit socialement, on ne voit pas en vertu de quoi il pourrait tenir l'identité personnelle hors de portée de cette construction. » (R. Keucheyan, « Identité personnelle et logique du social », *art. cit*., p. 267). Keucheyan fait ici une critique trop rapide comme nous le montrerons plus loin, dans la mesure où il défend qu'une conception constructiviste de l'identité est nécessairement une conception qui s'adosse à un constructivisme intégral, s'accompagnant d'un anti-réalisme radical. Il n'envisage pas des versions du constructivisme compatibles avec un positionnement résolument réaliste.

Malgré le caractère non exhaustif de ces trois idéaux-types – leur recoupement en plusieurs points est manifeste –, ils permettent de dégager trois objections majeures à l'encontre des théories de l'identité : en premier lieu le réductionnisme groupal (la réduction explicative des pratiques d'un individu à l'identité d'un groupe) ; en deuxième lieu le paradoxe de la coprésence des identités multiples (l'individu à la fois le même et une multiplicité d'identités) ; et en troisième lieu, la dissolution du sujet (dans le constructivisme radical ou relativisme ontologique).

Cartographie des usages

À la différence de Keucheyan, Brubaker ne construit pas une cartographie sous forme d'idéaux-types, mais plutôt en mettant au premier plan les usages de la catégorie d'identité. Le critère choisi par Brubaker est celui du « travail conceptuel et explicatif » [51]que la catégorie d'identité est censée accomplir. Ce critère, suffisamment large, lui permet d'embrasser en cinq classes un vaste panorama de travaux – empiriques, mais aussi à la marge, philosophiques. Il ne rentre pas dans le détail des présupposés ou engagements ontologiques que tel ou tel usage peut entraîner, ni dans celui de la structure des théories dans lesquelles ces usages apparaissent. De ce point de vue, la logique des types qu'il construit renvoie à des « airs de famille », selon la conception qu'en propose Ludwig Wittgenstein, et non à des classes hermétiquement définies[52]. Le concept d'air de famille permet d'insister sur des affinités ou analogies entre différents usages, sans chercher une unité d'essence sous les catégories ainsi identifiées. Il s'agit là de notre interprétation de la cartographie de Brubaker, qui rend à notre sens le mieux justice à sa construction.

Pour un premier groupe de travaux, l'identité se définit comme motif ou fondement de l'action sociale, en s'opposant à la catégorie d'intérêt : il regroupe des recherches aussi différentes que celles de Jean-Louis Cohen et de Margaret Sommers[53]. Pour un second groupe, l'identité est un phénomène collectif, qui renvoie à une similitude très forte entre des individus, soit objective, soit seulement éprouvée, et qui se traduit

[51] *Ibid.*, p. 69.
[52] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. française F. Dastur, M. Élie, J-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Paris, Gallimard, 2014, § 66.
[53] Voir en particulier, J. L. Cohen, « Strategy or Identity : New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements », *Social Research*, vol. 52, n° 4, 1985, p. 663-716 ; M. Somers, « The Narrative Constitution of Identity « The Narrative Constitution of Identity, a Relational and Network Approach », *Theory and Society*, n° 23, 1994, p. 605-649.

dans la solidarité entre les membres, dans la formation d'une conscience commune, ou encore dans l'action collective. Les travaux paradigmatiques seraient ceux qui portent sur les nouveaux mouvements sociaux – Alberto Melucci –, sur la division des sexes – les recherches se revendiquant de l'intersectionalité dans les *gender studies* –, sur la race, ou encore sur l'appartenance ethnique[54]. Un troisième groupe ferait signe vers des travaux, plus théoriques, définissant l'identité comme renvoyant aux aspects essentiels et fondamentaux du moi, soit comme une sorte de noyau substantiel de l'être social. Ici, la somme philosophique de Charles Taylor, *Les sources du moi*[55], fait figure de parfait exemple. Même s'il n'est pas cité par Brubaker et bien que sa théorie diverge de celle de Taylor de manière évidente, Honneth serait certainement un bon candidat pour ce troisième type d'usage, si tant est qu'on puisse étendre la définition de l'identité à une compréhension non substantielle et intersubjectiviste.

Notons à ce stade que le deuxième et le troisième usage renverraient selon Brubaker à des « similitudes fondamentales, entre les personnes et à travers le temps », et seraient donc convergents. Ces usages correspondraient à une conception « forte » de l'identité, dont il s'attache à dégager des traits typiques transversaux, dont les plus caractéristiques sont l'existence d'un haut degré de « groupalité » associée aux identités collectives et une épistémologie réaliste concernant l'existence de l'identité individuelle et collective[56].

Les deux derniers groupes seraient en parfaite rupture avec les précédents car ils délimitent une conception « faible » ou « molle » de l'identité. En effet, pour un quatrième groupe d'usages, l'identité est le produit de l'action sociale ou politique, et elle fait en particulier signe vers le « développement de phénomènes d'auto compréhension collective », progressif et interactif : elle se caractérise donc par sa dimension processuelle et changeante[57]. Pour le cinquième et dernier groupe par contre, elle est le

---

[54] Voir par exemple A. Melucci, « The Process of Collective Identity », H. Johnston et B. Klandermans (dir.), *Social Movements and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995 ; P. H. Collins, *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman, 1990. Voir aussi H. R. Isaacs, *Idols of the Tribe : Group Identity and Political Change*, New York, Harper and Row, 1975 ; W. Connor, *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 195-209.

[55] C. Taylor, *Les sources du moi*, *La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil, 1998.

[56] Voir R. Brubaker, *ibid.*, p. 74. Il va même jusqu'à dire que cette conception peut reconduire l'épistémologie marxiste des classes sociales, dans la mesure où l'identité peut être quelque chose dont on est pas conscient, et que l'on doit découvrir et faire émerger.

[57] Voir par exemple C. Calhoun, « The Problem of Identity in Collective Action », in J. Auyero, (dir.), *Caja De Herramientas. El Lugar De la Cultura En la Sociologia Norteamericana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 1998 ; A. Melucci, « The Process of Collective Identity », *art. cit.* ;

produit de discours multiples et concurrents, et souligne le caractère instable, fragmentaire, fluctuant du « moi » – Les recherches visées ici sont celles qui dans une veine foucaldienne, sont souvent hâtivement classées comme postmodernes, à l'image des *Cultural Studies*[58].

Ces deux derniers usages rejettent fondamentalement les idées de similitude et de constance de l'identité. Mais ils basculent selon Brubaker dans le « cliché constructiviste », qui rend le terme si « élastique » qu'il en deviendrait inapte à réaliser un travail analytique sérieux. Il est difficile de savoir où Brubaker aurait situé Bourdieu dans la mesure où s'il fait l'objet de différents commentaires dans l'article, il n'est pas classé dans la typologie proposée. En un sens, en tant que sociologue attentif aux logiques de classement et de catégorisation sociales, il serait un bon candidat pour appartenir au quatrième groupe, qui signale l'importance des processus de luttes et de mobilisations dans la constitution des identités collectives. Mais il serait tout autant un représentant d'une conception forte de l'identité et d'une épistémologie réaliste. Comme le rappelle Brubaker, Bourdieu étudie lui-même dans son article « L'identité et la représentation »[59] comment la fiction politique de la nation ou du groupe ethnique ou du groupe régional peut se cristalliser en une réalité puissante et irrésistible : « les représentations pratiques les plus exposées à la critique scientifique (par exemple les propos des militants régionalistes sur l'unité de la langue occitane) peuvent contribuer à produire ce qu'apparemment elles décrivent ou désignent, c'est-à-dire la réalité objective à laquelle la critique objectiviste les réfère pour en faire apparaître les illusions ou les incohérences[60] ». Si on s'en tient à la typologie de Brubaker, il serait à la fois proche et très éloigné de la position honnéthienne, sans qu'on puisse encore savoir ce qui pourrait justifier leurs points de congruence épistémologiques.

« L'"identité", conclut Brubaker, supporte une charge théorique polyvalente, voire contradictoire. Avons-nous réellement besoin d'un terme si lourdement chargé, si profondément ambigu ? » On chercherait à tout prix à sauver le concept en l'immunisant

---

R. Gould, *Insurgent Identities : Class, Community and Protest in Paris from 1848 to the Commune*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

[58] Voir par exemple S. Hall, « Introduction : Who Needs "Identity" ? », *Questions of Cultural Identity*, S. Hall et P. du Gay (dir.), Londres, Sage Publications, 1996.

[59] P. Bourdieu, « L'identité et la représentation », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 35, 1980, p. 63-72.

[60] R. Brubaker, « Au-delà de l'"identité" », *art. cit*., p. 65.

contre des objections, en particulier d'essentialisme[61]. Mais n'est-ce pas au fond vouloir sauver une catégorie déjà trop vide et érodée ?

Faut-il avoir peur de l'identité ?

Brubaker propose donc plus qu'une critique sévère du concept d'identité : c'est sa mise à mort qu'il vise, afin de décontaminer la recherche de son emprise. Il part du constat qu'on aurait capitulé en sciences sociales devant ce concept, et qu'il est plus que nécessaire d'en clarifier les usages. Pour cela il ne s'intéresse donc pas aux définitions héritées de la philosophie et aux problèmes qu'elles charrient, mais il veut « faire le point sur le travail conceptuel et théorique que le concept d'identité est censé accomplir en sciences sociales »[62]. C'est en particulier contre l'approche constructiviste qui domine que vont se concentrer ses attaques :

> Nous soutenons que l'approche constructiviste de l'identité qui prévaut actuellement […] ne justifie plus que l'on parle d'« identités » et nous prive des outils nécessaires à l'examen de la dynamique « dure » et des revendications essentialistes des politiques identitaires contemporaines. Le constructivisme « doux » autorise une prolifération des « identités ». Mais tandis qu'elles prolifèrent, le terme perd ses facultés analytiques. Si l'identité est partout, elle n'est nulle part. Si elle est fluide, comment expliquer la manière dont les autocompréhensions peuvent se durcir, se solidifier et se cristalliser ? Si elle est construite, comment expliquer que les identifications externes puissent exercer quelquefois une telle contrainte ?[63]

Le principal défaut des théories constructivistes de l'identité, que ce soit dans leurs versions « dure » ou « molle », est de ne pouvoir rendre compte « des revendications essentialistes des politiques identitaires contemporaines », ou plus précisément de leur dynamique dure, c'est-à-dire des phénomènes de rigidification, de solidification de certaines identités collectives. Alors que le modèle constructiviste, comme nous allons le voir, prétendait justement lutter (théoriquement et politiquement) contre les logiques d'essentialisation[64], notamment du point de vue de la race, du sexe, ou de la classe, il

---

[61] *Ibid.*, p. 73.
[62] *Ibid.*, p. 66.
[63] *Ibid*.
[64] « L'"essentialisme" a, de fait, été vigoureusement critiqué et la plupart des discussions sur l'"identité" impliquent aujourd'hui l'adoption d'une pose constructiviste. Cependant, on a souvent affaire à un amalgame instable de langage constructiviste et d'argumentation essentialiste. Il ne s'agit pas là de paresse intellectuelle. Cela reflète bien plutôt la double orientation de beaucoup d'identitariens académiques qui

échouerait à expliquer les processus de radicalisation identitaire, où l'identité collective se cristallise en une forme d'essence, en une autocompréhension contraignante pour un groupe d'individus : des processus que Sen analyse par exemple dans *Identité et violence*[65].

Il existe des conjonctures où se mettent en place des mécanismes qui expliquent qu'une identité (religieuse, ethnique, groupale) devienne à tel point exclusive, monopolistique, qu'elle peut conduire les individus à des pratiques de violences extrêmes. La violence entre les groupes sociaux émerge alors de la combinaison de deux phénomènes selon Sen : d'une part, le développement d'une appartenance à un groupe (ethnique, religieux, social) unique et monopolistique, appartenance qui devient le seul paramètre de définition d'une identité collective ; d'autre part, cette identité se caractérise par son intensité et sa radicalité. C'est la combinaison de ces deux facteurs qui rend compte du recours de plus en plus fréquent, par des groupes intégristes religieux par exemple, aux répertoires d'action du terrorisme, comme les attentats suicides ou les exécutions d'otages. Descombes résume en ces termes la thèse d'un « constitutionnalisme de l'identité » de Sen : « Si quelqu'un cesse de s'imaginer qu'il n'a qu'une seule identité – entendant par là la satisfaction et la confiance en lui-même qu'il ressent à l'idée de faire partie du groupe auquel il se rattache – alors il sera moins tenté d'être intolérant. D'où ces invitations à intérioriser la diversité du monde : une seule identité, c'est le fanatisme ou l'intégrisme ; plusieurs identités, c'est le début du libéralisme »[66]. Or, c'est justement ce type de phénomènes de rigidification et de radicalisation identitaire produisant la violence collective que le modèle constructiviste échouerait à surmonter. Car prétendre que la solution se situe dans la pluralisation des identités est loin pour Descombes de susciter des paroles rassurantes, mais enferme plutôt dans un discours déstabilisant parce qu'absurde : « et l'inquiétude du public ne pourra que s'accentuer 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

---

sont à la fois des analystes et des protagonistes des politiques identitaires » (R. Brubaker, « Au-delà de l'"identité" », *art. cit*., p. 70). Sur cette question voir C. Calhoun, *Social theory and the politics of Identity, op. cit*., p. 9-36.

[65] A. Sen, *Identité et violence*, *op. cit*., p. 71 et suiv.

[66] V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op. cit.*, p. 51.

une illusion, ce qui veut dire qu'en réalité vous n'avez jamais eu de pays qui n'ait été plus qu'un instant *votre* pays »[67].

Plus spécifiquement, l'échec explicatif de la catégorie d'identité tient selon Brubaker à sa prolifération et à sa fluidité – deux thèses caractéristiques de la version « molle » du constructivisme de l'identité[68]. En effet, si les identités sont plurielles, si elles « prolifèrent »[69], en raison des multiples appartenances sociales des individus – qui augmentent en fonction de leurs découvertes et traversées de nouveaux mondes sociaux –, et si en outre elles sont « fluides », c'est-à-dire si on peut passer aisément de l'une à l'autre – puisque de toute façon, elles sont construites, elles peuvent donc être déconstruites –, alors on ne voit effectivement pas bien comment expliquer des logiques où l'autocompréhension de soi peut être amenée à se durcir, c'est-à-dire à ne plus laisser de prise à la fluidité et à la pluralité, en subissant passivement des identifications externes. À ce titre, le paradigme identitaire échouerait paradoxalement à expliquer les phénomènes les plus drastiquement liés à son projet critique, ces phénomènes réalisant historiquement, dans des configurations identitaires spécifiques, ce contre quoi le paradigme avait exercé son pouvoir de critique démystificatrice : le racisme, la domination, et la violence extrême.

La critique de Brubaker a donc un caractère lapidaire : « Ranger sous le concept d'"identité" tout type d'affinité et d'affiliation, toute forme d'appartenance, tout sentiment de communauté, de lien ou de cohésion, toute forme d'autocompréhension et d'auto-identification, c'est s'engluer dans une terminologie émoussée, plate et indifférenciée »[70]. C'est principalement en raison de l'ambiguïté de ses usages, où se confondent, et parfois se superposent, les connotations essentialistes et les nuances constructivistes, qu'il faut tout bonnement, selon lui, abandonner le concept et passer définitivement « au-delà de l'identité »[71].

---

[67] *Ibid.*, p. 51. Notons que si Descombes opère une critique radicale de la conception plurielle de l'identité comme une contradiction logique, un non sens, il ne défendra pas une identité monolithique mais composée et composite dans le dernier chapitre de son ouvrage.

[68] Brubaker cite comme exemple de travaux le livre emblématique de J. Butler, *Trouble dans le genre, pour une politique de la subversion*, Paris, La Découverte, 2005. Notons que dans le titre *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, figure bien la notion d'identité.

[69] C'est ce que défend par exemple Bauman dans *Identité* (Paris, L'Herne, 2010) où il parle d'« identités flottantes », ce qui signifie que nous aurions à un instant *t* une multiplicité d'identités co-présentes en nous, entre lesquelles on pourrait être sommés d'hésiter, de vaciller. Elles sont selon Bauman une conséquence de ce qu'il appelle le « présent liquide ».

[70] R. Brubaker, « Au-delà de l' "identité" », *art. cit.*, p. 66.

[71] *Ibid.*, p. 69-70 : « De la même manière qu'on peut analyser le "discours nationaliste" et la politique nationaliste sans poser en principe l'existence de "nations", et étudier le "discours raciste" et la politique

Car le principal problème que rencontre la catégorie d'identité, et qu'elle partage avec d'autres catégories des sciences sociales – race, ethnicité, citoyenneté, démocratie, classe, communauté, tradition etc.[72] – est d'ordre épistémologique : ces notions sont à la fois des *catégories de pratique* sociale et politique, et des *catégories d'analyse* sociale et politique. Les secondes, élaborées certes par le chercheur, courent le risque d'être « contaminées » par la plurivocité des premières. L'identité est indéniablement une catégorie de pratiques : les acteurs l'utilisent dans certaines situations sociales de la vie quotidienne, pour parler d'eux d'une certaine façon, elle est aussi utilisée dans la vie politique, dans ce que l'on pourrait appeler des « discours identitaires », parfois même instrumentalisée par les entrepreneurs de mobilisations – au rang desquels figureraient de très nombreux chercheuses et chercheurs sur l'identité – afin de convaincre des personnes d'une identité commune et de les canaliser dans une certaine direction[73].

Ce double usage profane et politique, justifie pour Brubaker, de refuser d'en faire une catégorie d'analyse. On peut étudier les discours identitaires et la politique identitaire sans supposer en tant qu'analyste l'existence d'identités. Mais faudra-t-il alors renoncer à l'ensemble des notions qui présentent cette ubiquité, dont on a donné des exemples plus haut ? Pourquoi ne pas chercher au contraire à discriminer les usages légitimes et les usages problématiques de la catégorie, pour en affûter la portée à la fois descriptive et critique ?

Le spectre de l'essentialisme

Gardons à l'esprit cette double difficulté : d'une part, l'entrelacement des présupposés essentialistes aux engagements constructivistes et, d'autre part, la contamination des usages politiques par la catégorie descriptive et « savante » (analytique). Comme le dit très fermement Brubaker,

> Le problème est que, en tant que catégories analytiques, les termes de « nation », de « race » et d'« identité » sont bien souvent employés d'une manière qui ne se distingue quasiment pas de celle dont ils sont employés dans le domaine pratique : une manière implicitement ou explicitement réifiante, qui sous-entend ou affirme que des « nations », des « races » et des « identités »

raciste sans poser en principe l'existence de "races", de même, on peut analyser le "discours identitaire" et la politique identitaire sans supposer, en tant qu'analystes, l'existence d'"identités" ».

[72] *Ibid.*, p. 69.

[73] *Ibid.*, p. 69.

> « existent » et que les gens « ont » une « nationalité », une « race », une « identité ».

L'accusation de « réification » est ici d'ordre avant tout épistémologique, puisque ce qui est reproché aux travaux qui manipulent la race, la nation, l'identité comme des catégories d'analyse, c'est d'une part d'en faire des existants, qui du point de vue d'une ontologie sociale pourraient être dotés d'intentionnalité, d'agentivité ; et d'autre part de transformer les énoncés d'identités en énoncés d'existence, attribuant des identités comme des propriétés objectives. Le caractère réifiant tiendrait à ce que l'individu serait figé, chosifié, perdrait sa capacité d'être et d'agir au profit même de ces entités. Le concept d'identité aurait pour effet délétère d'immobiliser et d'homogénéiser les réalités auxquelles il serait appliqué. Chercher de l'identité dans les affaires humaines serait / reviendrait à « nier toute historicité et toute diversité anthropologique »[74].

Walter Ben Michaels formule une critique proche de celle de Brubaker, mais en un sens plus radicale :

> Il n'existe pas de notions non essentialistes de l'identité […]. L'essentialisme n'est pas inhérent à la description de l'identité mais au projet de faire dériver les pratiques de l'identité – nous *faisons* ceci parce que nous *sommes* cela. Par suite, l'anti-essentialisme ne peut consister à produire des notions d'identité plus sophistiquées (qui ne sont que des essentialismes plus sophistiqués), mais implique que l'on cesse d'expliquer ce que les gens font ou devraient faire en se référant à ce qu'ils sont et/ou à la culture à laquelle ils appartiennent.[75]

Combattre l'essentialisme revient donc à ne pas faire dériver de manière mécanique les pratiques d'une identité fixe et immuable, ou à ne pas « "décrire" les pratiques sur la base d'une identité "assignée" : tu "devrais faire" ceci parce que tu "es" cela… »[76]. Cela ne tient pas à la construction d'une notion d'identité plus sophistiquée, mais à la place de la notion dans une théorie de l'action sociale, ou plus précisément de la pratique, réellement conséquente et opératoire.

---

[74] V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op. cit*, p. 54-55. Il n'est pas certain que Brubaker, dans la radicalité de son propos contre l'identité, échappe totalement à la critique que Descombes adresse à la fin de son ouvrage à ceux qu'il appelle les « nominalistes inconséquents » : en refusant la notion d'identité collective, ils ne verraient pas qu'il est absurde de vouloir formuler des énoncés sur l'histoire de groupes qui ne seraient qu'un agrégat d'individus. Or, un groupe nominal ne peut avoir une histoire sans qu'on lui accorde une identité réelle (c'est-à-dire diachronique) (*ibid.*, p. 181).

[75] W. B. Michaels, « Race into Culture : A Critical Genealogy of Cultural Identity », in K. A. Appiah et H. L. Gates (dir.), *Identities*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995, p. 61.

[76] R. Brubaker, « Au-delà de l' "identité" », *art. cit.*, p. 70, voir note 29.

Il nous faut proposer une nouvelle typologie simplifiée, qui situe les travaux sur l'identité en rapport avec les théories de l'action sociale qu'ils présupposent, en vue de déterminer les modèles contre lesquels il sera déterminant de situer l'esquisse bourdieusienne, et afin de mieux comprendre comment cette théorie pourra légitimement rentrer en confrontation avec le paradigme honnéthien. Car si les substituts conceptuels aux usages exponentiels de l'identité proposés par Brubaker – à l'image des concepts de catégorisation, d'identification, d'autocompréhension – nous apparaissent le plus souvent pleinement justifiés, cela n'invalide pas pour autant la nécessité de se donner une théorie de l'identité qui les articulerait. Car il n'existe pas de coup d'état linguistique qui permette au chercheur d'abolir par une sorte de magie scientifique, les usages, si problématiques soient-ils, d'un concept – surtout s'il s'agit de concepts essentiellement contestés[77] comme ceux d'identité ou de violence. Le travail de clarification qui revient à la philosophie sociale n'est donc pas une capitulation, et n'a donc a priori pas de fin, les catégories de pratiques ne finissant jamais d'informer les catégories d'analyse, et de transformer, densifier les problèmes qu'elles sont censées affronter.

De cette première traversée de la très large constellation des travaux sur l'identité, on peut relever la proximité que de nombreuses recherches entretiennent avec le problème de la violence. En effet, à différentes étapes de la construction du champ, c'est la question de la violence qu'on a pu retrouver : dans les travaux d'Erikson autour des traumatismes de guerre, dans l'élaboration chez Sen d'une théorie plurielle apte à affronter la rigidification des identités violentes. Sans en conclure à l'émergence d'un paradigme identitaire de compréhension des violences, force est de reconnaître que la prolifération virale de l'identité en sciences sociales ne semble pas complètement étrangère à l'étude et à l'analyse des formes et conjonctures contemporaines de violences.

[77] W. B. Gallie, « Essentially contested concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, N° 56, 1956, p. 167-98.

1.3. Critique de la raison théorique.

La philosophie sociale a besoin du concept d'identité et nécessite de s'adosser à une théorie critique de l'identité[78]. Sans qu'il soit possible d'examiner en détail toutes les versions possibles des théories de l'identité, il est utile de préciser *contre* quels modèles l'esquisse bourdieusienne se constitue. Le critère typographique sera ici de type idéal typique : mais il ne mettra pas en valeur les liens entre l'identité (individuelle et collective) et le social, comme chez Keucheyan, mais les liens entre l'identité et l'action ou la pratique des sujets. Il répond donc aux problèmes suivants : l'identité est-elle une affaire de choix personnel, ou dépend-elle avant tout de la « force du social »[79], d'une construction sociale ? Cette cartographie portera donc davantage sur des types de théories que sur des usages. Elle a pour objectif de montrer quels modèles une théorie constructiviste et relationnelle de l'identité prétend dépasser. Les deux principaux concurrents sont le modèle substantialiste et le modèle décisionniste.

Mais on pourrait à bon droit se demander ce qui peut bien justifier une énième cartographie. D'autant que si l'on en croit Descombes, le constructivisme est loin d'être une solution viable pour surmonter les problèmes de clarification que pose l'identité. Il est pourtant surprenant que Descombes n'ait pas davantage pris au sérieux le fait sociologique selon lequel l'idiome identitaire se dit de plus en plus massivement dans les jeux de langage de la construction[80]. Pourquoi ne pas tenter d'en discriminer les usages conséquents, au lieu de révoquer un peu trop rapidement le paradigme de la construction, sans voir qu'il assume une fonction critique sans doute déterminante ? Descombes ne se

---

[78] C'est ce que défend également C. Lazzeri à la fin de son article « Identité et appartenance sociale » (*art cit*., p. 102) : « Les adversaires de l'utilisation du concept d'identité en sciences sociales cherchent à montrer que celui-ci est un concept dont on devrait se passer à cause de son caractère magique. On pourrait ne pas très bien voir en quoi ce concept est magique, mais on peut certainement voir en quoi il est assez difficile de s'en passer. »

[79] Nous reprenons cette formule à Claude Gautier sur le sens de laquelle nous aurons l'occasion de revenir. Elle renvoie « à l'épreuve pratique de la discontinuité (entre le social et l'individuel), qui peut s'exercer ou être subie comme domination et contrainte », d'après Olivier Chassaing, « L'ontologie politique de Bourdieu », *La Vie des idées*, 18 juin 2012. ISSN : 2105-3030. [URL : http://www.laviedesidees.fr/L-ontologie-politique-de-Bourdieu.html]

[80] Ce que l'on a coutume de ramener sous la grande catégorie des théories constructivistes de l'identité. Voir R. Keucheyan, *Le constructivisme, des origines à nos jours*, Paris, Hermann, 2007.

serait pas suffisamment embarrassé de l'identité comme « substance poisseuse »[81] – pour paraphraser Goffman –, de son caractère collant, gluant, qui ne se retire pas aussi facilement qu'un vêtement. Ce qu'impose le passé, tout ce qui se surimpose, constituerait le nœud de nos embarras avec l'identité : il ne s'agit donc pas là de confusions de sens et d'usages, mais bien de ce qui, matériellement, dans nos corps et dans nos conditions d'existence, nous empêche parfois de changer le sens de nos pratiques et d'en réinventer le pouvoir instituant.

Avant d'évaluer si la théorie de Bourdieu dispose des ressources pour affronter les différents problèmes de l'idiome identitaire, il faut se donner les moyens de rendre cette question possible. Afin que cette esquisse soit en adéquation avec le geste épistémologique de Bourdieu, il est en réalité nécessaire de l'inscrire dans le mouvement d'une « critique de la raison théorique »[82], ou de la « raison scolastique »[83]. L'épistémologie de Bourdieu se fonde en effet dans un double dépassement, celui de l'objectivisme d'une part – des théories structuralistes, mais aussi plus largement de la tradition marxiste, qui écrase les sujets sociaux sous les structures –, et d'autre part du subjectivisme – dont il voit le parangon dans la philosophie de Sartre, mais dont les avatars en sciences sociales vont de l'interactionnisme symbolique aux théories de l'acteur rationnel, ces dernières approches mettant « au principe de toutes les pratiques la libre décision d'un sujet conscient et rationnel »[84].

L'objectivisme renvoie en effet à un univers de régulations objectives indépendantes des agents, et dont l'épistémologie se caractérise par la position d'un spectateur impartial sur le réel : il n'accorde pas de place dans l'explication du monde social à la spontanéité ou aux motifs des individus singuliers, ni à leurs croyances et représentations, qui ne sont que des épiphénomènes des structures sociales. À l'inverse, le subjectivisme se fonde sur une anthropologie que Bourdieu juge « imaginaire », à l'image de celle de Sartre, qui « fait de chaque action une sorte de confrontation sans antécédent du sujet et du monde »[85], ou des théoriciens de l'acteur rationnel, à l'image de Jon Elster,

---

[81] E. Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Touchstone, New-York, 1963, p. 74.
[82] Voir P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*. En particulier Le livre 1 et les deux premiers chapitres intitulés respectivement « Objectiver l'objectivation » et « l'Anthropologie imaginaire du subjectivisme ». Voir aussi les deux premiers chapitres des *Méditations pascaliennes* (Le Seuil, Paris, 1997) : « Critique de la raison scolastique », et « Les trois formes de l'erreur scolastique ».
[83] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 21-72.
[84] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., p. 79.
[85] *Ibid*., p. 71.

pour lesquels « toutes les pratiques auraient la raison pour principe »[86]. Si Bourdieu vise le dépassement en forme de synthèse de l'objectivisme et du subjectivisme, c'est parce que c'est selon lui la seule option pour objectiver véritablement les pratiques et en restituer la logique, ce qui constitue la visée fondamentale de la connaissance sociologique.

Or ce double dépassement ne doit pas se confondre avec « de fausses synthèses éclectiques qui ont beaucoup sévi en sociologie » ; il « n'est possible qu'au prix d'une mise en question radicale qui conduit au principe de l'antagonisme apparent »[87]. C'est cet antagonisme apparent qu'il faut mettre en scène au niveau des théories de l'identité, pour ensuite formaliser le schème épistémologique dans lequel se moulera l'esquisse de la théorie bourdieusienne de l'identité. On verra alors, en analysant plus en détail l'épistémologie bourdieusienne, qu'il s'agit d'objectiver la construction *sociale* de la réalité sociale, et donc des *identités sociales*, mais au-delà, d'objectiver le sujet de cette objectivation. En quoi les identités sont-elles *sociales*, selon Bourdieu, et en quoi sont-elles construites ? Sont-elles en outre des identités *plurielles* ?

Au-delà du substantialisme

Le modèle substantialiste présente, comme nous allons le voir, un certain nombre de caractéristiques communes avec l'objectivisme, tel que Bourdieu le met à l'index dans le *Sens pratique*. Associé à une sociologie du sens commun, il porte « à traiter les activités ou les préférences propres à certains individus ou certains groupes d'une certaine société à un certain moment comme des propriétés substantielles, inscrites une fois pour toutes dans une sorte d'essence biologique ou – ce qui ne vaut pas mieux – culturelle… »[88]. Dans sa version scientifique, il s'agit bien de défendre que l'identité renvoie à des propriétés d'essence, qui par définition sont non soumises au changement, sur lesquelles ni le sujet, ni la culture, ni donc la société n'ont de prise, propriétés que l'on a tendance à réduire à des propriétés biologiques, ou naturelles. C'est ce qu'induit par exemple le paradigme défendu et développé par la psychologie évolutionniste[89]. Il s'agit d'un champ de savoir relativement récent qui puise à la fois dans la biologie

[86] *Ibid.*, p. 79.
[87] *Ibid.*, p. 25.
[88] P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. p. cit*., p. 18.
[89] C'est nous qui proposons ce rapprochement que ne propose pas explicitement Bourdieu en l'état.

évolutionniste, la psychologie cognitive et expérimentale, les théories du jeu, les théories informatiques et l'anthropologie. Ses principaux représentants sont Steven Pinker[90] à Harvard et David Buss[91] à l'Université du Texas, ainsi que le journaliste américain à très large audience Robert Wright[92]. Le succès théorique de ce paradigme s'atteste dans le fait que certains juristes renommés, à l'image de Richard Posner[93], reprennent à leur compte ses postulats afin de réfléchir à des questions relevant de la sexualité ou des relations familiales.

Selon l'anthropologue Susan McKinnon, la ligne théorique de cette discipline est qu'elle « réduit les relations humaines à un réflexe d'auto-maximisation des gènes régi par les forces de la sélection naturelle »[94]. Le principe qui gouverne l'explication de tout comportement humain serait donc celui de la maximisation des gènes. L'identité aurait alors des propriétés naturelles, puisqu'il s'agit de définir « les schémas cognitifs de base » (*core mindset*) selon Margo Wilson et Martin Daly[95] à l'origine de la diversité humaine. La pluralité des valeurs, des croyances, des cultures qui sont des composantes décisives des identités individuelles et collectives, sont ici réduites au statut d'épiphénomènes :

> Si la psychologie évolutionniste admet l'existence d'une diversité culturelle, elle soutient aussi que la cause ultime du comportement humain et des formations culturelles vient de la logique d'adaptation de la sélection naturelle, qui met tout en œuvre pour maximiser les chances de reproduction des gènes. Si ce sont des mécanismes innés qui sont responsables du comportement humain, alors les structures culturelles ne sont que des manifestations superficielles d'un ordre prédéterminé.[96]

Les modules fonctionnels de l'esprit humain qu'étudie la psychologie évolutionniste se seraient formés durant le Pléistocène[97], période appelée

---

[90] Voir notamment S. Pinker, *Comment fonctionne l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 1997 ; et du même auteur *Comprendre la nature humaine*, Paris, Odile Jacob, 2005.
[91] Voir notamment David M. Buss, *Les stratégies de l'amour : comment hommes et femmes se trouvent*…(1995), InterEditions, Paris, 1997 ; et *Une passion dangereuse* (2000)*, la jalousie*, Paris, Odile Jacob, 2005.
[92] Voir notamment Robert Wright, *L'animal moral* (1994), Paris, Éditions Michalon, 1995.
[93] Voir notamment R. Posner, *Sex and Reason*, Cambridge, Havard University Press, 1992.
[94] S. McKinnon, *La génétique néolibérale contre les mythes de la psychologie évolutionniste* (2005), trad. française S. Renaut, l'Éclat, 2010, p. 7.
[95] M. Wilson et M. Daly, « The Man who mistook his wife for a chattel », in J. H. Barkow, L. Cosmides, J.Tooby, *The adapted Mind : Evolutionnary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 289-326.
[96] S. McKinnon, *La génétique néolibérale contre les mythes de la psychologie évolutionniste*, *op. cit*., p. 10-11.
[97] Il s'agit de la plus ancienne époque géologique du quaternaire. Elle s'étend de 2,6 millions d'années à 12 000 ans avant le présent.

« environnement de l'évolution adaptative » (EEA). Ces modules seraient des réponses adaptatives à des problèmes rencontrés par nos très lointains ancêtres, produisant des formes de comportement social à la fois innées et universelles. Deux thèses principales structurent ce paradigme : « En premier lieu, résume S. McKinnon, les relations de parenté – et tous les rapports sociaux – découleraient de calculs génétiques. Ensuite, les individus calculeraient la proximité génétique et l'utilité de tel ou tel comportement pour maximiser leur héritage génétique »[98]. La combinaison de cette double rationalité adaptative, non consciente, mais inscrite silencieusement dans nos gènes, aurait conduit à une spécification différenciée des identités de genre :

> si les hommes et les femmes adoptent des stratégies de reproduction différentes, c'est en raison de leur asymétrie d'origine biologique, qui les destine chacun à un mode différent d'investissement parental. Ils suggèrent que quand les hommes et les femmes cherchent à maximiser leurs chances de reproduction, ils doivent chacun résoudre des problèmes d'adaptation différents. Étant donné le temps relativement long qu'elles consacrent à la reproduction, le problème auquel les ancêtres femelles ont été confrontés était de trouver les ressources pour subvenir aux besoins de leur progéniture. Pour les hommes, dont la participation reproductive était relativement courte, le problème était tout autre, et concernait essentiellement l'accès au plus grand nombre de femelles fertiles[99].

Les stéréotypes de la mère nourricière et de l'homme viril et conquérant trouveraient donc leur origine dans la génétique. Il est en outre frappant de remarquer que c'est quand il s'intéresse aux comportements violents, que ce paradigme est le plus simplificateur. En effet, même les actes les plus destructeurs peuvent rentrer dans la rationalité silencieuse de la génétique. C'est ce dont témoignent les analyses développées par David Buss, dans son ouvrage *Une passion dangereuse : la jalousie*. Cette émotion serait selon lui principalement le fait des hommes, parce qu'elle serait « une réaction adaptative rationnelle à l'incertitude perpétuelle de la paternité des hommes »[100]. Elle serait en effet une réaction à la menace de l'adultère de la part de la partenaire, menace de la perte d'une opportunité de reproduction, ou menace de voir « "gaspiller" son investissement paternel avec des enfants qui ne sont pas les siens »[101]. Interprétant les résultats d'une enquête sur des femmes victimes de violences conjugales, Buss défend

[98] *Ibid.,* p. 12.
[99] *Ibid.,* p. 12.
[100] *Ibid.*, p. 36.
[101] *Ibid.*, p. 36.

l'efficacité de la jalousie violente, parce que lorsque « les hommes font peser une menace crédible […] ils réduisent la probabilité d'une infidélité ou d'une rupture »[102]. La jalousie et son instrument, la violence, permettraient donc aux hommes de gagner la bataille de la prolifération génétique !

Le moins qu'on puisse dire, c'est que ce paradigme occulte le travail de « socialisation du biologique »[103] qui rend compte de la construction sociale naturalisée des genres, et dont Bourdieu montre dans *La domination masculine* qu'elle s'impose parfois aux chercheurs eux-mêmes et à leur insu. Il prend justement l'exemple de psychologues pour illustrer cette forme particulière de contamination d'une doxa naturalisante :

> Ils se laissent […] guider dans la *construction* et la *description* de leur objet, par les principes de vision et de division inscrits dans le langage ordinaire, soit qu'ils s'efforcent de mesurer des différences évoquées dans le langage – comme le fait que les hommes seraient plus « agressifs » et les femmes plus « craintives » – soit qu'ils emploient des termes ordinaires, donc gros de jugements de valeur, pour décrire ces différences.[104]

Et Bourdieu de citer à l'appui les travaux de J. A Sherman ou M. B Parlee[105]. On peut alors énumérer les principales critiques proposées par McKinnon[106] : en premier lieu le paradigme de la psychologie évolutionniste échouerait à rendre compte de la diversité des organisations sociales et de la pluralité des comportements humains, ce dont témoignent les travaux en anthropologie et en sociologie. En deuxième lieu, les données et enquêtes sur lesquelles se fondent ces recherches ne constitueraient pas des preuves empiriques : il s'agit ici d'une critique d'ordre épistémologique qui remet en cause les conditions de laboratoire, et la forme des tests, à l'origine de la collecte des « données » et qui contribuerait à biaiser les résultats. La scientificité de leurs travaux serait donc fictive. En troisième lieu, le paradigme partirait d'une prémisse fausse : l'affirmation selon laquelle les valeurs culturelles ont une origine naturelle, c'est-à-dire génétique, contribuant à marginaliser arbitrairement une grande partie de la diversité et de la richesse

---

[102] D. M. Buss, *Une passion dangereuse, la jalousie* (2000), Paris, Odile Jacob, 2005.
[103] P. Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 14.
[104] *Ibid.*, voir note 3 p. 14.
[105] Voir notamment J. A. Sherman, *Sex-Related Cognitive Differences : An Essay on Theory and Evidence*, Springfield (Illinois), Thomas, 1978. Et M. B. Parlee, « Psychology : review essay », *Signs : Journal of Woman in culture and Society*, N° 1, 1975, p. 119-138.
[106] Pour une critique plus globale de l'alliance entre sciences sociales et théorie évolutionniste, voir M. Sahlins, *Critique de la sociobiologie*, Gallimard, Paris, 1980 [1976].

des pratiques humaines, au profit des pratiques jugées déterminantes pour l'espèce, à l'image de la reproduction : « cette naturalisation des valeurs dominantes d'une culture a aussi pour effet de marginaliser d'autres valeurs culturelles et d'éliminer un large éventail de potentialités humaines, passées, présentes et futures »[107]. Bourdieu pourrait dire que ces critiques sont un indice du peu de réflexivité de ces chercheurs. L'effet de leurs écrits sur l'espace public peut consister à donner corps à une doxa biologisante, qui peut malheureusement à l'occasion servir d'arguments à des mouvements réactionnaires.

S'il n'est pas possible de rentrer ici dans le détail de ses analyses et de ses justifications, le modèle essentialiste des psychologues évolutionnistes tombe sous une critique bourdieusienne plus frontale encore : celle du fétichisme des lois de l'histoire, critique que Bourdieu adresse au marxisme au sujet des lois sociales, mais que l'on peut ici transposer aux lois de l'histoire naturelle. Attribuer au principe de maximisation génétique, et aux calculs génétiques inconscients qui en découlent, une priorité dans l'ordre de l'explication des pratiques humaines, cela revient à « réduire l'histoire à un processus "sans sujet", et substituer simplement au "sujet créateur" du subjectivisme un automate subjugué par les lois mortes d'une histoire de la nature »[108]. Les pratiques humaines deviennent alors de purs épiphénomènes de ce principe de maximisation génétique, les agents historiques étant réduits à leur tour au rôle de simples supports de cette « entéléchie [génétique] se développant elle-même dans un processus d'autoréalisation »[109].

Descartes et la substance pensante

Descartes figure aussi au rang des candidats pour le modèle substantialiste, et non des moindres puisqu'il est souvent pointé comme une sorte de père fondateur. C'est par exemple à lui que Judith Butler se réfère quand elle critique « la métaphysique de la substance »[110] et c'est encore Descartes qui est visé – ou une doxa cartésienne – dans les premiers paragraphes consacrés par Bourdieu à la critique de l'illusion scolastique : « seule l'illusion de la toute-puissance de la pensée peut faire croire que le doute le plus radical soit capable de mettre en suspens les présupposés, liés à nos différentes

[107] S. McKinnon, *La génétique néolibérale contre les mythes de la psychologie évolutionniste, op. cité*., p. 9.
[108] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.,* p. 70.
[109] *Ibid.*, p. 70.
[110] J. Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La découverte, 2005, p. 61.

affiliations, appartenances, implications, que nous engageons dans nos pensées »[111]. Le rappel de quelques éléments de doctrine ne sera donc pas dépourvu d'utilité : il nous permettra dans la suite de notre propos de mieux situer la radicalité de la théorie humienne comme fiction du moi. Si on reconstruit la théorie cartésienne de l'identité, elle est en quelque sorte double, à l'image des deux substances qui composent l'être humain, le corps et l'âme. Concernant la première, Descartes défend une conception de l'identité qualitative, alors que pour l'âme, une conception sortale ou spécifique.

Dans la lettre au père Mesland du 6 février 1645, Descartes explique en effet qu'un corps demeure identique à soi uniquement s'il ne rencontre aucune modification, si petite soit-elle, entre deux moments distincts du temps : « Quand nous parlons d'un corps en général, écrit-il, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ce composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité, que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre et qu'il n'est plus entier ; ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions par après que le corps n'est plus totalement le même où *idem numero* »[112]. Il suffirait donc qu'une seule cellule de mon corps meure, qu'une seule particule de matière s'altère, pour que je ne possède plus le *même* corps. Mais en réalité, ce qui pour Descartes garantit que l'être humain conserve le même corps tout au long de son existence, y compris dans les cas extrêmes de blessures ou d'amputations, c'est qu'il est uni à une âme, c'est-à-dire à une substance pensante : « Je ne pense pas qu'il y ait aucune particule de nos membres qui demeure la même *numero* [c'est-à-dire en tant qu'identité numérique] un seul moment, encore que notre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le même *numero* en tant qu'il est uni avec la même âme »[113]. L'identité de l'individu dépend donc entièrement de la substance pensante. Elle se découvre comme vérité première à l'issue de la longue ascèse déconstructive que le philosophe raconte dans les *Méditations métaphysiques*, et qu'il entreprend à l'aide de la méthode du doute radical. Celui-ci consiste à éliminer toutes les idées et représentations de l'esprit qui pourraient nous sembler faux : après avoir successivement abandonné les opinions et les idées héritées, puis tout ce qui vient des sens (qui peuvent être trompeurs), les sciences expérimentales – en vertu de leur lien à la sensibilité –, et même les mathématiques qui succombent à l'hypothèse du Malin Génie, il ne reste plus aucun contenu de pensée si ce n'est l'expérience d'une pensée en train de douter, le *cogito*.

---

[111] P. Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, *op. cit*., p. 23.
[112] R. Descartes, « Lettre à Mesland 9 février 1645 », in *Œuvres*, Tome II, Paris, GF, 1973.
[113] *Ibid*.

Mais alors comment rendre compte du fait que ma conscience est sans cesse traversée par des flux d'idées et de perceptions non identiques les uns aux autres ? La conscience n'est en réalité qu'un simple épiphénomène d'une essence toujours déjà donnée. Le flux de mes pensées et de mes passions n'est pas un indice de la modification de mon être, mais simplement des modes de la substance pensante qui, elle, reste identique à elle-même. C'est donc l'âme qui constitue le fondement de l'identité individuelle, union d'un corps et d'un esprit. Ainsi, la transformation de soi ne sera jamais marquée par une solution de continuité, mais toujours pensée par Descartes comme un accroissement de perfection.

Or l'une des implications de cette théorie duale de l'identité, où la substance corporelle ne reste identique à elle-même que grâce à son union à la substance pensante, c'est que l'âme a le pouvoir de mouvoir le corps, comme un pilote en son navire : la volonté est en effet un mode de la pensée et dispose de la capacité de mouvoir la substance corporelle, en tant qu'elle est un désir de faire et d'obtenir ce qui est bon pour nous. L'originalité de Descartes consiste donc ici à nous faire basculer dans le second modèle de théorie de l'identité, le modèle décisionniste. En effet, sa théorie du libre arbitre, qu'il serait trop long d'exposer en détail, témoigne du pouvoir de la volonté humaine de forger sa propre existence, conformément aux exigences de la raison.

Au-delà du décisionnisme

L'ensemble des théories qui sont candidates à une conception « décisionniste » de l'identité basculent quant à elles dans l'autre versant de l'illusion scolastique : le subjectivisme. Elles partagent en effet l'idée que l'identité est le produit d'une série de décisions, de choix plus ou moins rationnels. Elle serait donc le fruit d'une autoconstruction du sujet par lui-même, ou un produit collectif émergent d'une somme d'actions stratégiques.

On retrouve dans ce paradigme à la fois des représentants de la théorie du choix rationnel en sociologie, en science politique (Brubaker, Laitin [114], Kranton et Ackerloff[115]), mais également des représentants de la théorie de la mobilisation des

[114] Voir par exemple R. Brubaker et D. Laitin, « Ethnic and national violence », *Annual review of sociology*, n° 24, 1998, p. 423-452.

[115] Dans leurs travaux, ces chercheurs proposent une théorie de l'acteur rationnel qui prend en compte la variation des préférences indexées sur des variables sociales. Le comportement des individus n'est pas uniquement déterminé par la variable de l'incitation monétaire, mais par des prescriptions sociales liées à

ressources, à l'image d'Anthony Oberschall[116], des travaux en ethnologie (Barth[117]) ou en psychologie sociale (Tajfel[118]) ; enfin dans le champ de la sociologie française, des chercheurs à l'image de François de Singly, François Dubet, Jean-Claude Kaufmann ou encore Claude Dubar [119]. Les sociétés contemporaines seraient selon ces derniers marquées par des processus d'affaiblissement de l'ordre social, et d'individualisation, impliquant un fractionnement des identités.

Les acteurs sociaux seraient désormais dans une situation de « bricolage » de leur identité, cette dernière pouvant aisément être reformatée en fonction des nouvelles opportunités rencontrées par l'individu, qu'il s'agisse de mobilisations, de revendications ou de nouvelles appartenances (groupales, religieuses, familiales, de genre, etc.). Dans un monde dominé par l'accélération et le « présent liquide »[120], l'identité peut même devenir le résultat d'un calcul rationnel sous contrainte de maximisation d'utilité, voire une simple ressource de l'action, instrumentalisée par l'individu. Qu'elles résultent d'un parti pris épistémologique (l'acteur rationnel maximisateur) ou d'un constat sociohistorique (la dissolution/ fragmentation des appartenances et des sociétés), les théories décisionnistes souscrivent bien à la thèse que l'identité se choisit, se forme et même s'auto-forme à partir d'une série de décisions conscientes.

Comme le montre Christian Lazzeri, c'est sur la question des identités collectives que ce modèle est à la fois le plus riche, et le plus développé – en particulier dans la sphère anglo-saxonne[121]. Le décisionnisme renverrait

> [à un ensemble de travaux] surreprésentés en sciences sociales, […] qui cherchent à établir que l'identité aussi bien individuelle que collective découle de la décision, de la perception et de la croyance susceptibles de modeler par

---

l'identité et il varie avec elle. L'identité devient un facteur de la fonction d'utilité de l'agent. L'identité est en effet un facteur de protection de la satisfaction individuelle en tant que mécanisme réducteur d'anxiété.

[116] A. Oberschall, « The manipulation of ethnicity : from ethnic cooperation to violence and war in Yugoslavia », *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 23, N° 6, 2000, p. 982-1001.

[117] H. Tajfel et J.C. Turner, « The Social Identity Theory of Inter-group Behavior », In S. Worchel et L. W. Austin (dir.), *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago, Nelson-Hall, 1986.

[118] F. Barth, *Ethnic Group and Bourndaries. The social organization of culture difference*, Bergen, Universitetsforlaget, 1969.

[119] Voir F. De Singly, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2014 ; J-C. Kaufmann, *L'invention de soi, une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004 ; F. Dubet, O. Cousin, É. Macé, S. Rui, *Pourquoi moi ? L'expérience des discriminations*, Paris, Seuil, 2013 ; C. Dubar, *La crise des identités*, *l'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2001.

[120] Voir H. Rosa, *Accélération*, *une critique sociale du temps*, La Découverte, Paris, 2010.

[121] Les auteurs cités à l'appui sont James Fearon, David Laitin, Rogers Brubaker, Dan Posner, Anthony Oberschall. Voir par exemple R. Brubaker et D. Laitin, « Ethnic and national violence », *Annual review of sociology*, n° 24, 1998, p. 423-452 ; A. Oberschall, « The manipulation of ethnicity : from ethnic cooperation to violence and war in Yugoslavia », *Ethnic and racial Studies*, Vol 23, n°6, 2000, p. 982-1001.

> elles-mêmes toutes les conditions et toutes les conduites sociales en raison de la très grande « plasticité » du monde social et des faibles contraintes de la construction sociale. […] [Les] instruments de la théorie du choix rationnel […] conduisent certains politistes ou ethnologues à soutenir que l'identité collective des groupes sociaux spécifiques comme les ethnies par exemple, sont simplement des « produits dérivés » compris et traités comme des ressources mobilisables en vue d'une maximisation de bénéfices divers.[122]

L'identité collective se construit donc au moyen de décisions stratégiques collectives. Elle n'est qu'un sous-produit de « comportements de maximisation d'acquisition de ressources matérielles ou positionnelles, liés à des actes de catégorisation […] ; les individus s'identifient d'autant plus au groupe ethnique, que sont importants les bénéfices que celui-ci permet d'obtenir »[123]. Fearon et Laitin[124] étudient par exemple le rôle des entrepreneurs politiques radicaux dans des contextes de violences interethniques. La mobilisation stratégique de stéréotypes religieux et culturels tournés vers le groupe ennemi favorise selon eux le passage à l'action violente, qui elle-même entraîne un désir collectif d'autodéfense qui généralise la violence. Les comportements de coopération (économique, culturel, religieux), les stratégies matrimoniales, les échanges de tous ordres sont alors réduits voire stoppés et « disparaissent sous l'effet de durcissement des frontières entre groupes. Les groupes se distinguent désormais clairement et on considère que leurs identités respectives se sont construites dans ce processus de différenciation conflictuelle comme des produits collectifs dérivés »[125]. Oberschall et Hyojoung[126] se proposent quant à eux d'étudier les comportements de conflit et de coopération dans un village serbo-croate idéal-typique, c'est-à-dire reconstruit pour les besoins de l'analyse. Ils font observer qu'on peut avoir affaire soit à une coopération avec un métissage relatif des ethnies Serbe et Croate, soit à une séparation ou à un antagonisme ethnique plus ou moins intense, avec toute une gamme de possibilités intermédiaires. Comme le résume Lazzeri :

> sous l'effet des campagnes de mobilisation conduites par les entrepreneurs politiques, c'est l'identité ethnique qui devient supérieure à l'identité

[122] C. Lazzeri, « Identité constituante et Identité constituée », *Terrains/Théories* [en ligne], n° 3, 2015, à paraître, p. 2.
[123] C. Lazzeri, « Identité constituante et Identité constituée », *art. cit*., p. 15.
[124] J. Fearon et D. Laitin, « Violence and the social construction of ethnic Identity », International Organization, vol 54, n°4, 2000, p. 845-877 ; et « Ethnicity, Insurgency and Civil War, », *American political science review*, vol 97, n° 1, 2003.
[125] C. Lazzeri, « Identité constituante et Identité constituée, *art. cit*., p. 15.
[126] A. Oberschall et K. Hyojong, « Identity and action »,

> villageoise, la coopération interethnique diminue ou cesse, les institutions communes ne permettent plus aux ethnies de coopérer, chacun se replie sur son ethnie propre (*ethnic encapsulation*) et les rapports entre elles deviennent des rapports de différenciation, d'ignorance réciproque, voire d'hostilité. Les membres de l'une ou l'autre des ethnies doivent affronter un conflit d'appartenance et de loyauté en raison de l'activation simultanée de deux frontières identitaires incompatibles.[127]

Dans cette expérience de pensée on peut voir que la dynamique de la violence s'enracine dans un processus d'émergence d'une identité monopolistique sous l'action des entrepreneurs de mobilisation, associée à des mécanismes de ruptures de coopération entre groupes en raison de l'activation selon les auteurs de frontières identitaires incompatibles. Dans la même veine, les travaux de James McKay montrent que les « ethnic manipulators » recourent à des revendications identitaires dans des contextes sociaux où elles constituent des opportunités de satisfaction d'un intérêt prédéterminé, indépendamment de ce qui aurait véritablement à voir avec les identités existantes. Comme l'analyse Lazzeri, « le recours à l'identité n'est qu'une rationalisation de motivations acquisitives »[128].

Ces travaux relèvent d'une forme de « constructivisme faible »[129], ou « constructivisme représentationnel » – preuve des frontières poreuses entre les modèles proposés –, en ce que les identités collectives et la réalité sociale sont dépendantes dans leur production de la manière dont nous en parlons et des représentations que nous formons à leur sujet[130], des décisions rationnelles que nous pouvons faire sur et au sujet de nos identités. Il s'oppose à un constructivisme fort qui reconnaît l'existence de « contraintes de construction », c'est-à-dire de positions sociales qui impliquent des ressources matérielles et des appuis institutionnels.

Bourdieu pourrait adresser à ces travaux une critique similaire à celle qu'il formule à l'encontre de l'ethnométhodologie et de la phénoménologie interactionniste : « ils omettent de poser la question de la construction sociale des principes de construction

---

[127] J. Mckay, « An exploratory synthesis of primordial and mobilizationist approaches to ethnic phenomena », *Ethnic and Racial studies*, vol. 5, n° 4, 1982, p. 392-420 ; C. Lazzeri, « Identité et appartenance sociale », *art. cit.*, p. 86.

[128] C. Lazzeri, « Identité et appartenance sociale », *Tracés,* Hors-série, 2013, p. 73-102.

[129] Précisons que dans son article Lazzeri interroge le caractère constituant ou simplement constitué des identités collectives. L'auteur subsume sous la catégorie de constructivisme faible non seulement des recherches inspirées de la théorie de l'acteur rationnel, mais aussi des travaux de psychologie sociale afin d'analyser les frontières qui délimitent les groupes sociaux, et les phénomènes de catégorisation qui contribuent à l'émergence des identités collectives. Ces travaux ne relevant pas à strictement parler d'un paradigme décisionniste, il n'en est donc pas question ici.

[130] Voir P. Livet et F. Nef, *Les êtres sociaux. Processus et virtualités*, Hermann, 2009, p. 56-57.

de la réalité sociale qu'ils s'efforcent d'expliciter »[131]. Le décisionnisme conduirait donc à survaloriser les effets et les pouvoirs de la catégorisation sur la construction des groupes et des identités collectives[132], et à occulter une partie de l'explication sociologique : à savoir rendre raison des principes de construction de ces catégorisations. À ce titre, le constructivisme faible, qui se cantonne aux catégorisations – c'est-à-dire au domaine des représentations et jugements de la réalité sociale – n'est pas satisfaisant pour faire véritablement une sociologie des identités sociales.

Le constructivisme social de *l'identité sociale*

Si l'on devait tracer une carte des théories de l'identité, c'est à l'exact opposé de ce dernier modèle qu'il faudrait situer le modèle constructiviste, dans sa version forte. La constellation des théories constructivistes refuse l'idée selon laquelle le sujet serait maître et créateur, de manière consciente et rationnelle, de sa propre identité. Comme en témoignent les pensées de Michel Foucault[133], de Judith Butler, ou encore les *Cultural Studies* (Stuart Hall[134], Richard Hoggart[135]), les identités sont assignées, et résultent de rapports de pouvoir, d'assujettissement ou même de violences, car elles sont le produit de processus sociaux non intentionnels. Elles viennent donc aux individus sans qu'ils en soient à proprement parler les auteurs. Mais qui sont dès lors les acteurs de la construction ?

La difficulté du constructivisme de l'identité est qu'il implique que les entités ou agents qui construisent les identités n'en sont pas directement les porteurs. En quoi une version forte du constructivisme social autorise-t-elle un dépassement en forme de synthèse, à la fois du substantialisme, et du décisionnisme ? Si la construction sociale porte à la fois sur l'identité, et sur les croyances sur l'identité, le chercheur lui-même est toujours déjà pris dans le processus de construction, ce dont témoigne l'exigence signifiée dans l'effort permanent de Bourdieu de faire du sujet de la connaissance l'objet de

---

[131] Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p. 125. Il poursuit en insistant sur le rôle de l'État dans la construction de ces catégorisations, comme nous l'analyserons dans la deuxième partie de ce chapitre : sur ce plan, ils omettent « de s'interroger sur la contribution de l'État à la constitution des principes de constitution que les agents mettent en œuvre pour produire l'ordre social. »

[132] Voir C. Lazzeri, « Identité constituante, identité constituée », *art cit*., p. 20.

[133] Il serait réducteur d'inclure la pensée de Michel Foucault dans le constructivisme, mais il nous paraît important de le citer tant il a inspiré les travaux qui forment ce paradigme.

[134] Voir par exemple S. Hall, « Introduction : Who Needs "Identity" ? » *Questions of Cultural Identity*, S. Hall et P. du Gay (dir.), Londres, Sage, 1996.

[135] Voir notamment R. Hoggart, *La culture du pauvre*, Paris, Minuit, 1997.

l'objectivation – se faire sujet et objet de l'objectivation[136] : « La réflexion la plus efficace est celle qui consiste à objectiver le sujet de l'objectivation ; je veux dire par là celle qui, dépossédant le sujet connaissant du privilège qu'il s'accorde d'ordinaire, s'arme de tous les instruments d'objectivation disponibles (enquêtes statistiques, observations ethnographiques, recherche historique, etc.), pour porter au jour les présupposés qu'il doit à son inclusion dans l'objet de connaissance. » Comment dès lors ne pas faire du constructivisme « une doctrine puissamment circulaire, qui, le plus souvent, empêche que le constructeur soit clairement distingué de ce qu'il construit »[137] ?

Même si nous allons nous concentrer ici sur le constructivisme appliqué à l'identité, il est opportun de rappeler la principale critique que Ian Hacking lui a adressée. Le constructivisme aurait avant tout une portée politique et morale, mais une portée descriptive et explicative limitée car les trois clauses qui se trouvent selon lui au principe des théories constructivistes sont les suivantes : « 1) X – l'objet « socialement construit » – n'a pas besoin d'exister […] ; 2) Tel qu'il est, X est assez médiocre ; 3) Nous nous sentirions beaucoup mieux si nous pouvions nous débarrasser de X »[138]. À la contingence des entités considérées serait donc associée une volonté transformatrice procédant d'un jugement négatif : « La démarche constructiviste, résume Keucheyan, a par conséquent pour point de départ une posture "démystificatrice" à l'égard d'entités dont l'existence est considérée comme allant de soi »[139].

Ce geste originairement démystificateur, qu'on retrouve au fondement de la sociologie critique de Bourdieu, geste de « dénaturalisation » du monde social, serait responsable du déficit explicatif et descriptif, mais aussi marqueur fort d'appartenance au constructivisme social. C'est bien évidemment de ce geste que procède la logique du dépassement de l'essentialisme et du décisionnisme, et qui renvoie à ce que Ian Hacking a

---

[136] P. Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, *op. cit*., p. 24.
[137] R. Keucheyan, *op. cit*, p. 104. C. Lazzeri, « Multiple self et reconnaissance », in Garrau M., et Le Goff A., *La reconnaissance : perspectives critiques*, Nanterre, Presses Universitaires de Nanterre, 2009, p. 332 : « les identités individuelles ou collectives sont engendrées par des états mentaux tels que des croyances, des représentations, des désirs, des intentions ou des projets à travers lesquels les individus se perçoivent et participent d'une certaine manière à leur propre construction de soi. Tout le problème est que ces états mentaux sont à la fois ce qui produit l'identité et ce en quoi elle consiste puisqu'ils font partie des propriétés qui la définissent, de telle sorte que *l'explanans* et *l'explanandum* se confondent rendant ainsi l'explication circulaire. » Sur la discussion du constructivisme, voir aussi M. Bessone, *Sans distinction de race ? une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, 2013, p. 83-115.
[138] I. Hacking, *Entre science et réalité*, *La construction sociale de quoi ?* (2000), trad. française B. Jurdant, Paris, La Découverte, 2001, p. 21.
[139] R. Keucheyan, *Le constructivisme, op. cit*., p. 68.

analysé dans un autre de ces ouvrages : l'ontologie historiciste[140]. Il s'agit d'une ontologie qui insiste sur la dimension processuelle des objets qu'elle décrit ; sur la réalité des entités auxquelles elle se réfère – réalité et histoire n'étant pas antinomiques ; et enfin qui conçoit l'objectivité comme *objectivation*, non comme une donnée a priori, mais comme le résultat d'un processus.

Outre cette ontologie historiciste, on peut se référer encore une fois aux travaux de Keucheyan pour préciser la forme épistémologique que pourrait prendre l'esquisse bourdieusienne d'une théorie constructiviste de l'identité, ou tout du moins son schème conceptuel. Dans *Le constructivisme*, Keucheyan consacre un chapitre entier au thème de la « construction sociale de l'identité ». Il en propose d'abord une rapide généalogie historique, où les étapes fondatrices sont schématiquement : les travaux d'Erikson et son rapport au culturalisme ; l'interactionnisme symbolique et la pensée de G. H. Mead à laquelle il accorde une place de choix ; *les Cultural Studies*, avec exemplairement les travaux de Edward P. Thomson, ou de Benedict Anderson, mais aussi de Judith Butler – les *Gender Studies* étant considérées comme un sous-champ des *Cultural Studies*. Il s'attache ensuite à dégager six thèses qui peuvent servir à circonscrire, de manière non exclusive, le constructivisme social de l'identité. Cette liste, conçue ici encore sur le modèle wittgensteinien de « l'air de famille », nous servira à tracer un premier schème conceptuel.

Les six thèses du constructivisme social de l'identité :

« 1/ L'identité est un processus davantage qu'une substance ou un état. […]

2/ L'identité peut être multiple ou plurielle. […] De cette « poly-identité » résultent souvent des conflits identitaires. […]

3/ L'identité d'un individu est liée à la manière dont ce dernier est catégorisé par autrui ou par la société dans son ensemble. […] Elle est un prédicat relationnel et non un prédicat monadique. […]

4/ L'identité est un phénomène subjectif davantage qu'objectif. […]

[140] I. Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2002.

5/ L'identité est un phénomène contingent, et non un fait nécessaire. […]

6/ La définition des identités est l'objet de luttes entre les acteurs sociaux, ce qui revient à dire que l'identité est une notion politique [141]»

La juxtaposition de ces six propositions n'a pas vocation à proposer un schème conceptuel unifié et cohérent de l'identité, mais aide à tracer une démarcation provisoire entre le constructivisme social et les deux autres modèles dont on a montré rapidement l'incomplétude. L'enjeu consistera dans le chapitre suivant à montrer comment ces propositions peuvent se combiner, comment d'autres doivent être abandonnées, pour former une esquisse cohérente.

Nous défendrons l'idée que la force d'un constructivisme social de l'identité – et de sa résistance aux critiques formulées dans les premières sections – se situe dans sa capacité à décrire et expliquer la dimension à la fois *constituée*, mais aussi *constituante*[142], des identités. Le caractère processuel et relationnel de la théorie (ancrée dans la théorie de la pratique et le concept d'*habitus*) servira alors à immuniser la théorie contre les risques d'essentialisme (la détermination mécanique des pratiques par les identités). Il est alors opportun de mobiliser des distinctions conceptuelles proposées par Erving Goffman dans *Stigmates*[143], qui permettront notamment de ne pas tomber dans le « sophisme constructiviste », à savoir le danger de pure circularité de la théorie. Goffman distingue trois formes d'identité : l'identité sociale, l'identité personnelle, et l'identité pour soi.

L'identité sociale renvoie aux propriétés possédées par un individu en vertu de son appartenance à une catégorie donnée (par exemple la propriété « avoir été reçu à l'ÉNA » constitue une propriété de la catégorie des fonctionnaires les plus élevés dans la noblesse d'État[144]). Or, selon Goffman, cette identité sociale se dédouble en deux catégories : l'identité sociale virtuelle et l'identité sociale réelle. La première renvoie aux propriétés ou attributs sociaux qu'un individu devrait posséder en raison de son appartenance à une catégorie ; la seconde correspond alors à la fraction de l'identité virtuelle que la personne a actualisé, celle qu'elle possède effectivement. L'identité sociale renvoie à ce titre à une

[141] R. Keucheyan, *Le constructivisme*, *op. cit.,* p. 167-170.
[142] Voir C. Lazzeri, « Identité constituante. Identité constituée. », *art. cit*.
[143] E. Goffman, *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, *op. cit*.
[144] P. Bourdieu, *La noblesse d'État, grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, 1989 ; P. Bourdieu, *Sur l'État, Cours au collège de France, 1989-1992*, Paris, Le Seuil/Raisons d'agir, 2012, p. 419-420, 462, 486.

conception sortale, le fait d'appartenir à une même espèce, ou le fait de réunir sous un prédicat sortal des individus appartenant à la même sorte ou espèce.

Cette identité sociale se double chez Goffman de l'analyse de l'identité personnelle, qui insiste sur les caractéristiques qui permettront à un individu de se distinguer ou d'être distingué : elle repose « sur les signes patents ou porte-identité, et la combinaison unique de faits biographiques qui finit par s'attacher à l'individu à l'aide précisément des supports de son identité »[145]. Ces signes porteurs d'identité renvoient par exemple à la forme du visage, au nom, aux empreintes, ou encore à la position dans la structure familiale. L'identité personnelle combine certes des propriétés sociales communes, mais demeure toujours une pure idiosyncrasie, une identité singulière (il ne peut exister deux individus sociaux qui seraient à ce titre indiscernables). Même s'il n'est peut-être pas du ressort de la sociologie de connaître cette deuxième forme d'identité, il convient de ne pas la confondre avec la première. Comme le rappelle Descombes, ces deux usages correspondent à deux interrogations distinctes : la question « Qui suis-je ? » pour l'identité personnelle, et la question « Qui sommes-nous ? » pour l'identité collective.

Enfin, l'identité pour soi désigne « le sentiment subjectif de sa situation et de la continuité de son personnage que l'individu en vient à acquérir par suite de ses diverses expériences sociales […]. L'identité pour soi est avant tout une réalité subjective, réflexive »[146]. Elle correspond donc à l'affect de l'identité personnelle et relève d'une autodéfinition, qui est toujours dépendante de l'identité sociale, c'est-à-dire des définitions venant d'autrui. L'individu se sert en effet « pour édifier son image de lui-même des mêmes matériaux que les autres ont déjà utilisés »[147]. Si cette dernière forme d'identité renvoie à une saisie réflexive par l'individu des deux premières, étant entendu que l'identité personnelle est toujours dépendante des mécanismes de catégorisation associés à la seconde, il s'agira de savoir si elle est à l'image du moi humien, une pure fiction de l'imagination et de l'esprit ; ou si elle peut prétendre au contraire à une forme d'objectivité. C'est alors de l'évaluation de la réflexivité, et de ces éventuels degrés dans l'échelle de la connaissance du soi, qu'il nous faudra tirer parti.

C'est d'abord contre la « croyance personnaliste » spontanée que va se justifier l'entreprise bourdieusienne. Il s'agit de la croyance en « l'unicité de la personne,

[145] E. Goffman, *Stigmates*, *op. cit*., p. 12.
[146] *Ibid.*, p. 127.
[147] *Ibid.*, p. 128.

fondement de l'opposition scientifiquement ruineuse entre l'individu et la société »[148]. Le personnalisme serait donc « un des obstacles principal à la construction d'une vision scientifique de l'être humain »[149] en imposant l'idée d'un individu séparé, dont les contours corporels constituent la limite, occultant la position singulière dans l'espace physique et social qu'il occupe et qui le définit en propre. Mais c'est aussi la vision « mentaliste » que Bourdieu dénonce comme scolastique, cette vision « inséparable de la croyance dans le dualisme de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière » et qui prend son origine « dans un point de vue quasi anatomique, donc typiquement scolastique, sur le corps en extériorité »[150]. La sociologie bourdieusienne s'origine donc dans l'inclusion matérielle indépassable qui caractérise l'homme, et qui implique le dépassement du subjectivisme et de l'objectivisme. Reprenant Pascal, Bourdieu écrit : « par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends »[151]. Ce qui signifie que je comprends donc le monde parce qu'il me comprend et m'englobe, ce que Bourdieu retraduit sociologiquement en ces termes : « c'est en effet à travers cette inclusion matérielle – souvent inaperçue ou refoulée – et ce qui s'ensuit, c'est-à-dire l'incorporation des structures sociales sous la forme de structures dispositionnelles, de chances objectives sous la forme d'espérances et d'anticipations, que j'acquiers une connaissance et une maîtrise pratiques de l'espace englobant »[152].

Ni la personne, ni le corps ne justifient l'analyse des agents sociaux à partir d'un point de vue impartial situé dans une pure extériorité. Cette double critique pourrait trouver une solution optimale dans une *conception expressive de l'identité* : l'identité n'est pas à chercher dans une égologie dessinant les contours d'une intériorité dissociée de l'extériorité dans laquelle agit le sujet ; l'identité c'est l'être en actes, le sujet en pratiques, tel qu'il se déploie et se « dilate » dans ses œuvres. Pour en rendre compte, Descombes propose de l'illustrer par une référence à Proust. À l'image de ce que le romancier défend dans le *Contre Sainte-Beuve*, on ne doit pas chercher l'artiste dans sa biographie mais dans son œuvre, « chercher l'individualité propre de l'artiste dans ce qui en est l'être en acte (*energeia*), son expression sous la forme d'un *ergon* »[153]. Descombes justifie la défense de cette conception expressive de l'identité à l'issue d'un parcours où il

[148] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 192.
[149] *Ibid.*, p. 192.
[150] *Ibid.*, p. 193.
[151] Pascal, *Pensées*, in *Œuvres*, Paris, Seuil, 1963, § 348.
[152] P. Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 189.
[153] V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op. cit*., p. 171.

s'est efforcé de montrer les apories auxquelles conduisent les conceptions internalistes, telles que représentées en particulier par la philosophie de la conscience lockénne[154]. À la question « Qui suis-je ? » on serait forcé de répondre par un savoir privé, impliquant un critère d'identité pour le moi. Sa conclusion wittgensteinienne est lapidaire : un tel critère n'existe pas[155]. À l'opposé, une conception expressive de l'identité part d'une psychologie morale, sans s'y réduire : « ce dont il s'agit est le sentiment que le sujet peut avoir de sa valeur en tant qu'être particulier »[156]. Cette approche se revendiquant d'ailleurs de Hegel[157], une des références centrales de Honneth, semble rejoindre un des enjeux de sa théorie de la reconnaissance : penser les conditions de l'autonomie subjective comme rapport à soi se constituant dans les rapports intersubjectifs, et spécifiquement au sein des relations de reconnaissance[158]. Si la direction poursuivie par Descombes d'ancrer cette conception expressive dans un choix *délibéré* du sujet[159] s'écarte incontestablement de la sociologie critique – qui taxerait à coup sûr cette thèse de subjectiviste –, nous retiendrons qu'elle engage le sujet à se définir lui-même hors de lui-même, dans ses actes et ses pratiques, question qui n'a de sens que si elle s'articule à la formule collective de l'identité, à savoir le « qui sommes-nous ?[160] ». La conception expressive de l'identité renvoie à un *sens pratique* qu'il nous appartiendra de déterminer. Notre hypothèse est que cette conception expressive est justement un terrain à partir duquel pourront dialoguer Bourdieu et Honneth. Elle sera en particulier compatible avec

---

[154] Nous revenons en détail sur cette conception au chapitre 2, en particulier en 2.1.

[155] V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op. cit*., p. 115, 166. L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit*., § 258. Il revient au même selon Wittgenstein d'avoir un critère subjectif ou de ne pas avoir de critère du tout. « Ici, on aimerait dire : Est correct ce qui me semblera toujours correct. Et cela veut seulement dire qu'ici, on ne peut rien dire du "correct" ».

[156] V. Descombes*, Les embarras de l'identité, op. cit.,* p. 167.

[157] Descombes s'inspire en effet du Hegel des *Principes de la philosophie du droit* pour dégager à la modernité un « droit de la liberté subjective ». Elle est directement corrélée à l'émergence de la modernité et de l'individualisme. Si la cité platonicienne formait une unité morale donnant consistance à un nous, elle ne laissait aucune place à la possibilité d'un moi. Hegel décrit ce droit de la subjectivité comme une satisfaction du sujet, c'est-à-dire dans les termes, selon Descombes, de la psychologie morale : « reconnaître le "droit de la subjectivité", c'est voir dans la volonté d'être soi une attitude morale. L'homme qui fait valoir ce droit […] veut être responsable de lui-même. Il ne peut être satisfait *de lui-même* que s'il peut s'attribuer à lui-même, à son propre choix, la responsabilité de ce qu'il est » (*ibid*., p. 118).

[158] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 113 et suiv.

[159] *Ibid*., p. 168 : « seul peut poser des questions pratiques, c'est-à-dire des questions finies, un agent qui est assuré des conditions de son choix en tant qu'elles résultent de son individuation à telle place dans le monde. »

[160] Nous nous autorisons ici un usage très libre des propositions de Descombes. Nous retenons avant tout les aspects critiques adressés aux conceptions internalistes de l'identité, ainsi que l'horizon d'une résolution des paradoxes soulevés dans une conception expressive. La définition même de ce qu'elle deviendra ensuite dans le cadre d'une confrontation entre la sociologie critique de Bourdieu et la philosophie sociale honnéthienne n'aura que peu à voir avec la thèse défendue par Descombes.

la théorie bourdieusienne de la pratique. C'est ce que nous nous proposons de démontrer dans le deuxième chapitre de cette recherche.

Conclusion : des usages aux problèmes de l'identité

Formulé sans autre forme de défense, le socle constructiviste proposé pourrait encore succomber aux objections de Brubaker[161] : on ne voit pas bien en effet ce que le concept d'identité apporte en termes de plus-value heuristique à l'outillage théorique de Bourdieu. On pourrait donc être tenté d'adhérer à son constat désabusé : « Il est temps maintenant d'aller au-delà de l'"identité" – non pas au nom d'un universalisme imaginaire, mais au nom de la clarté conceptuelle que requièrent l'analyse sociale et l'intelligence politique » [162]. Pourtant Keucheyan semble au contraire rappeler la dimension irremplaçable et insubstituable de l'identité pour la sociologie, au nom d'un argument simple :

> Puisque l'individu doit être maintenu comme concept sociologique fondamental, il semble légitime de conserver également la notion d'identité personnelle. En effet, on ne voit pas comment on pourrait faire usage de la notion d'individu sans la lier, d'une façon ou d'une autre, à celle d'identité. Un individu dispose toujours d'une certaine forme d'identité, quel que soit le sens précis que l'on confère à ce terme.[163]

Comme le résume la célèbre formule de Quine, « *no entity without identity* »[164]. C'est aussi la leçon que tire Descombes de son entreprise de clarification. En cohérence avec la défense d'une conception expressive de l'identité, il opère *in fine* un retournement sémantique instructif : « l'individu en quête de son identité ne se demande pas seulement : Quelles sont mes œuvres ? Il se demande aussi : De quelle histoire suis-je l'œuvre ? »[165]. L'individu se demande donc jusqu'où son identité a pu se dilater, et jusqu'où il peut s'autoriser à se reconnaître : « [il] se définit en déclarant ce qui, à ses yeux, fait partie de son identité. Mais ce qui fait partie de son identité, c'est cela dont lui-

[161] R. Brubaker, « Au-delà de l'"identité" », *art. cit.*
[162] *Ibid.*, p. 85.
[163] R. Keucheyan, « Identité personnelle et logique du social », *op. cit.*, p. 276.
[164] Q. W. O. Quine, *Du point de vue logique*, trad. française Sandra Laugier, Paris, Vrin, 2003.
[165] V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op. p. cit.*, p. p. 253.

même fait partie. En représentant ses liens humains comme des composantes de son identité, il fait valoir que son droit à la satisfaction subjective *en tant que particulier* l'autorise à inclure le fait de son individuation contingente dans sa définition de lui-même »[166]. À la faveur de ce retournement, l'identité collective n'apparaît pas comme un contenant qu'il faudrait remplir de propriétés partagées par une classe d'individus. Elle est bien plutôt l'histoire comme pouvoir instituant, comme pouvoir continuellement rejoué dans une communauté dont l'individu est l'expression contingente – contingence qui n'en est d'ailleurs plus tout à fait une, si ce « nous » parvient, par un travail réflexif qui reste à analyser, à être réapproprié par le sujet.

Le droit à l'émancipation pour l'individu moderne serait désormais « un droit à définir lui-même son identité comme il la conçoit, ce qui le conduit à y inclure des liens sociaux qui ne doivent rien à un contrat social. Il se sert de l'idiome identitaire pour faire un pas en direction d'une réconciliation avec sa propre humanité »[167]. C'est ce mouvement vers la réappropriation d'un sens historique et collectif de l'individu moderne, au sujet de sa propre *identité pratique*, qui nous semble être à l'horizon du projet sociologique de Bourdieu. Bourdieu ne déclarait-il pas dans l'entretien qu'il accordait à Honneth : « La sociologie confère une extraordinaire autonomie, surtout lorsqu'on ne l'utilise pas comme une arme contre les autres ou comme un instrument de défense mais comme une arme contre soi, un instrument de vigilance »[168] ? C'est en tout cas la question philosophique que nous voudrions lui adresser. Il faut alors passer des usages aux problèmes de l'identité.

Si l'analyse cartographique a le mérite de montrer l'éclatement des significations de l'identité et son essaimage, elle pousse pourtant au recouvrement des problèmes auxquels ses usages sont censés répondre, en risquant de n'attirer l'attention que sur ses écueils et obstacles. Ce n'est pas, *in fine,* le *concept* d'identité que nous voudrions défendre inconditionnellement, bien que nous soyons par ailleurs convaincue de son caractère irremplaçable à la fois pour la philosophie et les sciences sociales, mais bien plutôt le *problème* de l'identité : ce problème, classique en philosophie, ne peut se réduire à une analyse cartographique. Une *théorie de l'identité*, telle qu'on voudrait en justifier l'esquisse chez Bourdieu, trouve donc sa nécessité dans la formulation du *problème* de l'identité, et sa transposition proprement sociologique. Sa reconstitution dans l'histoire de

[166] *Ibid*., p. 254.
[167] *Ibid.*, p. 252.
[168] P. Bourdieu, « Fieldwork in philosophy », *art. cit*., p. 38.

la philosophie, dans ses principales étapes, permettra de passer d'une reconstitution externe et inerte de Bourdieu, à la mise en mouvement de sa pensée. Le problème de l'identité circule-t-il si facilement de la philosophie à la sociologie bourdieusienne ? De quel type de transposition ou transformation peut-il être affecté ? Quels rapports peut-on établir sur le terrain spécifique de l'identité entre Bourdieu et l'histoire de la philosophie ? Il y a peut-être un « prix du passage » à l'importation et à la traduction disciplinaires qu'il ne faut pas occulter.[169].

C'est ce que le sociologue Cyril Lemieux tente de formaliser[170]. Il s'interroge sur la plus-value théorique et les modalités méthodologiques et épistémologiques de l'importation de certains concepts de la philosophie vers la sociologie – ou inversement. Il dégage alors trois attitudes ou méthodes possibles : le démarcationnisme (refus de tout dialogue entre disciplines), l'intégrationnisme (refus de prendre en compte des différentiels d'identités disciplinaires) et le conversionnisme (effort pour opérer des conversions ou transpositions de problèmes ou de théories d'une discipline à une autre). C'est pour la troisième approche que Lemieux plaide, et à laquelle il associe les recherches de Levi Strauss, Durkheim, Dumont et même Bourdieu : « Elle consiste à voir dans la sociologie et dans l'anthropologie (qui sont alors considérées comme formant un tout) le dépassement logique et conséquent de la philosophie – "dépassement" devant s'entendre ici au sens d'une *Aufhebung*, c'est-à-dire d'un mouvement qui en même temps qu'il condamne et répudie la philosophie, la conserve »[171]. Il s'agit de renoncer à utiliser des concepts avec leur définition strictement philosophique, sans un réagencement, ou une réappropriation en fonction des questions spécifiques, notamment d'enquête et de terrain, qui sont impliquées par la discipline sociologique. C'est le chemin inverse, que nous voudrions proposer dans le chapitre suivant, de la sociologie vers la philosophie.

Fidèle à la proposition conversionniste de Lemieux[172], il ne s'agira pas de lire Bourdieu comme le ferait un sociologue, orienté *par* et *pour* des questions de terrain.

---

[169] Voir G. Calafat, É. Monnet et C. Lavergne, « Éditorial. Philosophie et sciences sociales, les enjeux de la conversion », *Philosophies et sciences sociales*, *Tracés. Revue de sciences humaines*, ENS éditions, 2013/HS, p. 7-25.

[170] C. Lemieux, « Philosophie et sociologie ? Le prix du passage », *Sociologie*, vol. 3, n° 2, 2012, p. 199-209.

[171] *Ibid.*, p. 200.

[172] Nous avons défendue cette proposition avec G. Calafat et É. Monet dans « Éditorial. Philosophie et sciences sociales, les enjeux de la conversion », *art. cit.*, p. 12. Voir également les propositions très convaincantes de dialogues interdisciplinaires de Barbara Carnevalli et de Marie Garrau dans le même numéro : B. Carnevali, « L'esthétique sociale entre philosophie et sciences sociales », *Philosophies et sciences sociales*, *op. cit.*, p. 29-48 ; M. Garrau, « Regards croisés sur la vulnérabilité. "Anthropologie conjonctive" et épistémologie du dialogue », in *Philosophies et sciences sociales*, *op. cit.*, p. 141-165.

Mais il s'agira d'en proposer une interprétation du point de vue de la philosophie sociale, et plus particulièrement, de la théorie de la reconnaissance. L'enjeu sera pour nous de reconstruire une théorie sociale bourdieusienne de l'identité accordant une place de choix au concept de reconnaissance. Car il n'existe pas d'ontologie commune entre sociologie et philosophie.[173] Comme le propose Bruno Karsenti, nous nous appuierons sur une « "manière de lire" propre à la philosophie, qui demeure à la fois l'un des outils favoris du philosophe, mais aussi l'espace, dans la division moderne du travail intellectuel, où la compétence et la contribution philosophiques continuent d'être pleinement reconnues »[174]. Nous partageons donc pleinement l'idée défendue par Claude Gautier selon laquelle « l'œuvre sociologique de Bourdieu est encore à lire »[175]. Il n'est pas certain que Bourdieu lui-même aurait approuvé une telle démarche si on s'en tient à ses préventions contre la philosophie philosophante, « la philosophie pour philosophes »[176]. Mais outre qu'il revendiquait un « rapport sans fétichisme aux auteurs et aux textes[177] », un rapport en somme désacralisé et pragmatique, nous essaierons de rester attentive à l'enjeu de la conversion, en analysant autant que possible les *effets de traduction* méthodologiques et conceptuels qu'impliquent cette lecture philosophique de la sociologie critique, ainsi que leurs apports pour la philosophie sociale.

[173] Voir G. Calafat, É. Monnet, et C. Lavergne, « Éditorial. Philosophie et sciences sociales, les enjeux de la conversion », *art. cit*., p. 13.
[174] B. Karsenti, « Le sociologue et le prophète. Weber et le destin des modernes », in *Philosophie et sciences sociales*, *op. cit*., p. 31.
[175] C. Gautier, *La force du social, Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu*, Paris, Le Cerf, 2012, p. 15.
[176] P. Bourdieu, « Fieldwork in Philosophy », *in Choses dites, op. cit.,* p. 13 et suiv.
[177] *Ibid*., p. 41 : « les intellectuels sont préparés par toute la logique de leur formation à traiter les œuvres héritées du passé comme une culture, c'est-à-dire comme un trésor que l'on contemple, que l'on vénère […] et non comme un capital productif que l'on investit dans la recherche, pour produire des effets. »

Chapitre 2

De l'illusion biographique à l'identité pratique

> Comment répondre […] sans sortir des limites de la sociologie, à la vieille interrogation empiriste sur l'existence d'un moi irréductible à la rhapsodie des sensations singulières ?[1]

Dans un article intitulé « l'illusion biographique[2] », Bourdieu se propose d'apporter une réponse à la question classique de la permanence de l'identité du moi. Il choisit de la reformuler – « sans sortir des limites de la sociologie » – dans les termes de l'empirisme, en particulier de Hume : existe-t-il une identité personnelle, par-delà la « rhapsodie des sensations singulières »[3] ? Sur quoi l'idée du moi se fonde-t-elle ? N'est-elle pas au fond qu'une pure et simple fiction, une illusion ? En reprenant la formulation empiriste, Bourdieu écarte déjà implicitement la réponse cartésienne, en faisant sienne sans les réexposer les objections formulées par Hume et Locke, entre autres, à la théorie substantialiste de Descartes. L'identité ne trouve pas son fondement dans une substance pensante, dans un « je pense » résistant à l'entreprise du doute radical et fondement de toutes les vérités. La réponse de Bourdieu reprend l'intuition humienne et se situe donc dans la continuité du *Traité de la nature humaine* : l'identité personnelle est une illusion parce qu'elle ne repose sur aucun moi substantiel. Mais la reprise du problème humien sert en réalité à Bourdieu à esquisser une conception originale de l'identité *sociale*, composée et parfois déchirée, dont le principe d'unification se situe dans la dynamique

[1] *Ibid.*, p. 70

[2] P. Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, 1986, p. 69-72. Article également reproduit in P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p. 81-89. Nous réfèrerons à la pagination de l'article.

[3] La formulation originale de Hume est la suivante : « d'où vient cette grande propension que nous avons à attribuer une identité à des perceptions successives, et à nous supposer nous mêmes en possession d'une existence invariable et ininterrompue tout le temps que nous vivons ? » (*Traité de la nature humaine*, Paris, Garnier Flammarion, 1995, p. 332)

d'incorporation de l'*habitus*. Esquisser cette théorie de l'identité sociale, dont on verra qu'elle autorise une forme de constructivisme qui n'est pas dénué de difficultés, c'est déjà chercher à comprendre comment le « soi en pratiques » se forme par l'intermédiaire de relations de reconnaissance.

Pour Davide Sparti[4], la transposition sociologique du problème de l'identité ne peut en effet se faire sans le recours au concept de reconnaissance. Il y a trois niveaux dans un questionnement philosophique sur l'identité : celui de l'attribution (à quel genre d'entités applique-t-on la catégorie d'identité personnelle ?), celui de la singularisation (qu'est-ce qui permet d'individuer un X au sein d'une même classe d'entités ?) et celui de la persistance (qu'est-ce qui permet la continuité dans le temps de ce même X et l'itérabilité de son identification ?). Cependant le troisième et dernier niveau ne peut se résoudre de manière endogène, il nécessite de s'interroger à l'échelle des interactions sociales, à l'échelle de ce que Goffman appelle cette « substance poisseuse à laquelle se mêlent de nouveaux détails biographiques[5] ». L'identité renvoie en effet toujours à une pratique sociale d'identification et à une communauté identificatrice. Comme le montre Wittgenstein dont s'inspire Bourdieu sur ce point, on ne peut pas isoler un individu de sa forme de vie, de son contexte ou de sa communauté. L'hypothèse d'un individu isolé maître des règles de son action, de la signification et de son interprétation est vaine et stérile : « ce que nous serons devenus au sortir d'une interaction – quelle signification aura été imputée à nos actes, quelle identité nous aura été attribuée – ne dépend pas que de nous[6] ». L'opérateur qui garantit dans le temps la persistance de l'identité, c'est donc la reconnaissance. Une identité ne compte donc que si elle est convertible en socialité, si elle est soutenue par des relations de reconnaissance : « L'identité est une attribution qui surgit entre nous, dans un cadre marqué par cette exposition réciproque que fournit l'interaction[7]. » Nous verrons donc qu'un « des prix du passage » du problème classique en philosophie à sa traduction sociologique sera celui de la compréhension de l'identité grâce à la reconnaissance. Il s'agit là d'une affirmation décisive à notre démarche dans la mesure où elle ne légitime pas seulement l'interprétation de Bourdieu comme un

[4] D. Sparti, « L'identité et ses dilemmes. De l'identité personnelle à la reconnaissance sociale. », trad. française C. Lazzeri, *Terrains/Théories*, n° 3, à paraître en 2015.
[5] E. Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Touchstone, New York, 1963, p. 74.
[6] D. Sparti, « L'identité et ses dilemmes. De l'identité personnelle à la reconnaissance sociale. », *art. cit.,* p. 15.
[7] *Ibid*., p. 18. Ce sont les cercles de reconnaissance qui garantissent la connectivité de l'identité, c'est-à-dire le fait qu'elle n'est soumise qu'à des changements de degrés dans le langage de Parfit. Voir D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

théoricien de la reconnaissance, mais conditionne également la congruence avec la philosophie sociale de Honneth.

Le problème de l'illusion de l'identité personnelle se rejoue en outre dans la sociologie bourdieusienne à l'échelle de l'identité collective. La transposition sociologique du problème de l'identité montre en effet que la question « Qui suis-je ? » renvoie toujours à une identité sociale qui ne peut s'élucider sans la question « Qui sommes-nous ? » Or, nombreux sont les chercheurs qui critiquent la catégorie d'identité collective au motif qu'elle serait soit réifiante, soit idéaliste[8]. Pourtant, comme Descombes, nous ne pouvons nous résoudre à l'abandon du concept. Le problème est alors le suivant : « nous voudrions pouvoir parler de la même personne, par exemple pour raconter une histoire, sans sous-entendre que cette personne n'a pas réellement eu une histoire, que rien de ce qui lui est arrivé ou de ce qu'elle a fait ne l'a transformée. Et de même, nous voudrions pouvoir parler d'un même groupe[9] ».

Comme le rappelle Descombes, « notre difficulté vient de ce que nous devons comprendre le langage de l'identité morale à partir du langage de l'identité au sens élémentaire alors que les deux significations sont logiquement distinctes.[10] » Nous verrons en effet que le passage de la question métaphysique « Qu'est-ce que c'est ? » à la question « Qui suis-je ? » est loin d'être évidente, justement parce qu'il est difficile de comprendre l'identité au sens de l'identité personnelle si on cherche à trouver ses critères dans l'identité au sens logique ou métaphysique. C'est la difficulté que rencontre Hume et qu'il résout de manière radicale. C'est la question à laquelle Bourdieu donne une traduction sociologique, et qui trouve une solution dans l'*habitus* et la théorie de la pratique[11].

2.1. « Qui suis-je ? »

Dès lors que l'on renonce à un ancrage substantialiste, l'identité du sujet est bien une illusion, au sens où c'est bien plutôt le principe d'altérité ou d'altération qui domine. L'idée de moi pour Hume n'existe pas, elle n'a aucun réel fondement, elle n'est qu'une

[8] Pour un résumé des problèmes que posent ces critiques, sur lesquelles nous reviendrons, voir V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op. cit*., chapitre 4, p. 172-254 ; L. Kaufmann et Trom D., *Qu'est-ce qu'un collectif ? Du commun à la politique*, Paris, EHESS, 2010.
[9] V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op. cit*., p. 55.
[10] *Ibid.*, p. 43.
[11] Nous nous demanderons si cette réponse est compatible avec une théorie expressive de l'identité.

fiction : « laissant de côté quelques métaphysiciens de cette espèce, je peux me risquer à affirmer du reste des hommes qu'ils ne sont autre chose que des assemblages ou collections de différentes perceptions qui se succèdent avec une inconcevable rapidité et sont dans un état de flux et de mouvement perpétuel »[12]. Le moi n'est pas une impression particulière « mais bien ce à quoi nos différentes impressions et idées sont supposées se rapporter. Si une impression donne naissance à l'idée de moi, elle doit se continuer invariablement la même, dans tout le cours de la vie, puisque c'est ainsi que l'on suppose que le moi existe », écrit Hume[13]. La force et la radicalité de Hume tiennent à un double geste théorique, décisif pour comprendre ensuite celui de Bourdieu : montrer d'une part que l'idée de moi n'est pas une idée, qu'elle n'a aucun fondement naturel – geste de *dénaturalisation* –, et d'autre part en montrer la genèse, en particulier psychologique et épistémique – geste de reconstruction, d'*objectivation*. Pour prendre la mesure de la radicalité humienne, il convient de rappeler les grandes lignes de la rupture opérée avant lui par l'empirisme de John Locke.

Locke ou l'invention de la conscience

Le problème de l'identité tel qu'il émerge aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles est double : à la fois ontologique – existe-t-il un « moi » qui demeure identique à soi et dont on puisse faire dériver toutes nos pensées, et perceptions, existe-il quelque chose comme un *sujet*, un *self*[14] ? – et épistémique – comment le connaître, le découvrir, le fonder, dans les principes de la nature humaine[15] ? Avant la réponse sceptique de Hume, Locke proposait de résoudre ce problème grâce à la faculté de mémoire : en unifiant le passé et le présent

[12] D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris, Garnier-Flammarion, 1995, p. 331.
[13] *Ibid*.
[14] Ce qu'Étienne Balibar résume en donnant à sa traduction du texte canonique de Locke portant sur l'identité (livre II, chapitre 27 de son *Essai philosophiques sur l'entendement humain*), le sous titre : « L'invention de la conscience ». Voir J. Locke, *Identité et différence*, présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar (Paris, Seuil, 1998) : « Dans *l'Essai concernant l'entendement humain*, et le « traité sur l'identité » qui y est inclus, Locke invente deux grands concepts de la philosophie moderne : la conscience (*consciousness*) et le soi (*the self*) » (*Ibid.* p. 249).
[15] Dans les termes d'Étienne Balibar, le problème est à la fois logique et ontologique. *Identité et différence* de John Locke est qualifié par Balibar « d'enquête sur la question de l'identité ». (*Ibid.* p. 202). Notons que dès le début du Traité et l'examen logique de la notion d'identité, c'est surtout l'aspect temporel qui fait problème, comme on le verra dans les développements sur l'identité personnelle, « car l'identité et la différence des places ne soulèvent aucune difficulté. Deux choses quelles qu'elles soient n'occupent jamais la même place si elles sont de même espèce, et si elles occupent des places différentes elles sont nécessairement elles-mêmes distinctes. » (*Ibid.*, p. 203) C'est ce qui explique que Locke caractérise l'identité comme « le fait d'être le même que soi-même dans le temps », l'identité est donc ce qui neutralise le cours du temps. (*Ibid.*, p. 248)

dans un récit cohérent, dans une totalisation des situations vécues hétérogènes, elle constituait le socle du sentiment subjectif de demeurer le ou la même par-delà les changements temporels. La mémoire permettait de garantir l'identité numérique en unifiant l'identité qualitative, c'est-à-dire la diversité des qualités perçues.

Même s'il ne récuse pas a priori l'existence de substances matérielle ou spirituelle, Locke défend l'idée qu'il est impossible de connaître avec certitude l'existence d'aucune substance[16]. Pour la remplacer, Locke cherche à fonder l'identité personnelle dans une continuité trans-temporelle : il faut en effet expliquer comment se constitue *dans le temps* l'unité de l'esprit, par-delà ses différentes manifestations (pensées, perceptions, douleurs, plaisirs etc.). Qu'est-ce qui peut en effet jouer le rôle de principe d'assemblage qui réunisse les modes de la pensée, comme émanations d'une unité de l'esprit ? Autrement dit, si on reformule le problème dans une perspective gnoséologique, comment l'esprit à partir de la conscience, de sa propre réflexivité, peut-il en venir à percevoir sa propre identité ? « L'identité de telle personne, répond Locke, s'étend aussi loin que cette conscience peut atteindre rétrospectivement toute action ou toute pensée passée ; c'est le même soi maintenant qu'alors, et le soi qui a exécuté cette action est le même que celui qui, à présent, réfléchit sur elle[17]. » Notre identité personnelle s'étend donc aussi loin que nous pouvons étendre la conscience de nos propres idées, mais pas plus loin. L'identité personnelle se fonde donc dans la réflexivité de la conscience, dans le soi. C'est ce qu'explique très précisément Étienne Balibar dans son commentaire de la notion de « *sameness* » chez Locke :

> […] l'être identique à soi-même est justement le « soi ». Il n'est donc pas autre chose que le concept de l'identité présente *dans les différences* et reproduites *par les différences* mêmes. Ce qui peut aussi se préciser par rapport au temps : il n'est pas autre chose que la continuité d'un « même temps », reliant entre eux ses moments successifs, qui a la structure d'une conscience. En ce sens, la réflexivité du *soi* de la conscience […] paraît être le modèle de toute réflexivité.[18]

---

[16] Locke ne s'oppose pas uniquement au substantialisme, mais aussi à une deuxième théorie, le réductionnisme physique : « Selon ce dernier, le critère de l'identité personnelle n'est pas la continuité mémorielle, mais la continuité corporelle. Le réductionnisme physique est bien un réductionnisme, en ce sens qu'il considère l'identité personnelle comme une entité décomposable. Mais contrairement à Locke, ses partisans soutiennent que c'est dans l'organisation physique des individus qu'il faut chercher le principe de leur identité, et non dans leur organisation psychologique. » (R. Keucheyan, « Identité personnelle et logique du social », *art. cit*., p. 268)

[17] J. Locke, *Identité et différence*, *op. cit*., § 9, p. 151.

[18] E. Balibar, « glossaire », in J. Locke, *Identité et différence, L'invention de la conscience*, *op. cit*., p. 248-249.

Pour justifier cette idée, Locke a recours à une expérience de pensée étonnante[19], qui connaîtra une importante postérité en philosophie analytique anglo-saxonne, notamment chez les analystes du *mind-body problem*[20] : imaginons l'esprit d'un prince transplanté dans le corps d'un savetier. Le prince et le savetier sont-ils une seule et même personne ? Qui du premier ou du second définit l'identité de la personne et du moi du corps transplanté ? La réponse de Locke est que l'être résultant de cette transplantation est à la fois le *même homme* que le savetier et la *même personne* que le prince. Ici se fait jour une distinction décisive entre identité humaine et identité personnelle, qui renvoie à des problèmes philosophiques spécifiques. Ferret les résume en ces termes : « Un homme est avant tout un spécimen d'une certaine sorte d'organisme et le problème de l'identité humaine n'est pas, par nature, différent du problème de l'identité des autres organismes, animaux ou végétaux. Une personne est avant tout un être doué de conscience qui peut se considérer lui-même comme le même, et le problème de l'identité personnelle est, dans ce sens, tout à fait à part.[21] » L'identité de la personne se fonde donc bien dans celle de l'esprit, de la conscience, alors que celle de l'homme se fonde dans l'organisme, dans le corps. Mais ce n'est pas ici seulement la continuité trans-temporelle des manifestations de l'esprit qui est prouvée, c'est aussi la continuité trans-temporelle des actions : l'introduction, dans sa théorie de l'identité, de la notion juridique de *personne* montre comment Locke parvient à nouer au problème gnoséologique le problème moral et politique de *l'imputabilité*. En effet la personne marque un rapport d'appropriation par le moi, des idées et des actions présentes, passées, et à venir de l'individu et renvoie donc au terme judiciaire : « C'est dans cette identité personnelle que se fonde tout le droit et la justice de la récompense et du châtiment, c'est-à-dire du bonheur et du malheur dont chacun se soucie pour lui-même, indépendamment de ce qui peut advenir à toute substance qui ne serait pas unie à cette conscience, ou affectée en même temps qu'elle.[22] » S'il paraît absurde qu'une personne soit punie pour un acte commis prétendument dans une autre vie dont elle ne garderait aucune conscience, c'est bien

[19] J. Locke, *Identité et différence*, *op. cit*., § 15, p. 162-163.
[20] Voir par exemple l'hypothèse de la transplantation du cerveau dont l'une des premières occurrences se trouve dans le texte de S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self Identity*, New York, Cornell University Press, 1963, p. 23-25. Il met à l'épreuve l'idée que le cerveau serait le candidat le plus sérieux au critère de l'identité personnelle. Il serait « la limite somatique, c'est-à-dire la limite d'amputation ou de transplantation au-delà de laquelle nous n'avons plus affaire à une seule et même personne. » (S. Ferret, *L'identité*, *op. cit.,* p. 37)
[21] S. Ferret, *L'identité*, *op. cit*., p. 33.
[22] J. Locke, *Identité et différence*, *op. cit*., § 26, p. 177.

parce qu'il faut que le sujet soit imputable des actes au présent, mais aussi de l'ensemble de ses actes passés.

En dernière analyse, l'unité de la conscience se fonde dans la continuité de la mémoire : car c'est elle qui assure l'identité de la personne ; par le souvenir des actions passées, elle garantit en particulier la légitimité du principe d'imputabilité. Nous sommes simplement ce que nous nous rappelons avoir été, ni plus, ni moins, et ce que nous nous rappelons avoir fait. On a donc affaire avec Locke à une conception subjective, sous la forme d'un personnalisme[23], et constructiviste de l'identité. Keucheyan va jusqu'à affirmer que « Locke est le philosophe qui fait passer le concept d'identité du domaine de la logique et de la métaphysique à celui de la philosophie de l'esprit et de la psychologie. De ce point de vue, on peut dire qu'il a « psychologisé » la notion d'identité, et ainsi ouvert la voie à sa « sociologisation » ultérieure par les sociologues de l'identité[24]. »

Mais ce que la substance permettait de fonder chez Descartes, la conscience et la mémoire y échouent chez Locke : pour en prendre la mesure, il nous faut nous référer ici à une célèbre objection faite à Locke, celle formulée par Joseph Butler dans *L'analogie de la religion* : « Bien que la conscience de ce qui s'est passé nous assure ainsi effectivement de notre propre identité personnelle, dire qu'elle constitue l'identité personnelle, ou qu'elle est nécessaire pour que nous soyons les mêmes personnes, revient à dire qu'une personne n'a existé que pendant les moments dont elle se souvient et n'a effectué que les actions dont elle se souvient ; et en vérité, qu'elle n'a d'autre passé que celui sur lequel porte sa réflexion.[25] » Le moi ne peut pas être la somme de mes différents souvenirs – la mémoire – parce que je dois préexister à ces différents souvenirs pour qu'ils puissent précisément être *les miens*.

En outre, selon Thomas Reid, une personne peut ne pas se souvenir avoir accompli telle ou telle action, sans être une personne différente de celle qui a

---

[23] É. Balibar, « glossaire », in John Locke, *Identité et différence, L'invention de la conscience*, *op. cit*., p. 206 : « Locke tend à considérer […] que l'identité réflexive de la conscience, immanente à la durée intérieure, est le présupposé épistémologique, ou intellectuel, de toutes les autres, donc de toute pensée d'une identité entre les existences quelconques. Il y aurait bien, à cet égard, non seulement un psychologisme mais en prenant le terme de façon strictement épistémologique, quelque chose comme un "personnalisme" lockien. »

[24] R. Keucheyan, *Le constructivisme, des origines à nos jours*, Paris, Hermann, 2007, p. 135.

[25] T. Butler, *The Analogy of religion, naturel and revealed, to the Constitution and course of nature*, in J. Perry (dir), *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press, 1975, p. 99-105 : (traduction S. Ferret, *op cit*., p. 173-174) Cette objection a également été formulée par Thomas Reid, dans les *Essais sur les pouvoirs intellectuels de l'homme (Essays on the intellectual Powers of Man)*, publié en 1785.

effectivement accompli cette action [26] : nous ne nous souvenons pas de tout, et l'expérience du sommeil, à elle seule, montre qu'il n'est nul besoin d'avoir conscience de soi, pour rester identique à soi. La mémoire n'a donc pas le pouvoir de fonder et de constituer l'identité personnelle, elle coopère simplement à sa connaissance. C'est ce qu'affirmera Hume : « la mémoire ne *produit* pas tant l'identité personnelle qu'elle ne la *découvre* en nous montrant la relation de cause à effet entre nos différentes perceptions[27]. » Locke ne donne pas un fondement à l'existence de l'identité personnelle, mais explique comment notre esprit est capable de la découvrir, capable de se donner, de former, cette idée de constance et d'unité du *self*. Il aurait donc confondu le niveau épistémique et psychologique du problème de l'identité – *comment savons-nous* que nous sommes un et le même –, avec le niveau ontologique – *comment se fait-il* que nous soyons un et le même[28]. Il s'agit ici selon nous du point nodal du problème de l'identité, auquel Pierre Bourdieu apportera une réponse originale.

Hume ou la fiction du moi

C'est en renonçant à rabattre l'un sur l'autre ces deux niveaux, et donc à poser de faux problèmes de « métaphysiciens », que Hume radicalisera le problème de l'identité : il s'attelle à en expliquer la genèse psychologique comme pure fiction de l'esprit. Hume développe « une psychologie de nos assignations d'identités[29] », en partant du constat que le sens commun confond l'identité et la ressemblance. Sa thèse est plus précisément que l'identité individuelle ne peut être établie sur le fondement de la conscience individuelle, associée à la mémoire : l'idée de moi ne dérive d'aucune impression, elle n'a aucun fondement dans le donné de l'expérience individuelle.

Pour comprendre cette critique, rappelons brièvement les deux principes au fondement de l'empirisme radical de Hume : d'une part, toute idée dérive nécessairement d'une impression (interne ou externe). Idées et impressions ont donc le même contenu ; ce qui les distingue est simplement la vivacité des secondes. D'autre part, toute idée

[26] T. Reid écrit en effet : « On peut ici faire observer […] que ce n'est pas le souvenir d'une action que j'ai accomplie qui fait de moi la personne qui l'a accomplie. C'est ce souvenir qui fait que j'ai l'assurance de l'avoir accomplie, mais je pourrais l'avoir accomplie et ne plus m'en souvenir. » in *Essays on the intellectual Powers of Man,* chapitre 4 et 6 de « Of Memory », traduction S. Ferret, *L'identité*, *op. cit*., p. 185.
[27] D. Hume, *Traité de la nature humaine*, chapitre IV, section 6 « de l'identité personnelle », *op. cit*., p. 344.
[28] S. Ferret, *L'identité*, *op. cit*., p. 32.
[29] Formule que nous empruntons à Keucheyan, dans *Constructivisme, Des origines à nos jours*, *op. cit*., p. 140.

complexe peut être décomposée en idée simple, de la même façon que toute impression complexe peut-être décomposée en impression simple. Or, lorsqu'il part à la recherche des impressions simples d'où pourrait dériver l'idée de moi, Hume n'en trouve aucune[30] : « Pour moi quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je tombe toujours sur une perception particulière ou sur un autre, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir, je ne parviens jamais à aucun moment à me saisir moi-même sans une perception et je ne peux jamais rien observer d'autre qu'une perception[31] ». Nous ne sommes qu'un flux ininterrompu d'idées et d'impressions, sans unité, ni identité.

Si la critique de l'idée de moi est rapide et lapidaire, l'essentiel de la démonstration est consacré à l'examen de la genèse de cette idée comme pure fiction de l'esprit. Or, et c'est tout le paradoxe, même s'il est impossible de dériver d'une impression l'idée de moi, il n'en demeure pas moins que notre esprit possède bien en lui cette idée. Le problème est donc insensiblement déplacé par Hume, de la question de savoir *s'il existe une idée du moi* (fondée dans la conscience et la mémoire) à celle de savoir *comment il se fait que nous pensons très profondément posséder une telle identité, un tel moi* : « D'où vient cette grande propension que nous avons à attribuer une identité à des perceptions successives, et à nous supposer nous-mêmes en possession d'une existence invariable et ininterrompue tout le temps que nous vivons ?[32] »

Pour comprendre cette propension, il convient de se donner en premier lieu une définition rigoureuse du concept d'identité. Hume renvoie cette définition à une conception qualitative stricte : « Nous avons une idée distincte de l'objet qui reste invariable et ininterrompu à travers une variation supposée du temps ; cette idée, nous l'appelons idée d'identité ou du même[33] ». Il y adjoint une clause restrictive : pour qu'un objet soit identique à lui-même, il faut que *toutes ses parties* se conservent dans le temps. Il reprend ainsi la définition qu'appliquait Descartes à la substance corporelle. Appliquée aux mouvements de notre esprit, le verdict est sans appel : l'émergence de toute nouvelle idée ou impression implique immédiatement un changement d'identité.

---

[30] C. Lazzeri dans son cours « Les Paradoxes de l'identité » résume en ces termes cette quête infructueuse : « […] Il existe des plaisirs et des douleurs qui se succèdent dans l'esprit, des passions et les sensations, et même des idées dont nous avons des impressions, mais il n'existe rien en dehors de cela dans l'esprit, c'est-à-dire rien qui à titre d'objet d'une impression ne soit quelque chose comme un moi. […] Il n'existe ainsi aucune substance spirituelle dont les impressions et les idées seraient simplement les modes. » (cours par correspondance, non publié, 2011, p. 75).
[31] D. Hume, *Traité de la nature humaine*, *op. cit*., I, § 6.
[32] *Ibid.*, p. 332.
[33] *Ibid*., I, 6.

Pourtant, cette définition stricte de l'identité ne préjuge pas de la capacité de l'esprit humain à voir à chaque instant ces infimes et permanentes transformations. Si tel était le cas, jamais ne se formerait en nous l'idée d'une constance et d'une unité du moi. Hume montre au contraire que le travail de l'imagination se loge dans les interstices de nos défauts de perception et d'attention : nous sommes incapables de percevoir la plupart du temps les modifications insensibles des objets. Nous substituons alors à l'objet transformé une fiction, et à sa différence une fiction d'identité. C'est le même processus qui a lieu dans l'esprit et qui est à l'origine de la fiction du moi. C'est parce qu'il se révèle incapable de saisir ses propres variations qu'il va les remplacer par une identité fictive : « l'identité que nous attribuons à l'intelligence de l'homme n'est que fictive et d'espèce semblable à celle que nous attribuons aux corps des animaux et des végétaux. Elle ne peut donc avoir aussi que la même origine ; elle procède d'une pareille opération de l'imagination sur des objets pareils.[34] »

C'est *in fine* la théorie de l'association des idées[35] – fondement de la théorie de la connaissance humienne, exposée dans le livre I du *Traité* – qui fournit l'explication de la production de la fiction du moi. En combinant les relations de ressemblance, de contiguïté et de causalité, elle montre en effet comment l'esprit peut ne pas, dans la durée, percevoir sa différence, et auto-former la fiction de l'identité personnelle :

> C'est ainsi, écrit Hume, que nous donnons dans la notion d'âme, de moi et de substance pour masquer la variation. Et nous pouvons noter en outre que, lorsque nous ne créons pas cette fiction, notre tendance à confondre l'identité et la relation est si grande que nous sommes portés à imaginer un quelque chose d'inconnu et de mystérieux qui unisse les parties en sus de leur relation ; c'est le cas, je pense, de l'identité[36].

L'esprit est donc capable de se donner différentes fictions, le moi, la substance, l'âme, mais aussi l'identité, pour masquer la variation, et donc la relation – la seconde comme manifestation psychologique, par association d'idées extérieures les unes aux autres, de la première comme manifestation phénoménale. On peut reconstituer les trois

---

[34] *Ibid*., p. 339.
[35] Les idées et les impressions sont des rapports de pure extériorité, il n'existe aucune relation analytique entre elles. C'est ce qu'explique C. Lazzeri : « Pour Hume ces transitions d'une impression à une idée ou d'une idée à une autre fonctionnent comme des "forces calmes" qui attirent les impressions et les idées les unes vers les autres à la manière dont l'attraction attire les planètes dans la physique de Newton et c'est ce qui explique que la théorie de la connaissance humienne soit pour lui l'équivalent d'une physique de l'esprit. » (« Les paradoxes de l'identité », *op. cit,* p. 79).
[36] D. Hume, *Traité de la nature humaine*, *op. cit*., I, 6.

étapes de la production de ces fictions, au rang desquelles figure ici l'identité personnelle. En premier lieu, c'est la relation – d'association d'idées – de ressemblance, qui opère : comme l'esprit circule plus facilement entre des idées ou impressions ressemblantes, la multiplication des relations de ressemblance créent des transitions rapides et donc un sentiment de *continuité* de l'esprit. En deuxième lieu, cette association par ressemblance crée une régularité dans la succession et donc une habitude dans la régularité qui fait naître un sentiment d'ordre des choses. Face à de potentielles idées disruptives ou discordantes, l'esprit a alors recours à l'imagination. Elle invente un être sous-jacent aux différentes perceptions de l'esprit qu'elle appelle le « moi », et ce afin de protéger son désir d'ordre. On pourra s'interroger sur cette tendance du sujet à créer la fiction du moi par une sorte de tendance vers l'ordre, qui le fait fuir, ou avoir peur de l'incertitude. Déjà à ce deuxième stade, l'identité personnelle apparaît comme une fiction de l'imagination ayant pour fonction de garantir un certain ordre stable et régulier. Cette fiction reçoit son pouvoir propre – mais néanmoins fictif – dans la troisième et dernière étape, grâce au principe de causalité. Il crée le sentiment de régularité et de constance grâce à la mémoire (qui sédimente en effet les souvenirs des successions) : « comme il n'y a que la mémoire qui nous instruise de la continuation et de l'étendue de cette suite de perceptions, c'est elle que, pour cette raison principalement, l'on doit considérer comme la source de l'identité personnelle. Sans la mémoire, toute notion de causation nous serait interdite, et par conséquent toute connaissance de cette chaîne de causes et d'effets qui constitue notre moi ou personne.[37] » La mémoire est donc l'origine gnoséologique de l'identité personnelle, non pas comme chez Locke à titre de fondement, mais comme possibilité de production d'une telle fiction. Car grâce à elle, nous imaginons qu'il existe un pouvoir sous-jacent à nos idées, qui constitue leur force de production. À l'issue de ce processus, nous obtenons la certitude doxique que l'identité personnelle – le moi – est cause de nos idées, que son existence est permanente dans le temps, et qu'elle est la cause constante de tout ce qui se produit en nous.

C'est donc finalement à notre ignorance, en particulier des principes d'association de nos idées, qu'il faut imputer la fiction du moi. Mais c'est aussi à un désir de la nature humaine, qui pousserait tendanciellement l'esprit à la recherche d'ordre, et donc d'identité et d'identification, contre l'incertitude que produirait la différence. L'identité personnelle est donc une pure autofiction, fiction autoproduite par le sujet pour protéger

[37] D. Hume, *Traité de la nature humaine*, *op. cit*., p. 343.

son esprit du sentiment de désordre, de dissonance, dont le menace la *différence disruptive*.

L'objectivation de cette fiction du moi n'invalide pas en lui-même le concept d'identité, mais réduit la notion d'identité personnelle à une illusion, une idée sans fondement, produit non pas de la connaissance, mais de l'imagination. C'est bien plutôt la connaissance rigoureuse de l'identité et de la différence – comme catégories de connaissance –, dans leur devenir et leur succession permanente, qui nous fait entrevoir la vérité de notre esprit : « l'intelligence est une sorte de théâtre, écrit Hume, où différentes perceptions font successivement leurs apparitions, passent, repassent, s'écoulent et se mêlent en une infinité de situations et de positions. Elle n'a ni simplicité en un même temps, ni identité en des temps différents, quelques naturellement enclins que nous puissions être à imaginer cette simplicité et cette identité.[38] » Sans les catégories d'identité et de différence néanmoins, nous serions tout simplement incapables de lire réflexivement la vie de notre esprit comme un théâtre : l'identité est le concept sans lequel le devenir n'est proprement pas pensable.

2.2. De la fiction du moi à l'illusion biographique.

La reconstruction du problème classique de l'identité personnelle que nous venons d'esquisser montre l'importance des infléchissements et de la radicalisation que l'empirisme humien lui a fait subir. Et nous verrons comment ces différentes strates de formulation informent la transposition sociologique qu'en propose Bourdieu. Mais comment passer de la formulation classique du problème à sa traduction sociologique ? Keucheyan propose de penser ce passage comme un gain à la fois heuristique et épistémologique :

> La problématique de l'identité personnelle […] concerne les conditions de persistance d'un individu dans le temps : comment savoir si une personne à t 1 est la même personne qu'à t 0 ? Il y a fort à parier que l'insertion des individus dans des groupes sociaux contribue largement à leur persistance dans le temps. Pourquoi ? Parce que ces groupes sont stables, de même que les propriétés

[38] *Ibid*., p. 331.

> qu'ils confèrent à leurs membres. Or, affirmer que les propriétés sociales sont stables revient simplement à dire qu'elles sont identiques entre t 0 et t 1. Dans la mesure où ces propriétés ont pour objet les individus, cette identité se transmet nécessairement à eux. Par conséquent, si du point de vue philosophique on peut admettre que l'identité d'une personne est indéterminée, il faut soutenir qu'elle ne l'est nullement du point de vue sociologique. Il semble dès lors possible de circonscrire un troisième critère de l'identité personnelle, le critère *social*, qui constitue une alternative aux critères psychologique et physique traditionnellement retenus pour définir l'identité personnelle[39].

La traduction sociologique opère donc une transition de l'identité personnelle à l'identité *sociale* et permet de résoudre, du moins temporairement, le problème classique : le critère social joue alors le rôle de fondement de la continuité temporelle de cette identité, dans la mesure où il attache l'identité à des propriétés relationnelles stables, ou relativement stables. Ces propriétés sont des propriétés groupales, partagées par plusieurs individus : l'identité sociale est une catégorie qui a donc intégré une dimension collective. Il s'agit alors de savoir si ce critère social est seulement *constitutif* ou *constituant* : autrement dit, l'identité est-elle socialement constituée, ou socialement constituante[40] ? N'est-elle que le résultat ou l'effet d'un ensemble de processus sociaux, ou peut-elle disposer d'un pouvoir propre de constitution de la socialité elle-même ?

Si la distinction entre identité individuelle et identité collective n'en perd pas toute sa pertinence[41], le passage de la question de l'identité personnelle à celle de l'identité sociale doit ici être interrogé. L'enjeu sera d'évaluer si Bourdieu assume jusqu'au bout la radicalité de la position humienne : sa thèse constructiviste se réduit-elle en dernière analyse à l'idée que l'identité sociale ne serait qu'une pure illusion ? Le caractère décisif de ce détour par Hume réside dans le statut à donner à l'esquisse d'une théorie de l'identité chez Bourdieu : le geste bourdieusien a-t-il seulement une vocation critique et déconstructive ou implique-t-il aussi une série d'engagements ontologiques sous-jacents ? Nous verrons que ce qui fait la force de Bourdieu, c'est de parvenir à formuler un schème épistémologique qui autorise *une théorie des identités constituantes socialement constituées*. Reste à savoir si elle implique ou non un oubli des dimensions indissociablement psychiques et corporelles du soi.

---

[39] R. Keucheyan, « Identité personnelle et logique du social », *art. cit*., p. 177.
[40] Nous reprenons ici une distinction proposée par Christian Lazzeri dans un article intitulé « Identité constituante, identité constituée », *Terrains/Théories* [en ligne], n° 3, à paraître.
[41] Pour une discussion du concept d'identité collective voir : C. Lazzeri, « Pourquoi se révolte-t-on ? Identité, intérêt, action », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 34, 2009, p. 165-188.

L'histoire de vie et sa mise en crise

Si Bourdieu se situe bien dans la filiation humienne, ce n'est pas tant la question de la genèse de la fiction du moi qui l'intéresse, que celle de l'*illusion biographique*. Elle renvoie à l'idée selon laquelle la vie aurait et serait une histoire, avec un commencement, une fin, et des épisodes s'enchaînant avec sens : « Parler d'histoire de vie, c'est présupposer au moins, et ce n'est pas rien, que la vie est une histoire et qu'une vie est inséparablement l'ensemble des événements d'une existence individuelle conçue comme une histoire, et le récit de cette histoire[42]. » C'est toujours une conception de l'identité qualitative qui est en jeu, mais prise dans une existence, une histoire personnelle, cohérente et unifiée. Il ne s'agit donc pas uniquement de continuité transtemporelle, ou de pouvoir de production des pensées, comme dans la fiction du moi humienne, mais véritablement de la production d'un sens – signification et direction – que Bourdieu associe d'emblée à l'idée d'histoire de vie. La doxa de l'histoire de vie peut à ce titre être rapprochée d'un autre modèle dans les théories de l'identité, modèle que l'on pourrait qualifier de « narrativiste », et qui constitue une sous-catégorie des théories constructivistes et relationnelles. Un bon représentant en serait Charles Taylor : « L'existence humaine n'a effectivement pas de sens hors de son caractère dialogique fondamental, c'est-à-dire hors du lien qui unit le sujet à autrui. Nous devenons des agents humains à part entière, capables de nous comprendre, et donc de définir une identité, par l'intermédiaire d'une relation à autrui. En effet, nous nous définissons toujours dans un dialogue, parfois par opposition, parfois par identification, avec les « autres qui comptent[43] ».

Croire en cette idée, qui se présente comme une opinion communément partagée, c'est endosser une « philosophie de l'histoire » particulière que Bourdieu s'attache à brosser à grands traits. On pourrait l'assimiler hâtivement à une lecture superficielle de Hegel : le sens comme propriété immanente des événements et de leur enchaînement, révélant une rationalité à l'œuvre dans le réel. Mais c'est plutôt une théorie du récit que Bourdieu a en tête et qui fait l'objet de sa critique – comme en témoignent les critiques dirigées contre les biographes et les autobiographies. « On est sans doute en droit de supposer que le récit autobiographique s'inspire toujours, au moins pour une part, du

[42] C. Taylor, « Individu et modernité, entretien avec Charles Taylor », in *Identités, L'individu, le groupe, la société*, coordonné par Catherine Halpern, éditions sciences humaines, Paris, 2009, p. 97.
[43] *Ibid*.

souci de donner sens, de rendre raison, de dégager une logique à la fois rétrospective et prospective, une consistance et une constance, en établissant des relations intelligibles, comme celle de l'effet à la cause efficiente, entre les états successifs, ainsi constitués en étapes d'un développement nécessaire. [44] »

Il dégage alors deux présupposés de cette théorie de sens commun (*common knowledge*) : 1/ la vie comme un Tout et 2/ la vie organisée comme un récit. Le premier est associé à l'idée que la vie est « l'expression unitaire d'une « intention » subjective et objective[45] ». Elle s'illustre aussi bien dans le concept sartrien de « projet », que dans les biographies ordinaires, à travers les mentions de « toujours déjà » – j'ai toujours aimé la musique, il était déjà prédisposé à devenir sociologue etc. Le second présupposé implique que la vie se déroule « selon un ordre chronologique qui est aussi un ordre logique[46] ». Dans le roman par exemple, le narrateur omniscient est là pour expliquer, voire évaluer, les intentions, les décisions des personnages, pour les mettre en relief avec des épisodes antérieurs, voire avec des événements de la grande histoire[47]. De même dans le récit de type introspectif, ou récit d'enquêté, on a tendance à proposer un agencement des événements qui ait un sens, au double sens de signification et d'orientation : afin que notre interlocuteur puisse avoir une prise compréhensive sur nos propos (le sens comme signification), et afin de nous persuader qu'il y a bien une évolution et une progression dans notre existence (le sens comme direction).

Ainsi se dégage de l'histoire de vie une « logique rétrospective, voire prospective [48] » : double mouvement de réagencement des événements de l'histoire individuelle qui vise d'une part à relire le passé à l'aune du présent, et à projeter dans l'avenir et donc dans les intentions à venir, la logique ainsi construite artificiellement ; ce que Bourdieu appelle l'inclination à se faire « l'idéologue de sa propre existence[49] ». Il pointe ici une sorte de tendance communément partagée – et mise en récit par le roman

---

[44] On comprend à la lecture de ce passage les raisons pour lesquelles Bourdieu a toujours refusé de s'adonner à l'entreprise autobiographique, celle-ci étant nécessairement prise dans l'illusion qu'il s'attache ici à déconstruire. C'est pour cela que dans le texte qui peut parfois être présenté trop rapidement comme son autobiographie, à savoir *Esquisse pour une auto-analyse*, Bourdieu situe en exergue, comme injonction au lecteur : « Ceci n'est pas une auto biographie ». Et il s'applique bien plutôt à reconstituer sa trajectoire, qu'à livrer un récit linéaire, logique et chronologique de sa « carrière » de savant.

[45] *Ibid.*, p. 69.

[46] *Ibid.*, p. 69.

[47] C'est ce que l'on voit particulièrement à l'œuvre dans les romans de Victor Hugo, à l'image de *Quatre vingt treize*, où la grande histoire et les histoires de vie sont si intimement mêlées dans le tragique de l'échec révolutionnaire, que c'est bien finalement un sens de l'histoire, au sens hégélien cette fois, que l'on serait tenté d'entrevoir dans la logique romanesque.

[48] P. Bourdieu, « L'illusion biographique », *art. cit.*, p. 69.

[49] *Ibid.*, p. 69.

classique – à une herméneutique « de comptoir », qui ne produit qu'une création artificielle de sens. Pourtant, il y aurait un double profit associé à cette croyance : un profit de cohérence et un profit de nécessité, « au principe de l'intérêt, variable selon la position et la trajectoire, que les enquêtés portent à l'entreprise biographique[50] ». Ce double profit pourrait rappeler l'argument humien selon lequel l'esprit de l'homme est animé d'un désir d'ordre ; mais ici, ce désir serait inégalement distribué socialement, parce que dépendant de capacités herméneutiques et rhétoriques à produire cette cohérence et cette nécessité dans le récit de vie (ce dont il n'est pas question dans l'article). Plus l'enquêté aurait des dispositions à rendre sa vie traductible en récit, plus il/ elle aurait un intérêt – au sens de plaisir pour – à participer à une enquête. Il y aurait donc peut-être, si on pousse la symétrie avec le texte de Hume, un plaisir anthropologique lié à ces dispositions. Le sociologue, en professionnel de l'interprétation, est ainsi souvent disposé à accepter cette création artificielle de sens, dans le récit même des enquêtés – soit qu'ils le produisent d'eux-mêmes, soit qu'il soit tenté de le projeter dans ses analyses. Même si le plus souvent, les enquêtés ne livrent pas des récits de vie cohérents : le mélange de dates, les inversions chronologiques, témoignent des défaillances de la mémoire, ou des tabous, mauvaise foi, portant sur certains épisodes passés, difficiles à raconter ou assumer.

Bourdieu déplore donc que l'histoire de vie « soit entrée en contrebande dans l'univers savant[51] », et parfois même dans les pratiques d'enquête de la sociologie[52]. Il est alors d'autant plus urgent de comprendre et d'analyser comment se forme cette idée : si elle n'est qu'une illusion, il faut s'attacher à en montrer la genèse pour en dénoncer le caractère fictionnel. C'est donc bien le même geste théorique que l'on retrouve dans l'entreprise humienne et dans le texte de Bourdieu.

Le premier pas vers la déconstruction de cette fiction, c'est la littérature, ou une certaine littérature, en ce qu'elle met en crise l'histoire de vie. De *Macbeth* à Faulkner, sans oublier le nouveau roman, elle révèle le caractère doxique de cette conception, en mettant en scène l'absurdité, la fragmentation et la profonde contingence de l'existence : « l'invention d'un nouveau mode d'expression littéraire fait apparaître *a contrario*

[50] *Ibid.*, p. 70.
[51] Au point de départ de l'article, il faut noter une préoccupation épistémologique qui dénonce une tendance ou « mode » en sociologie à promouvoir et mettre en avant « l'histoire de vie ».
[52] Bourdieu dénonce son caractère facile : « Le sujet et l'objet de la biographie (l'enquêteur et l'enquêté) ont en quelque sorte le même intérêt à accepter le postulat de sens de l'existence racontée (et implicitement, de toute existence). » (*Ibid.*, p. 70)

l'arbitraire de la représentation traditionnelle du discours romanesque comme histoire cohérente et totalisante et de la philosophie de l'existence qu'implique cette convention rhétorique.[53] » Et c'est à partir de cette mise en crise littéraire que Bourdieu en vient à la traduction sociologique du problème de Hume [54] :

> […] on ne peut en tout cas esquiver les mécanismes sociaux qui favorisent ou autorisent l'expérience ordinaire de la vie comme unité et comme totalité. Comment répondre en effet, sans sortir des limites de la sociologie, à la vieille interrogation empiriste sur l'existence d'un moi irréductible à la rhapsodie des sensations singulières ?[55]

À la question de l'empirisme radical (comment expliquer que nous pensons très profondément posséder une telle identité, un tel moi), Bourdieu substitue donc l'interrogation suivante : quels sont les mécanismes sociaux qui produisent l'expérience ordinaire de la vie comme dotée de sens, et au-delà le sentiment de l'identité personnelle ? La formulation gnoséologique du problème se transforme donc en interrogation sociologique, puisque Bourdieu va se concentrer sur les mécanismes sociaux qui garantissent et font perdurer la fiction de la vie comme histoire. La reconstruction génétique de la fiction ne sera plus psychologique, mais en apparence du moins, extérieure au sujet, d'origine sociale et institutionnelle. Ainsi la sociologie de la connaissance est-elle selon Bourdieu un préalable à toute bonne sociologie : reconstruire sociologiquement la formation des catégories de pensée permet de déconstruire la naturalité de notre appréhension socialement construite du monde. C'est la remarque qu'il adressait à Honneth, Kocyba et Schwibs, en la transposant à la philosophie : « Chaque fois que l'on fera de l'histoire sociale de la philosophie […] on fera progresser cet instrument [critique], dont je ne vois pas au nom de quoi on peut le condamner, sinon par une espèce d'obscurantisme. Je pense que les lumières sont du côté de ceux qui font découvrir les œillères[56] ».

En réalité la réponse de Bourdieu est plus complexe qu'il n'y paraît ; car il n'abandonne pas complètement l'ancrage gnoséologique. Au-delà de l'illusion biographique, c'est sur le statut de l'identité personnelle qu'il se prononce : renoncer à

---

[53] *Ibid.*, p. 70.
[54] De la même façon que chez Hume le constat sceptique et lapidaire de départ – selon lequel l'idée de moi n'existe pas – conduisait à une reformulation radicale du problème.
[55] *Ibid.*, p. 70.
[56] P. Bourdieu, « Fieldwork in philosophy », *art. cit*., p. 27.

une conception de la vie comme histoire n'implique pas de renoncer à l'idée d'identité. Ma vie peut n'être qu'une succession fragmentaire et incohérente d'événements sans m'enlever la certitude que ce sont bien les événements de ma vie, que je rapporte à une personne unique, moi, que je m'approprie en tant que self. Ici Bourdieu esquisse une réponse, ou plutôt une hypothèse, qui consacre le divorce avec le scepticisme de Hume : il y a bien un principe de l'identité personnelle, un principe unificateur qui rend compte du fait qu'elle n'est pas une pure fiction. Ce principe c'est l'*habitus*, qu'il requalifie pour l'occasion « d'identité pratique ». Nous verrons comment ce concept apporte une réponse originale au problème humien sociologisé.

On pourrait s'autoriser ici d'une autre filiation humienne, non mentionnée par Bourdieu, mais très éclairante pour comprendre la portée et l'importance de cette identité pratique. Une filiation qui situerait cette thèse dans la continuité du Livre II du Traité de la nature humaine[57]. Dans ce livre, Hume cherche à appréhender le self non plus dans sa relation à l'entendement, comme dans le premier livre, mais dans sa relation aux passions. Il est, nous explique Hume, engendré par des passions sociales au cours d'interactions particulières médiatisées par la sympathie : « Il est évident, écrit Hume, que pour être directement contraires, l'orgueil et l'humilité n'en ont pas moins le même objet. Cet objet est le self. [58]» L'orgueil du self est produit par l'interaction et la comparaison à autrui qui s'y joue, mais également provoqué par un objet ou une qualité qui lui appartiennent en propre. Le self n'est pas seulement une réalité dérivée et produite par la passion sociale, il en est aussi la cause. Comme le montre C. Bonicco-Donato, « le self qui intervient en amont de la passion sociale est lui-même le produit d'un processus social s'effectuant par l'intermédiaire d'une structure de communication.[59] » Le self est donc à la fois processuel et réflexif : pour savoir qu'un objet ou une qualité m'appartiennent, j'ai besoin de susciter en moi-même l'attitude d'autrui à l'égard de cette qualité. La dimension réflexive propre au self se construit alors dans les interactions sociales, grâce à la sympathie. « Quand une affection s'infuse par sympathie, écrit Hume, elle est d'abord connue par ses effets et par les signes extérieurs qui, dans l'attitude et la conversation, en transmettent une idée. Cette idée se convertit sur le champ en une impression et elle acquiert un degré de force et de

[57] D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre II, Paris, PUF, 1995. Nous reprenons certains arguments de cette analyse à Céline Bonicco-Donato dans un article consacré à Mead. Voir « Le *self* dans la psychologie sociale de G. H. Mead », in A. Cukier et E. Devray (dir.), *La théorie sociale de G.H. Mead*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2014, p. 47-67.
[58] D. Hume, *Traité de la nature humaine*, *op. cit*., p. 111-112.
[59] C. Bonicco-Donato, « Le *self* dans la psychologie sociale de G. H. Mead », *art. cit.*, p. 54.

vivacité tel qu'elle se transforme dans la passion elle-même et produit une émotion égale à une affection originale[60] ». Je ne pourrais donc m'enorgueillir d'une qualité qu'après que l'admiration d'autrui aura attesté qu'elle était bien mienne. « Autrement dit, explique Bonico-Donato, seule la manière dont autrui réagit à la possession d'un attribut valorisant, communiquée par la sympathie, me permet de me saisir moi-même comme objet[61] ». En défendant que le self est produit et producteur des passions sociales dans le processus de l'interaction, Hume indiquait déjà la voie de la traduction sociologique du problème : le self se constitue dans les pratiques, sa réflexivité est dépendante de l'empathie et de la reconnaissance qui permettent la réalisation des interactions sociales.

Avant d'examiner en détail la portée et le contenu de cette idée – l'*habitus* comme principe constituant de l'identité pratique, du soi en pratiques –, il convient de montrer au préalable le caractère construit de son corrélat, l'histoire de vie.

2.3. La construction « sociale » de l'identité

La doxa à laquelle s'attaque Bourdieu est l'idée que nous partagerions tous une identité propre, comprise comme « constance à soi-même d'un être *responsable* » (nous soulignons). Jusque-là, on pourrait la juger très lockienne, en vertu du fait qu'elle associe le soi à la propriété d'imputabilité juridique et morale, à travers la notion de responsabilité. Si la vie des enquêtés peut sembler dotée d'unité et de sens, ou si le sociologue est tenté de la reconstruire comme telle, c'est parce qu'existent une série de mécanismes qui fondent la doxa du récit de vie, et au-delà, comme son fondement, la croyance en la constance du moi. Les mécanismes qui la produisent renvoient à des logiques institutionnelles particulières, puisqu'elles seraient opératoires à travers des processus de totalisation et d'unification de l'identité personnelle. Ces institutions auraient donc le pouvoir de créer et de construire le moi et de le faire durer dans le temps. Un pouvoir dont l'analyse pourra nous permettre d'évaluer le statut de cette construction institutionnelle du moi : les institutions construisent-elles le moi comme pure fiction, en garantissant l'effectivité sociale de la constance du nominal (constructivisme radical) ? Ou y a-t-il un sens à conserver le concept d'identité et de lui attribuer un pouvoir

[60] D. Hume*, Traité de la nature humaine, op. cit.,* p. 156.
[61] C. Bonicco-Donato, « Le *self* dans la psychologie sociale de G. H. Mead », *art. cit.*, p. 55.

constituant, pour penser la construction sociale des modes contemporains de subjectivation (constructivisme réaliste) ?

Le nom propre comme institution de totalisation du moi

Observons tout d'abord comment ce pouvoir symbolique est à l'œuvre dans l'institution de totalisation du moi « la plus évidente », et sans doute la plus agissante, celle du nom propre : association d'un prénom à un nom de famille[62], il assigne une identité en apparence singulière à tout agent social, identité qui le suit et reste la même tout au long de son existence. Le nom propre fonctionne ainsi comme un « désignateur rigide », selon la définition qu'en donne le philosophe et logicien Saul Kripke[63], c'est-à-dire qu'il « désigne le même objet en n'importe quel univers possible ». Pour Kripke, qui s'oppose en cela aux conceptions de Russell et de Frege, le nom propre n'est pas une description définie déguisée ou tronquée[64]. Si on l'analyse dans le cadre de la logique modale, il ne change donc pas de signification ou de référence en changeant de monde. Il désigne toujours une et une seule entité quel que soit le monde possible dans lequel on l'envisage.

Transposé à une analyse sociologique, cela signifie que quel que soit le monde social, c'est-à-dire le champ dans lequel se situe l'observateur, et le moment, « Pierre Bourdieu » par exemple, désignera toujours le même individu, par-delà ses multiples appartenances, activités, positions, et prises de position : « Par cette forme tout à fait singulière de nomination que constitue le nom propre, se trouve instituée une identité sociale constante et durable qui garantit l'identité de l'individu biologique dans tous les champs possibles où il intervient en tant qu'agent, c'est-à-dire dans toutes ses histoires de vie possibles.[65] » Le nom propre institue, c'est-à-dire crée et garantit une identité sociale, qui se surimpose donc à l'individualité biologique et reste la même quelle que soit sa place et son évolution sociale. Il apporte à l'individu une constance diachronique et une unité synchronique : constance d'une part dans des états différents du même champ social, puisqu'en raison des luttes et rapports de forces qui animent les champs sociaux,

[62] Le nom propre est toujours un nom commun en tant que nom de famille, spécifié par un prénom, comme le rappelle lui-même Bourdieu (in « L'illusion biographique », *art cit*., p. 70).
[63] S. Kripke, *La logique des noms propres (Naming and Necessity)*, Paris, Ed de Minuit, 1982. Bourdieu s'appuie sur un autre logicien, qui dit du nom propre qu'il est « un point fixe dans un monde mouvant » (voir P. Ziff, *Semantic Analysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1960, p. 102-104).
[64] Une description définie affirme selon Russell qu'il existe un et un seul objet qui satisfait cette description.
[65] P. Bourdieu, « L'illusion biographique », *art cit*., p. 70.

l'individu est amené à changer de positions à l'intérieur d'un même champ ; et unité synchronique d'autre part, alors que l'individu appartient à un instant *t* à différents champs[66]. Le nom propre est en effet aveugle aux différences, « indifférent aux particularités circonstancielles et aux accidents individuels dans le flou et le flux des réalités biologiques et sociales[67] ». Le nom propre est donc arraché au temps et à l'espace. Mais d'où vient son pouvoir que Bourdieu appelle la « constance du nominal », et qui consiste en la double neutralisation de l'espace et du temps ?

Le nom propre est un principe d'identification socialement construit par des institutions de l'État. S'il fonctionne comme « désignateur rigide », c'est parce qu'il est garanti et certifié, imposé et réimposé, par ces institutions. Il est le support par excellence des impositions qu'opèrent les rites d'état civil. Le réalisme du nom est en effet en permanence renforcé par des demandes administratives[68], « autant d'injonctions à décliner son identité et à rappeler la singularité de cette dernière[69] » explique le sociologue Bernard Lahire : au guichet d'une banque pour faire un virement, à celui de la poste pour récupérer un colis, chez le médecin quand on nous demande de fournir la carte vitale, au supermarché quand on demande une carte de fidélité, sur internet quand il s'agit de se loguer sur un nouveau site etc. L'identification par le nom propre et les informations administratives standard qui lui sont associées rejouent sans cesse les mêmes pratiques de réidentification – support de logiques de surveillances maintes fois dénoncées. Ils assignent aux agents sociaux un ensemble de propriétés (nationalité, sexe, âge) qui sont instituées, et non simplement constatées. Ces actes imposent donc l'illusion d'une identité unifiée par l'intermédiaire de la constance du nominal. Le nom atteste en effet l'identité de la personnalité au prix d'une abstraction : abstraction de l'altérité, du changement, et de l'hétérogène.

> Ainsi s'explique que le nom propre ne puisse pas décrire des propriétés et qu'il ne véhicule aucune information sur ce qu'il nomme : du fait que ce qu'il désigne n'est jamais qu'une rhapsodie composite et disparate de propriétés biologiques et sociales en changement constant, toutes les descriptions seraient valables seulement dans les limites d'un stade ou d'un espace.[70]

---

[66] Nous développons précisément cette idée dans le point suivant.
[67] P. Bourdieu, « L'illusion biographique », *art. cit.,* p. 70.
[68] B. Lahire, *L'homme pluriel*, Paris, Nathan, 1998, p. 25.
[69] Bourdieu, « L'illusion biographique », *art. cit.,* p. 70.
[70] *Ibid.,* p. 70-71.

Il existe néanmoins des limites à ce fonctionnement du nom propre comme désignateur rigide que nous aurons l'occasion d'analyser ultérieurement[71] ; certaines tragédies sociales conduisent en effet à la perte ou l'oubli du nom propre (logique d'honneur bafoué, ou de reniement familial), sans parler de tous les « sans noms », que sont aujourd'hui les « sans papiers », les réfugiés, les migrants, ces personnes dont les noms ne sont certifiés, reconnus, par aucun É

. C'est être voué « à une sorte d'inexistence symbolique et sociale[72] » selon la formule de Bernard Lahire.

Ce sont donc les institutions de l'état civil qui modèlent le regard autobiographique et biographique, la reconnaissance sociale de l'identité personnelle. L'ensemble des actes d'état civil qui s'organisent autour du nom propre, ou plus précisément autour de la constance du nominal (*curriculum vitae*, *cursus honorum*, casier judiciaire, nécrologie etc.), assignent aux agents sociaux une *description officielle* de quelque chose comme une « essence sociale » : ils fonctionnent eux aussi comme des désignateurs rigides. Ils sont en effet valables pour tous les mondes possibles, c'est-à-dire dans tous les champs sociaux : ils sont faits sous le contrôle et avec la garantie de l'État.

> Les verdicts du juge et du professeur, les procédures d'enregistrement officiel, les actes d'état civil (naissance, mariage, décès) ou encore actes de vente (notaires) ont la capacité de créer (ou d'instituer), par la magie de la nomination officielle, déclaration publique, accomplie dans les formes prescrites […] des identités sociales socialement garanties (celle de citoyen, d'électeur, de contribuable, de parent, de propriétaire etc.) ou des unions ou groupes légitimes (familles, associations, syndicats, partis, etc.).[73]

Bourdieu développera abondamment ce point dans les cours sur l'État au collège de France : « Parmi les fonctions de l'État, évidemment, il y a la production d'identités sociales légitimes, c'est-à-dire que même si l'on n'est pas d'accord avec ces identités on doit faire avec.[74] » Ainsi, le professeur a-t-il le pouvoir de décerner des « brevets d'identité sociale », puisque à la différence de l'insulte privée, quand il qualifie un élève d'idiot, quand il griffonne médiocre dans une copie, son jugement a une valeur de décret

[71] Voir chapitre 6, notamment 6.2.
[72] B. Lahire, *L'homme pluriel*, *op. cit.*, p. 26, note 9.
[73] P. Bourdieu, « Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique », in *Raisons pratiques*, *op. cit*., p. 123.
[74] P. Bourdieu, *Sur l'État, Cours au collège de France, 1989-1992*, Paris, Seuil/ Raisons d'agir, 2012, p. 25.

sur l'intelligence de l'élève[75]. De même, le jugement du juge, le procès-verbal du gendarme ont le pouvoir *d'accuser publiquement* et ainsi de catégoriser les individus[76] : comme coupable d'un crime, comme amendable, comme fauteur de troubles etc. Même le vendeur, l'agent immobilier portent une part de ce pouvoir de certification sociale des identités. Dans une enquête sur le logement, Bourdieu s'est intéressé aux interactions entre vendeurs, banquiers et futurs acheteurs dans le cadre d'accession à la propriété et de demandes de prêts[77]. L'acheteur est d'emblée évalué selon sa valeur sociale comme client de la banque : « Il aura la maison correspondant à son crédit, c'est-à-dire à sa valeur sociale mesurée à l'aune de la banque.[78] » Le vendeur manipule sans cesse des certifications juridiques ou des énoncés de type juridique, adossé à des compétences financières : « vous avez droit à… », « vous n'avez pas les moyens de… ». Selon Bourdieu, le vendeur n'est pas seulement un agent privé représentant des intérêts immobiliers, en raison même de ce pouvoir, il est aussi en quelque sorte un agent de l'État[79].

Au-delà du nom propre, un certain nombre d'institutions et d'agents sociaux ont le pouvoir de créer des identités sociales : il s'agit donc bien d'un pouvoir de « construction », c'est-à-dire de constitution qui s'incarne précisément dans ce que Bourdieu appelle des « discours d'autorité ». « En énonçant avec autorité ce qu'un être, chose ou personne, est en vérité (verdict), dans sa définition sociale légitime, c'est-à-dire ce qu'il est autorisé à être, ce qu'il est en droit d'être, […] l'État exerce un véritable pouvoir créateur, quasi divin ». Cette création par l'État des identités sociales est indissociablement symbolique et normative : elle n'atteste pas seulement l'être des agents sociaux, mais fixe leur « devoir être » par des certifications et rituels spécifiques.

Cette analyse du nom propre et des institutions qui en garantissent le pouvoir comme désignateur rigide nous apprend que la construction sociale de l'identité sociale se réduit pour l'instant à une certification sociale d'une identité d'état civil. Grâce au nom propre, je possède le même état civil quels que soient mes changements de vie, de carrières, de trajectoires, et je suis reconnue comme porteuse du même état civil par les

---

[75] *Ibid*. p. 27. Bourdieu reprend ici les analyses développées dans une enquête menée avec Monique de Saint Martin sur les carnets de préparation d'un professeur de philosophie de première supérieure. P. Bourdieu et M. de Saint Martin, « Les catégories de l'entendement professoral », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 1, n°3, 1975, p. 68-93.

[76] P. Bourdieu, *Sur l'État, op. cit*., p. 27. Bourdieu rappelle d'ailleurs utilement l'étymologie de « catégorie » : du grec *categorien*, qui signifie « accuser publiquement », voire « insulter ».

[77] *Ibid*., p. 30-35.

[78] *Ibid*., p. 33.

[79] *Ibid*., p. 34.

membres de la société, et ce, tant que l'État consent à garantir la reconnaissance de cet état civil ; d'où la force que revêtent les décisions judiciaires de retrait de papier d'identité, auxquels sont attachés toute une série de droits fondamentaux, dont le droit de circulation sur l'espace national. Ce sont donc bien les institutions d'état civil qui modèlent de ce point de vue la reconnaissance sociale de l'identité personnelle. Mais cela n'explique pas pour autant comment cette reconnaissance sociale forme *l'affect de la constance du nominal*, ou sentiment de l'identité personnelle. Il faut pour le comprendre, s'interroger sur l'interprétation du pouvoir « quasi divin » possédé par l'État. A-t-on affaire à un pouvoir de construction sociale des identités ?

L'analyse de ce pouvoir par Brubaker nous permet de comprendre la position de Bourdieu :

> L'État est […] un « identifieur » puissant, non parce qu'il serait capable de créer des « identités » au sens fort du terme – en général, il en est incapable –, mais parce qu'il dispose des ressources matérielles et symboliques qui lui permettent d'imposer les catégories, les schémas classificatoires et les modes de comptage et de comptabilité sociale avec lesquels les fonctionnaires, juges, professeurs et médecins doivent travailler et auxquels les acteurs non étatiques doivent se référer[80].

Le pouvoir « identifieur » de l'État renvoie à des « ressources matérielles et symboliques » qui imposent des catégorisations à des groupes et à des individus. Au-delà du nom propre, ce sont les institutions comme l'INSEE[81], ou l'INED, les multiples recensements que l'État contrôle, les catégories qu'elles font exister, qui créent des processus d'identification à l'échelle nationale. Ce qui fait dire à Bourdieu dans ses cours sur l'État : « on est donc quantifié par l'État ; on a une identité d'État.[82] » Les liens sont évidents, soulignés par Brubaker lui-même, avec la conceptualisation par Foucault de la « gouvernementalité », dont on peut voir dans le passeport, support matériel du nom propre, un des leviers primordiaux. C'est ce dont témoignent les travaux d'historiens comme ceux de Gérard Noiriel, ou d'anthropologues comme ceux de Béatrice Fraenkel[83].

---

[80] R. Brubaker, « Au-delà de l'"identité" ? », *op. cit.*, p. 76. Précisons que dans cette analyse, il défend contre l'identité, l'usage des concepts de catégorisation et d'identification.

[81] P. Bourdieu, *Sur l'État, op. cit*., p. 24. Les catégories de l'INSEE, à l'image des catégories socio-professionnelles, ne sont pas seulement un instrument de mesure et de connaissance des gouvernés. Elles sont aussi un « *nomos*, un principe de division universellement reconnu dans les limites d'une société, à propos de quoi on a pas à discuter ; on met cela sur sa carte d'identité, on a sur sa feuille de paie « 3e échelon, indice tant… » »

[82] *Ibid*., p. 25.

[83] G. Noiriel, *La Tyrannie du national*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 155-180 ; G. Noiriel, « L'identification des citoyens : Naissance de l'état civil républicain », *Genèses*, no 13, 1993, p. 3-28 ; Gérard

Mais en quel sens faut-il comprendre la nuance critique de Brubaker, selon laquelle l'État n'est en général pas capable de créer, au sens fort, des identités ? « Même l'État le plus puissant n'a pas le monopole de la production et de la diffusion des identifications et des catégories. » Les travaux sur les mouvements sociaux ont montré combien la participation à des actions collectives développait des processus d'autocompréhension en lien avec l'identification à des collectifs, permettant notamment la contestation, voire la subversion, des identifications imposées par l'État[84]. Brubaker s'appuie notamment sur l'affirmation de Charles Tilly selon laquelle la catégorisation remplit une fonction organisationnelle cruciale dans tous les contextes sociaux (famille, école, Eglise, mouvements sociaux etc.)[85]. Sur ce point, Bourdieu ne serait pas foncièrement en accord avec Brubaker, comme l'atteste cette remarque de *Raisons pratiques* : « nombre de luttes, apparemment dirigées contre lui [l'État], lui reconnaissent en fait ce pouvoir en lui demandant d'autoriser une catégorie d'agents déterminés – les femmes, les homosexuels – à être officiellement, c'est-à-dire publiquement et universellement, ce qu'elle est encore pour elle-même[86] »[87] Autrement dit, le pouvoir d'autodéfinition des identités collectives en luttes serait en dernière analyse rattrapé par l'instance de validation et de confirmation qu'est l'État. Son pouvoir de reconnaissance serait à ce titre supérieur à celui des conflits sociaux pour faire exister les catégories que ces luttes créent et revendiquent. Bourdieu discute les travaux de Charles Tilly dans *Sur l'État*, en montrant en particulier que malgré son analyse multivariée des processus de constitution de l'État, censée rendre compte de la concentration de capital physique de force armée de la concentration de capital économique, il serait passé à côté des processus de monopolisation du pouvoir symbolique, c'est-à-dire de l'État comme *orthodoxie*, consensus et fiction collective sur le sens du monde social[88]. En amendant la célèbre thèse de Weber, Bourdieu n'adjoint pas seulement l'idée d'un monopole de la violence symbolique, aux côtés du monopole de l'exercice de la violence physique légitime. Le pari est bien de montrer que c'est le premier qui fonde et conditionne le second : « on pourrait même dire "monopole de la violence symbolique légitime", dans la mesure où le

Noiriel, « Surveiller des déplacements ou identifier les personnes ? Contribution à l'histoire du passeport en France de la Première à la Troisième République », *Genèses*, n° 30, 1998, p. 77-100 ; B. Fraenkel, *La Signature : genèse d'un signe*, Paris, Gallimard, 1992.

[84] Voir notamment R. Melucci, *The Process of Collective Identity*, *op. cit*.

[85] C. Tilly, *Durable Inequality*, Berkeley, University of California Press, 1998.

[86] P. Bourdieu, « Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique », in *Raisons pratiques*, *op. cit*., p. 123.

[87] P. Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit*., p. 211-216.

[88] *Ibid.*, p. 19.

monopole de la violence symbolique est la condition de la possession de l'exercice du monopole de la violence physique elle-même. Autrement dit, cette définition, […] fonde la définition weberienne.[89] » Il s'agit une thèse à bien des égards décisive à l'esquisse d'une théorie bourdieusienne de l'identité[90].

Cela signifie-t-il que l'État, en tant qu'entité impersonnelle et supra-individuelle, dispose du pouvoir de créer des identités ? Faut-il lui accorder une forme d'agentivité démiurgique ? Comment les identités collectives pourraient dès lors recevoir un pouvoir constituant ? Ces questions sont au cœur du positionnement de Bourdieu vis-à-vis d'Althusser, et des recherches pouvant s'en revendiquer à l'image des travaux de Judith Butler[91]. Elles engagent une réflexion sur le positionnement de Bourdieu vis-à-vis d'un constructivisme radical de l'identité. On se souvient que la théorie althussérienne de l'interpellation pourrait renvoyer à ce « sens fort », puisque l'idéologie est ce qui a « pour fonction de "constituer" des individus concrets en sujets »[92] :

> Nous suggérons que l'idéologie « agit » ou « fonctionne » de telle sorte qu'elle « recrute » des sujets parmi les individus (elle les recrute tous), ou « transforme » les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons *l'interpellation*, qu'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours : « Hé, vous, là-bas ! »[93]

Comme le montre l'exemple de l'interpellation policière, l'idéologie fonctionne selon Althusser à travers des actes matériels et des pratiques matérielles qui créent des identités au sens fort, parce qu'il s'agit de modes de subjectivation auxquels on ne peut échapper, et qui concernent absolument tous les individus. La possibilité de la violence accompagne donc toujours *in fine* l'idéologie, fut-elle « très atténuée, dissimulée voire symbolique[94] ». Les rituels de l'arrestation et de l'incarcération, des punitions familiales, de la messe religieuse, ne transforment « les individus en sujets » que pour autant qu'ils structurent à l'avance leurs pratiques et distribuent les rôles ; mais encore rendent

---

[89] *Ibid.*, p. 14.
[90] Elle est démontrée génétiquement par Bourdieu dans un développement en forme d'histoire sociale dans le cours du 21 février 1991 : P. Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit*., p. 300-324.
[91] J. Butler, *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, trad. B. Matthieussent, Paris, Léo Scheer, 2002 ; J. Butler, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, trad. C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2004.
[92] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 123.
[93] *Ibid*., p. 128.
[94] *Ibid.*, p. 98.

pratiquement et matériellement difficile ou impossible aux individus de s'y soustraire. On se demandera si Bourdieu refuserait de souscrire à cette version forte, comme pourrait nous le faire penser à première vue ses refus et préventions contre les présupposés théoriques trop conséquents qu'elle implique – on sait la méfiance qu'il manifestait vis-à-vis des concepts d'idéologie, de fausse conscience[95], et d'appareils. Dans son séminaire de Chicago de 1987 par exemple, il met à distance le « fonctionnalisme du pire » qu'il associe à une version althussérienne du marxisme, véhiculant une vision téléologique pessimiste du monde social. « Je suis très hostile à la notion d'appareil qui est pour moi le cheval de Troie du fonctionnalisme du pire : un appareil est une machine infernale, programmée pour atteindre certains buts.[96] » Il défend à la place sa notion de champ social, qui maintient une structure de conflits entre dominants et dominés, et donc la possibilité de leur contestation et de leur résistance politiques[97].

Le pouvoir symbolique : pouvoir de « performativité » des identités ?

La performativité permet-elle de décrire la formation de la constance du nominal, en particulier le passage de certains énoncés en troisième personne (« Vous êtes bien untel »), à des énoncés en première personne (« je suis bien celle que vous dîtes ») ? Reste donc à savoir si les énoncés d'identité peuvent, et sous quelles conditions, être considérés comme des énoncés performatifs. Si l'État dispose d'un pouvoir de construction des identités, ce n'est pas comme foyer de l'idéologie, et de la violence de l'interpellation. Mais à quel type de pouvoir a-t-on affaire, comment s'opère-t-il et quels sont ses effets sur les acteurs sociaux ? Bourdieu définit l'État dans le cadre d'une théorie générale de l'espace social comme méta-champ. Si un champ renvoie à une sphère de production relativement autonome de l'espace social, l'État est la sphère où l'on lutte pour déterminer la position que les différents champs (économique, académique, artistique, journalistique, etc.) peuvent respectivement occuper. Il est en effet en mesure de régler le fonctionnement des différents champs « du fait qu'il concentre un ensemble

[95] « […] dans la notion de « fausse conscience » qu'il invoque (le marxisme) pour rendre compte des effets de domination symbolique, c'est « conscience » qui est de trop, et parler « d'idéologie » c'est situer dans l'ordre des représentations, susceptibles d'être transformées par cette conversion intellectuelle que l'on appelle « prise de conscience », ce qui se situe dans l'ordre des croyances, c'est-à-dire au plus profond des dispositions corporelles. » P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p. 126.
[96] P. Bourdieu, L. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p. 78.
[97] *Ibid*., p. 79.

de ressources matérielles et symboliques[98] ». On comprend la nature du pouvoir qu'accompagne cette concentration dès lors que l'on prend la mesure du double monopole qui se forme avec la genèse de l'État. Cette genèse est en effet « inséparable d'un processus d'unification des différents champs sociaux, économique, culturel (ou scolaire), politique, etc. qui va de pair avec la constitution progressive du monopole étatique de la violence physique et *symbolique* légitime.[99] » La reconnaissance sociale de l'identité personnelle qui s'instancie dans les multiples attestations et certifications autour du nom propre, aurait pour origine ce monopole par l'État de la violence symbolique légitime. Elle permet de comprendre comment le simple nom propre peut fabriquer l'affect de l'identité personnelle. Car cette violence est la « force[100] » du social : elle produit et reproduit notamment la performativité nécessaire au maintien de la constance du nominal.

Pour bien comprendre ce qui distingue le pouvoir symbolique de l'idéologie althussérienne, on peut s'intéresser à ce qui fait son efficace dans les paroles d'autorité, à savoir son caractère performatif. Le concept de « performativité » correspond à la reprise par Bourdieu de la théorie de John L. Austin énoncée dans *Quand dire c'est faire,* et en particulier l'idée que l'on peut agir avec des mots, que certains énoncés sont à part entière des actions (les « performatifs »). Le propre des analyses d'Austin est de montrer que le langage ne sert pas uniquement à *dire* des choses, mais également à *faire* des choses[101]. Cela grâce à ce qu'Austin appelle la force illocutoire qui vient doter l'énoncé d'une certaine efficacité en lui permettant de modifier l'état du monde. Or, contrairement à ce

[98] P. Bourdieu, « Annexe. Espace social et champ du pouvoir », in *Raisons pratiques*, *op. cit*., p. 55 ; *Sur l'État*, *op. cit*., p. 300-324.
[99] P. Bourdieu, « Annexe. Espace social et champ du pouvoir », in *Raisons pratiques*, *op. cit*., p. 55.
[100] Voir C. Gauthier, *La force du social, op. cit.,* 2012.
[101] Pour un commentaire précis de la reprise bourdieusienne de la théorie d'Austin, voir B. Ambroise, « La rationalité de l'efficacité performative », in *Bourdieu théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, p. 195-220, p. 205 : « Bourdieu considère que le pouvoir qu'ont les énoncés de faire des choses relève en fait du pouvoir social dont chacun est doté en tant qu'il s'inscrit dans une certaine structure sociale – l'état du marché – et donc dans un certain rapport de force social ; l'emporte celui qui est socialement doté d'un pouvoir supérieur, parce qu'il appartient à un certain groupe social. D'où les possibilités d'échouer à faire un acte de parole, lorsque les conditions de félicité austiniennes, qui sont en fait des conditions de pouvoir social, ne sont pas réunies. » Voir aussi *Langage et pouvoir symbolique* (Paris, Seuil, 2002, p. 60) ; et B. Ambroise, « Une conception non scolastique de l'efficacité linguistique », in A. Lescourret, *Bourdieu, un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, 2009, p. 65 ; B. Ambroise et C. Lavergne, « Le point de vue pragmatique : de la philosophie du langage ordinaire à la sociologie pragmatique en passant par la sociologie critique », Compte-rendu de la séance de séminaire « Cuisines de la recherche », CURAPP-ESS (UMR 7319), Amiens, 19 avril 2009.

que certains linguistes ou philosophes du langage défendent, à l'image de Searle[102], la force illocutoire n'est pas une propriété purement linguistique : elle a des conditions sociales. L'efficacité d'un énoncé, en particulier d'un ordre ou d'un acte officiel (« je vous marie », « je vous baptise »), ne peut fonctionner que pour autant que sont réunies les conditions sociales de cette efficacité. Or, elles sont extérieures à la logique proprement linguistique du discours[103]. C'est ce qu'explique Ambroise : « Comme l'a bien vu Austin, et comme l'a explicité ensuite plus distinctement Bourdieu, un énoncé donné n'a d'efficacité illocutoire que s'il est proféré dans des conditions qui permettent à son locuteur d'avoir une certaine légitimité à faire cet énoncé avec l'efficacité qu'il entend lui donner[104] ». Autrement dit, la réussite d'un énoncé – son pouvoir, son efficacité interactionnelle – ne dépend pas seulement de la maîtrise du langage par le locuteur, mais de son autorité qui est bien « socialement déterminée ». Sur quoi repose-t-elle ?

Seules les personnes investies de l'*autorité*, celle conférée par exemple par une institution, peuvent véritablement *agir* au moyen de la parole, à l'image du maire, de l'officier d'état civil, du policier, ou encore du professeur[105]. « L'échange linguistique, explique encore Ambroise, en tant qu'il est le lieu d'accomplissement d'un certain acte, est toujours le lieu possible d'un rapport de pouvoir ou de domination, en ce sens que la réussite d'un acte de parole dépend toujours de la reconnaissance, socialement déterminée, que l'on accorde à celui qui le profère.[106] » Comprendre le pouvoir spécifique qui se loge dans la performativité de certains actes de langage, c'est donc comprendre le fonctionnement de cette reconnaissance sociale, inégalement distribuée, qui confère à certains acteurs sociaux une « autorité » nécessaire à la profération et à la réussite de ces performatifs. « la reconnaissance de la prétention de l'énoncé à faire tel ou tel acte dépend

---

[102] *Ibid.*, p. 7 : « Il faut savoir qu'il y a eu plusieurs tentatives après Austin pour revenir à une position cognitiviste ou intellectualiste de l'efficacité performative et Bourdieu, d'une certaine façon, réagissait contre cela. » Voir J. Searle, *Les actes de langage, essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 2008.
[103] P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 107.
[104] B. Ambroise, « Une conception non scolastique de l'efficacité linguistique », *op. cit*., p. 69.
[105] Bruno Ambroise précise : « Elles détiennent ce pouvoir du fait qu'elles sont placées dans des institutions qui leur garantissent la reconnaissance de leur acte de parole : pensons ainsi à l'institution judiciaire qui, par son lot de punitions et de châtiment, va garantir que la parole judiciaire (que ce soit celle du juge ou du législateur) va être écoutée et appliquée. Pensons à l'institution militaire, ou à l'institution familiale, voire scolaire, qui vont faire que les ordres vont être pris comme des ordres, et non pas comme de simples conseils. » (*Ibid.* p. 83)
[106] *Ibid.*, p. 69. Ainsi, pour Bourdieu, tout échange linguistique est nécessairement agonistique, ce qui rend impossible de penser des formes de reconnaissance égalitaires, et fondées sur le respect, dans le sens que Honneth donnera au concept. Pour une conception plus égalitaire des actes de langage, voir M. de Fornel, « Légitimité et actes de langage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 46, n° 1, 1983, p. 31-38.

étroitement des conditions sociales de réception de l'énoncé, qui déterminent l'autorité détenue, ou non, par le locuteur, laquelle lui permet le cas échéant de prononcer cet énoncé – lui permet donc d'avoir cette prétention[107] ». L'efficacité performative semble donc toujours une efficacité *déléguée* [108]. On ne peut donc pas réduire cette reconnaissance à un champ linguistique idéalisé où seraient neutralisées les positions de pouvoir. Elle est au contraire « nécessairement affectée par les positions sociales respectives du locuteur qui la demande et de ceux qui lui accordent (ou non)[109] ». Comme le montre l'exemple mobilisé par Ambroise[110], je ne peux pas en tant que simple soldat, donner un ordre à un colonel, mais dans un contexte de guerre, il est possible d'envisager que je puisse en donner à des civils : la performativité est toujours contextuelle, et manifeste les rapports de pouvoir à l'œuvre dans les interactions sociales. Pour avoir l'autorité nécessaire à l'efficacité d'un performatif, il faut donc disposer de suffisamment de « capital symbolique » pour doter l'énoncé prononcé de la force illocutoire nécessaire. Bourdieu remettrait donc frontalement en cause l'illusion d'un « communisme linguistique », à savoir d'un fonctionnement strictement égalitaire des interactions langagières calquées sur son usage correct et sa maîtrise parfaite idéalisés, alors que les discours d'autorité ont bien « tout le poids de la société et de l'histoire pour eux »[111].

Mais ce poids de l'histoire qui leste d'autorité certains énoncés n'est pas directement lisible, audible : le pouvoir symbolique qui donne leur efficacité aux performatifs n'est tel qu'en raison d'une méconnaissance dans la reconnaissance attribuée à la personne et à son pouvoir. La reconnaissance de l'autorité de celui qui réussit des performatifs fonctionne sur le mode du « cela va de soi », autrement dit de la naturalisation de l'ordre social : au cœur de l'efficacité du pouvoir symbolique se loge donc l'effectivité propre de la *violence symbolique* [112]. « Toute interaction aussi insignifiante soit-elle, porte la trace de la structure sociale qu'elle exprime (et qu'elle contribue à reproduire)[113] ». Le pouvoir symbolique serait donc toujours une forme de « violence symbolique », parce qu'il n'y a de pouvoir qu'exercé à l'encontre de ceux qui n'en exercent pas. Comme l'explique Claude Gautier : « Ce qui fait que l'institution fonctionne, depuis ceux qui la représentent et agissent en son nom jusqu'à ceux qui en

[107] B. Ambroise, « Une conception non scolastique de l'efficacité linguistique », *op. cit*., p. 75.
[108] *Ibid.*, p. 84.
[109] *Ibid.*, p. 76.
[110] *Ibid.*
[111] *Ibid.*, p. 82.
[112] Elle fera l'objet d'un examen approfondi dans le chapitre 3.
[113] *Ibid.*, p. 81.

sont les principaux bénéficiaires, ce qui permet à la croyance de rendre la "magie sociale" des paroles d'autorité opérante, c'est un principe d'unité de cohérence et d'uniformité dans le formalisme des rites qui organisent la mise en relation des représentants et des représentés.[114] » Cette mise en conformité ne doit pas se comprendre de manière hâtive comme une sorte d'harmonie préétablie entre des injonctions et des agents « naturellement disposés à les reconnaître comme tels[115] ». Selon Gautier, on ne peut comprendre le pouvoir symbolique, la force des énoncés et des discours d'autorité, que si on analyse les conditions qui rendent compte de la reconnaissance des rituels autour desquels ils produisent leurs effets. Cela revient à analyser la « disposition à la reconnaissance » qu'activent ces performatifs. Les dominés semblent en effet animés d'un besoin de reconnaissance, y compris de la part des dominants, ce qui semble activer pour un regard extérieur une attitude de « servitude volontaire ». Car la reconnaissance « manifeste alors cette "complicité active" au moyen de laquelle l'institution et ceux qui l'habitent peuvent, avec efficacité et pour peu que soient respectées les conventions formelles d'énonciation, opérer par la "magie sociale" du verbe : agir en déclarant, mobiliser la force sociale de ce qu'ils représentent[116]. » Le rite, en particulier de consécration ou de légitimation, fait exister une démarcation en soi arbitraire[117] : il a pour fonction de créer du discontinu dans un continuum, à l'image des cérémonies de remise de diplômes dans les écoles ou universités d'excellence, que Bourdieu aime à comparer à la circoncision kabyle. Ces rites tracent une frontière entre des « eux » et des « nous » : ils créent de nouveaux groupes et à ce titre « découpent » des identités dans le social. Pour garantir cette identité et sa frontière dans le temps, ils réalisent aussi une naturalisation de la différence et découragent la transgression et la désertion[118]. La différence entre les sociétés peu différenciées et les sociétés très différenciées tient alors à la diffusion de cette « magie sociale » : dans les premières elle infuse tout le corps social alors que dans les secondes elle se condense dans l'État et ses institutions[119].

Gautier propose alors de décrire cette reconnaissance sociale de manière expérimentale : c'est ce que montre son analyse de la crise du sacerdoce[120]. Il y a une

[114] C. Gautier, *La force du social*, *op. cit.*, p. 425.
[115] *Ibid.*, p. 124.
[116] *Ibid.*, p. 428.
[117] Voir C. Tarot, « Du pouvoir symbolique. Sur une notion cardinale de la sociologie de Bourdieu et son contexte », in A. Lescourret, *Bourdieu, un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, 2009, p. 94.
[118] P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, *op. cit.*, p. 128-129.
[119] Nous analyserons ce point en détail au chapitre 3, voir notamment 3.3.
[120] *Ibid.*, p. 423 et suiv.

symbolique stéréotypée qui accompagne le pouvoir du prêtre, qui dramatise la séparation entre l'acteur et Dieu. Elle occulte l'arbitraire des origines, le caractère situé du porte-parole, qui ne se révèle au croyant que lors de la crise du sacerdoce, lorsque soudain le français qui fait place au latin, ou la nouvelle gestuelle du prêtre, vient rompre le fonctionnement « magique » du rite religieux[121]. La stéréotypie et la dramatisation qui font fonctionner le rituel ont donc un pouvoir de décontextualisation : elles masquent l'histoire des pratiques – ici religieuses – et leur confèrent une valeur universelle et légitime[122]. C'est ce pouvoir de décontextualisation, c'est-à-dire de déshistoricisation, et donc de naturalisation qui caractériserait le fonctionnement de l'illusion biographique, et l'ensemble des discours d'autorité :

> Dans ces moments, par des mises en scènes et des dramatisations ritualisées, la société, à travers ceux qui l'incarnent, assigne, impose, fait exister, trace des limites, des frontières, classe, qualifie, disqualifie. À condition, toutefois, de ne jamais oublier que la société n'est pas ici une hypostase mais un ensemble de champs différenciés, de « jeux » où les agents, inégalement dotés en ressources, mobilisent des compétences et des circonstances pour servir leurs intérêts plus ou moins immédiats, pour s'élever, se maintenir ; en un mot, pour exister socialement.[123]

Gautier montre ici utilement que l'analyse du pouvoir symbolique qui infuse le monde social ne doit pas naïvement conduire à hypostasier la société – ou l'État, serait-on tenté d'ajouter. La société certes « assigne, impose, fait exister », mais toujours à travers *ceux qui l'incarnent*, c'est-à-dire ceux qui, en l'occurrence ici les dominants, les dépositaires d'une parole d'autorité, sont les détenteurs de ce pouvoir si particulier qu'est le pouvoir symbolique. Or, comme le montre la fin de la citation, exister socialement, c'est toujours exister dans des champs différenciés, c'est-à-dire dans différents « mondes sociaux », et c'est exister dans des luttes concurrentielles. La constance du nominal trace en leur sein une continuité et une constance fictives de l'identité personnelle. Mais l'identité sociale est-elle pour autant une illusion pure et simple ?

---

[121] « La crise est ce moment où la méconnaissance tacite se convertit en rupture expresse de la convention de délégation et cette crise est souvent vécue de manière dramatique par les fidèles. » (C. Gautier, *La force du social*, *op. cit*., p. 427)

[122] C. Gautier précise en effet : « La stéréotypie et la réitération masquent ainsi les conditions historiques et effectives de leur genèse ; elles jouent comme des puissances de généralisation en produisant des associations ; elles permettent de poser les actes et les paroles prononcées à l'occasion de ces rites comme des actes et des paroles décontextualisées, c'est-à-dire universelles et légitimes auxquelles on croit ». (*Ibid.*, p. 424-425).

[123] C. Gautier, *La force du social*, *op. cit.*, p. 428.

À ce stade de la démonstration, il semble que l'identité sociale et son corrélat, l'histoire de vie, ne soient que de pures fictions : elles ne reposent sur aucune propriété objective, ou essentielle, mais sont simplement artificiellement et arbitrairement construites par des institutions de l'État, plus précisément par ceux qui les représentent et sont porteurs de discours d'autorité. On a vu par quels mécanismes les énoncés d'identité donnaient toute sa force à la constance du nominal lorsqu'ils étaient formulés dans certaines circonstances par les porteurs de l'autorité. L'énoncé « Je suis C. L. » attestant mon identité, ne peut être signifiant pour moi et dans l'ensemble des interactions où je suis amenée à le mobiliser, que s'il est soutenu par certains énoncés performatifs particuliers : ceux des autorités qui ont fixé ce nom comme *mon propre critère d'identité* (l'état civil, et toute la série des actes de l'État qui continuent de le certifier). C'est la raison pour laquelle il est souvent impossible de décréter un changement de nom ou d'identité qui ne soit pas attesté, certifié par ces mêmes institutions.

Mais leur performativité ne nous éclaire pas encore sur la dimension proprement « sociale » de ses identités, sur leur sens « pratique ». L'identité, comme constance du nominal, tire son effectivité doxique d'une reconnaissance de et par l'État que Bourdieu a théorisée comme « pouvoir symbolique ». Ce que l'État et son pouvoir symbolique construisent, ce n'est donc pas au « sens fort » des modes de subjectivation, des sujets réels, mais les représentations et croyances des agents sociaux au sujet de leur identité personnelle. Une théorie de l'identité devra donc s'articuler à une analyse de la reconnaissance sociale et de la violence symbolique qui l'accompagne nécessairement, puisque l'État en détient le monopole. Mais pour ce faire, la connaissance sociologique nécessite de reconstruire conjointement les identités sociales – de les objectiver –, justement pour rendre raison d'une part des processus de construction sociale institutionnelle (versant objectif), et d'autre part des schèmes de représentation et de croyance de cette construction sociale (versant subjectif). Ce travail d'objectivation scientifique appliqué à l'identité, Bourdieu le nomme la construction de « trajectoires ».

Si Bourdieu ne reprend pas à son compte la distinction goffmanienne entre l'identité sociale et l'identité personnelle, c'est sans doute parce que sa transposition sociologique du problème de Hume implique une dilution de la connaissance du soi comme pure singularité : l'identité semble de part en part sociale et son objectivation ne semble pas laisser de place, à première vue, à une saisie idiosyncrasique. L'identité en tant que pure singularité n'intéresserait, à première vue, pas le sociologue : d'une part

parce qu'elle est toujours reconstruite dans les catégories, les raccourcis et les illusions rétrospectives de l'histoire de vie, et d'autre part, parce qu'elle n'intéresse pas son entreprise de connaissance[124]. Même la réflexivité du sociologue sur sa propre trajectoire sociale ne conduit à connaître qu'« un moi impersonnel » : « Et si je ne cesse de parler de moi, écrit-il, il s'agira d'un moi impersonnel que les confessions les plus personnelles passent sous silence, ou qu'elles refusent pour son impersonnalité même. Paradoxalement, rien ne paraît sans doute plus haïssable, aujourd'hui, que ce moi interchangeable que dévoilent le sociologue et la socio-analyse[125] ». C'est ce que montrera dans la section suivante le premier étagement de la théorie de l'identité que nous reconstruirons au moyen de la théorie des champs. Elle insistera sur les mécanismes de similitude des identités sociales en fonction de la position et de la trajectoire sociale des acteurs.

2.4. L'objectivation sociologique

L'analyse critique et déconstructrice de l'illusion biographique n'est pas à elle-même sa propre fin. Elle doit conduire à l'objectivation de l'existence des enquêtés, c'est-à-dire à convertir les histoires de vie en trajectoires. Celles-ci sont décrites par Bourdieu comme la « série de positions successivement occupées par un même agent (ou un même groupe) dans un espace lui-même en devenir et soumis à d'incessantes transformations.[126] » Le travail d'enquête ne s'arrête donc pas à un simple enregistrement de la parole des enquêtés, il faut ensuite reconstituer leurs trajectoires, et non s'en tenir à l'histoire de vie qu'ils ont livrée ; il faut en effet retraduire les événements biographiques « comme autant de *placements* et de *déplacements* dans l'espace social, c'est-à-dire plus précisément dans les différents états successifs de la structure de la distribution des différentes espèces de capital qui sont en jeu dans le champ considéré.[127] »

Bourdieu propose une analogie simple pour expliciter la notion de trajectoire : de la même façon qu'on ne peut comprendre le parcours d'un individu dans le réseau de métro, sans connaître et tracer la structure du réseau souterrain, on ne peut comprendre

[124] Nous reviendrons sur cette affirmation dans le deuxième étagement de la théorie de l'identité à l'occasion de l'examen de l'*habitus* comme identité pratique dans le point 2.5 du présent chapitre.
[125] P. Bourdieu, « Post-Scriptum 1 : Confessions impersonnelles », in *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 53.
[126] *Ibid.*, p. 71.
[127] *Ibid.*, p. 71.

l'existence d'un agent social sans objectiver les différentes positions qu'il a occupées dans l'espace social, correspondant à autant de placements et de déplacements dans les différents champs sociaux – ces placements et déplacements étant l'indice d'une identité plurielle. Si le réseau de métro représente bien la « matrice des relations objectives entre les différentes stations », de même l'espace social est « construit de telle manière que les agents ou les groupes y sont distribués en fonction de leur position dans les distributions statistiques selon les deux *principes de différenciation* qui, dans les sociétés les plus avancées, […] sont les plus efficients, le capital économique et le capital culturel.[128] » La trajectoire permet donc d'objectiver une identité sociale, à travers des capitaux qui seraient autant de propriétés objectives la définissant.

Définition différentielle des identités

La théorie des champs[129] peut être réinterprétée comme posant les jalons d'une conception différentielle de l'identité. Les champs se définissent en effet comme des « microcosmes sociaux relativement autonomes, espaces de relations objectives qui sont le lieu d'une logique et d'une nécessité spécifiques et irréductibles à celles qui régissent les autres champs[130] ». Le champ est un espace social qui se caractérise par l'exercice d'une activité particulière (la littérature, la politique, la recherche, le journalisme etc.) et par une relative autonomie, elle-même le produit de l'histoire, indissociablement interne et externe, du champ. Il est un espace de positions différenciées et hiérarchisées, qui peut

[128] P. Bourdieu, « Le réel est relationnel », *Raisons pratiques*, *op. cit*., p. 20.

[129] De nombreuses critiques ont été adressées à la théorie bourdieusienne des champs pour penser le monde social. Dans notre démarche de reconstruction du schème conceptuel bourdieusien de l'identité sociale, nous n'examinerons pas le détail de ces critiques, même si nous les abordons à la fin de ce chapitre. Mais on pourra se reporter utilement pour la question qui nous concerne à B. Lahire, *L'homme pluriel*, *op. cit*., p. 39 : « on constatera surtout qu'un grand nombre d'acteurs sont hors champ, noyés dans un grand "espace social" qui n'a plus comme axe de structuration que le volume et la structure du capital possédé (capital culturel et capital économique). Beaucoup d'énergie scientifique consacrée à éclairer les grandes scènes du pouvoir, mais peu pour comprendre ceux qui montent les scènes, mettent en place les décors ou en fabriquent les éléments, balayent les planches et les coulisses, photocopient des documents ou tapent des lettres […] peu d'intérêt aussi pour la compréhension de la vie hors scène ou hors champ des producteurs du champ. » Voir aussi B. Lahire, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil, 2012. Sur la disparition progressive des champs en fonction de l'évolution du capitalisme, voir l'article de C. Lemieux, « Le crépuscule des champs. Limite d'un concept ou disparition d'une réalité historique ? », in M. de Fornel, A. Ogien (dir.), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, *op. cit*., p. 92-93. Lemieux défend en particulier qu'à la différence du concept d'*habitus* ou de capital qui ont une portée anthropologique universelle, d'autres, comme celui de « champ », sont historiquement situés. Lemieux montrera finement qu'en conséquence, la théorie des champs, à la différence de celle du « jeu social » dont elle n'est qu'une réalisation historique particulière, ne doit pas être généralisée, mais bien située et circonscrite historiquement (voir en particulier, p. 75-83).

[130] P. Bourdieu et L. Waquant, *Réponses*, *pour une anthropologie réflexive*, *op. cit*., p.73.

donc se définir de manière purement structurale : le réel social étant fondamentalement relationnel, ce qui existe en premier lieu ce sont les relations sociales. Les interactions prennent place dans des structures invisibles qu'elles expriment. Dans un exposé donné à l'école normale supérieure en 1976 [131], Bourdieu indique les principaux traits caractéristiques permettant de reconnaître un champ. Un premier critère renvoie à la présence d'enjeux spécifiques, liés à une activité productive parvenue à se différencier, et qui induit des intérêts exclusifs (une indifférence à l'égard des autres champs) et un capital spécifique sous forme de reconnaissance de prestige. Comme le précise alors Cyril Lemieux, « de ce trait fondamental découle que la structure d'un champ ne pourra être objectivée qu'en étudiant les rapports de force qui prévalent, au moment qu'on examine, entre les agents et les institutions engagés dans la distribution du seul capital spécifique à ce champ. C'est seulement, autrement dit, à partir de l'enjeu que constitue le monopole de « l'autorité spécifique » caractéristique du champ considéré, que dans ce type particulier de jeu social, tendent à s'établir […] les rapports de domination.[132] ». Un deuxième critère renvoie à l'intérêt au jeu, à sa perpétuation qu'ont en commun les membres du champ (ce que Bourdieu pourra nommer l'*illusio* à la fin de son œuvre). C'est pourquoi les révolutions partielles, qui secouent épisodiquement les champs, en constituent le mode principal de reproduction et, finalement, de fonctionnement[133]. Les différentes positions qui structurent un champ, toujours indissociablement champ de pouvoir et champ de forces, se définissent alors par la possession de différents capitaux.

> Le système scolaire, l'État, l'Église, les partis politiques ou les syndicats ne sont pas des appareils, mais des champs. Dans un champ, les agents et les institutions luttent, suivant les régularités et les règles constitutives de cet espace de jeu (et, dans certaines conjonctures, à propos de ces règles mêmes), avec des degrés divers de force et par là, des possibilités diverses de succès, pour s'approprier les profits spécifiques qui sont en jeu dans le jeu.[134]

---

[131] P. Bourdieu, « Quelques propriétés des champs », *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, p. 113-120.
[132] C. Lemieux, « Le crépuscule des champs », *art. cit*., p. 82.
[133] C'est pourquoi les « appareils » au sein althussérien constituent des cas limites, et pathologiques de champs : car en leur sein les révolutions et résistances n'existent pas, les rapports de domination vont toujours de manière intangible du haut vers le bas, sans luttes possibles des dominés. Voir P. Bourdieu et L. Wacquant, *Réponses, pour une anthropologie réflexive*, *op. cit*., p. 78-79.
[134] P. Bourdieu et L. Waquant, *Réponses*. *Pour une anthropologie réflexive, op. cit*., p.78. Voir aussi *Questions de sociologie*, Minuit, 1980, p. 113 sqq.

L'usage par Bourdieu du modèle du jeu pour caractériser le champ n'est pas anodin : il signifie qu'à chaque champ correspond un ensemble de pratiques appropriées qui sont autant de règles auxquelles se plient tacitement les membres en présence, et qui définissent pour chaque « joueur » l'univers des coups et des possibles. Le troisième critère renvoie à l'existence d'effets de champs, des effets liés uniquement à l'inscription des acteurs dans un champ particulier, et désolidarisé d'autres facteurs considérés comme primordiaux. Ces effets, explique C. Lemieux, nous obligent « à reconnaître l'autonomie relative dont jouit l'espace de production considéré tant vis-à-vis des mécanismes du marché et du champ économique que de l'État et du champ bureaucratique.[135] » Cette autonomie relative des champs est donc intimement liée à leur inscription dans la modernité, puisqu'elle résulte de la division du travail social et de la différenciation des sphères de production. Un quatrième critère, déduit par Cyril Lemieux[136], renvoie à ce que Bourdieu appelle *l'institutionnalisation de l'anomie*[137], à savoir la création d'un espace social autonome ou semi-autonome dans lequel personne ne peut prétendre détenir le monopole absolu du *nomos*, principe de vision et de division légitime. Ainsi, la naissance d'un champ est actée dès lors que la référence à une autorité ultime – dans le règne humain – est abolie.

Seul l'État comme méta-champ et principe ultime de concentration et de monopolisation des différentes espèces de capitaux (économique, force physique, symbolique, culturel ou informationnel) peut encore prétendre être la source ultime du *nomos* en empêchant l'autonomisation complète des différents champs[138]. Il demeure à ce titre un principe d'intégration des différents champs. C'est ce que s'attache à démontrer Bourdieu de manière minutieuse dans ses cours sur l'État : « L'État structure l'ordre social lui-même – l'emploi du temps, le budget-temps, nos agendas, toute notre vie est structurée par l'État – et du même coup notre pensée. Cette espèce de pensée d'État n'est pas un métadiscours à propos du monde, elle est constitutive du monde social, elle est inscrite dans le monde social.[139] » L'État est donc décrit comme le lieu de production d'une double intégration, logique et morale : logique au sens où les acteurs sociaux

[135] *Ibid*., p. 83.
[136] *Ibid*., p. 84.
[137] P. Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, p. 191.
[138] P. Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit*, p. 294-295.
[139] *Ibid*., p. 291.

partagent les mêmes perceptions du monde social, et morale au sens où ils ont en commun les mêmes valeurs[140].

Pour étayer ce pouvoir de structuration du monde social et d'intégration des différents champs sociaux, Bourdieu propose une reconstruction de la genèse des États modernes en discutant les travaux d'historiens[141]. Ce qui l'intéresse en particulier, c'est de montrer la logique d'accumulation initiale de certaines formes de capital qui dans le processus même de leur concentration, ont subi une transformation qualitative, une « transmutation[142] ». La concentration n'est en effet pas une simple addition mais crée des effets dans l'ordre de la connaissance et de la reconnaissance, ce que Bourdieu nomme le « capital symbolique ». L'enjeu est pour Bourdieu de « décrire l'autonomisation d'un champ bureaucratique à l'intérieur duquel fonctionne une raison d'État ». Ainsi comprendre la genèse de l'État implique d'accorder méthodologiquement « la priorité au capital symbolique[143] » dans une théorie que Bourdieu qualifiera de « matérialis[me] du symbolique[144] ». Il montrera par exemple concernant l'émergence historique de la fiscalité qu'elle n'aurait pu gagner en efficacité si elle ne s'était pas accompagnée d'un capital spécifique de reconnaissance de sa légitimité. Le processus de la concentration de la force physique permet aussi de comprendre cette priorité du symbolique. Si elle s'accompagne d'une démobilisation de la violence ordinaire comme le montre Norbert Elias[145], « [l]a violence physique ne peut être appliquée que par un groupement spécialisé, spécialement mandaté à cette fin, clairement identifié au sein de la société par l'uniforme donc un groupement symbolique, centralisé et discipliné.[146] » C'est en particulier l'uniforme, une instruction et une discipline spécifiques, la séparation d'avec le reste de la société, qui permet progressivement de concentrer l'usage de la violence physique dans un seul corps d'État, clairement identifié et reconnu comme légitime à l'exercer. Dans

---

[140] *Ibid*., p. 15.
[141] Voir notamment J. R. Strayer, *Les origines médiévales de l'État moderne*, Paris, Payot, 1979 ; A. W. Lewis, *Le sang royal. La famille capétienne et l'État, France, Xe-XIVe siècle*, Paris, Gallimard, 1986. Sur la méthode spécifique qu'il utilise, voir P. Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit*., p. 301 : « Mon but n'est pas d'apporter une contribution à la construction des systèmes de facteurs explicatifs de la naissance de l'État, mais plutôt d'essayer de construire une sorte de modèle de la logique de la genèse de l'État. »
[142] *Ibid*., p. 302.
[143] *Ibid.*, p. 305.
[144] *Ibid*. À ce propos, Bourdieu récuse l'objection qui consisterait à dire qu'il se contente d'inverser l'opposition entre infrastructure et superstructure, en rappelant qu'il récuse le dualisme entre idéalisme et matérialisme.
[145] N. Elias, « Sport et violence », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 6, 1976, p. 2-21. Elias montre les liens entre l'invention du sport moderne et la monopolisation par l'État de l'exercice de la violence physique.
[146] *Ibid*., p. 314-315.

l'État dynastique, la formation d'une armée de métier s'est constituée contre l'ordre féodal, en particulier contre les nobles qui détenaient un droit à exercer la force militaire. La concentration du capital physique se constitue alors à la fois contre des logiques d'agression extérieures et contre des résistances nobiliaires intérieures. « Ces deux facteurs favorisent la création d'armées puissantes à l'intérieur desquelles se distinguent progressivement des forces proprement militaires et des forces policières destinées au maintien de l'ordre intérieur. Cette distinction armée/police, évidente aujourd'hui, a une généalogie extrêmement lente, les deux forces ayant été longtemps confondues.[147] »

Bourdieu dégage quatre grandes phases de genèse historique de l'État moderne[148] : la première renvoie à la concentration des différentes formes de capitaux qui permet le passage du local au national ; la deuxième voit la mise en place de la logique de l'État dynastique dont la reproduction s'inscrit dans la dynamique de guerres de succession autour de l'accaparement d'un héritage ; la troisième phase est consacrée à la transition d'un mode de reproduction à base familiale (celle de la « maison du roi »), à celle d'un État bureaucratique, où les agents développent un intérêt à l'universel et une opposition à la transmission héréditaire du pouvoir ; enfin la quatrième phase est le passage de l'État bureaucratique à l'État providence, « qui pose le problème des rapports entre l'État et l'espace social, les classes sociales, le passage de luttes pour la construction de l'État à des luttes pour l'appropriation de ce capital tout à fait particulier qui est associé à l'existence de l'État.[149] » Ce modèle sur lequel nous ne pouvons revenir en détail montre le processus historique à l'origine de l'émergence des champs sociaux à travers lesquels nous allons voir comment se définissent des identités sociales différentielles.

S'il semble évident que le concept de champ est relativement restrictif, il ne peut s'appliquer sans prudence épistémologique à n'importe quelle société, ni à n'importe quelle activité sociale, c'est que, comme le rappelle C. Lemieux, les activités hors champs ne doivent pas être des activités considérées comme « hors-jeu », d'un point de vue sociologique. Sinon on en oublie toute une fraction du social et des acteurs sociaux, ceux que Bourdieu appelle les « dominés » : « […] agir hors de tout champ – comme c'est le cas de la quasi-totalité des membres des classes populaires et moyennes, des femmes au foyer et des enfants – c'est ne pouvoir s'impliquer que dans des jeux sociaux qui, du point

[147] *Ibid.*, p. 316.
[148] *Ibid.*, p. 305-309.
[149] *Ibid*., p. 307.

de vue des dominants, paraîtront toujours manquer de valeur et ne présentent en soi, qu'un faible intérêt.[150] » Nous souscrivons à ce titre à la proposition d'interprétation de Cyril Lemieux : « Contrairement aux apparences, il ne s'agit pas d'une théorie à vocation universelle mais bien au contraire d'une théorie de la modernité et plus exactement encore, d'une *théorie du partage du pouvoir au sein des élites des sociétés capitalistes.*[151] » En effet, c'est parce que la modernité se distingue par un haut degré de division du travail et de spécialisation des tâches qu'elle peut générer les conditions de possibilité de l'émergence des champs. Et en outre, c'est parce que l'État garantit entre producteurs les conditions d'une compétition formellement libre, que les classes dominantes accumulent du pouvoir, des capitaux et se reproduisent comme élites par la même occasion. « Ainsi le champ du pouvoir, explique Lemieux, que les différents champs forment à travers leurs échanges réciproques et les luttes qui les opposent les uns aux autres, exclut-il *par construction* les groupes sociaux qui n'ont pas accès à la distribution d'aucun capital spécifique.[152] »

Si on accepte donc que le concept de champ est un concept restrictif, à comprendre dans une conjoncture historique précise, celle de la modernité, et celle en particulier de la division du travail social en France à partir de la fin du XIX^e^ siècle, le paradigme du jeu est heuristique pour comprendre comment fonctionne la distribution des différents capitaux. En l'important de la sphère économique, et pour échapper au risque de réductionnisme, Bourdieu a pluralisé le concept de capital afin de désigner dans différentes sphères sociales, des accumulations de ressources matérielles ou symboliques. Les capitaux sont autant de pouvoirs et de moyens qui permettent à leurs détenteurs de produire des effets dans un champ déterminé : soit de conserver et garantir leur position, soit de lutter pour une position meilleure. Les principaux capitaux sont le capital économique – qui renvoie aux ressources financières et patrimoniales, aux biens et

---

[150] C. Lemieux, « Le crépuscule des champs », *op. cit*., p. 86. Tout champ en effet renvoie à l'inclusion dans le champ du pouvoir. Il est « l'espace des rapports de force entre des agents ou des institutions ayant en commun de posséder le capital nécessaire pour occuper des positions dominantes dans les différents champs. » (P. Bourdieu, *Les règles de l'art*, *op. cit*., p. 300). On ne peut donc appartenir à un champ, et être totalement dominé.

[151] *Ibid.*, p. 86. Cette lecture restrictive de la théorie des champs, outre sa pertinence théorique présente l'intérêt de balayer certaines des critiques les plus importantes adressées à la théorie des champs, en particulier celle qui consiste à dire qu'elle ne se focalise que sur les producteurs. Or, elle est bien pour Lemieux une science non pas des œuvres mais de la production des œuvres : « […] reprocher à la théorie des champs son impuissance à intégrer la réception, à l'extérieur des champs, des œuvres ou des discours qui y sont produits revient sans doute à attendre de cette théorie bien plus qu'elle ne prétend elle-même pouvoir donner. » (*Ibid.*, p. 88)

[152] *Ibid.*, p. 87.

propriétés matériels qu'elles permettent d'accumuler – et le capital culturel. Ce dernier se compose de l'ensemble des qualifications intellectuelles soit produites par le système scolaire, soit transmises par la famille ; il peut s'incarner à la fois dans des manières de se tenir et de parler (dispositions durablement incorporées), dans des biens matériels (possession d'œuvres d'art, d'instruments de musique etc.), ou encore dans l'acquisition de titres scolaires ou universitaires (sanctionnée par les institutions concernées). Le capital social, enfin, renvoie à l'ensemble des relations sociales, relations de reconnaissance, liens d'appartenance à un groupe stable (une famille prestigieuse par exemple), qu'un individu peut mobiliser comme une ressource de son action. La position dans un champ est déterminée à la fois par le volume de capitaux détenus – l'ensemble des capitaux dont dispose l'agent et qui s'agrègent entre eux –, et leur structure – la différence de distribution du capital global d'un agent ou d'un groupe d'agents, ou le poids relatif de chaque capital dans son capital global, ainsi que de la valeur respective de chacun des capitaux au sein des différents champs : un fort capital culturel n'aura pas la même valeur dans le champ universitaire et dans le champ économique, en particulier industriel.

On peut alors avoir affaire à des identités sociales marquées par des *symétries* de capitaux (la haute bourgeoisie décrite dans *La distinction* qui dispose d'un fort capital économique associé à un fort capital culturel) ; mais également par des *dissymétries* : c'est par exemple le cas des artistes à la fin du XIX^{e} siècle dont la détention de capital économique est inversement proportionnelle au volume de capital culturel. L'objectivation sociologique des capitaux possédés par les agents permet ainsi : d'une part de dégager la structure du champ en dessinant la carte des positions en fonction des volumes de capitaux détenus, et d'autre part d'attribuer des propriétés objectives aux identités sociales ainsi constituées. L'identité sociale est à ce titre le produit du travail sociologique, sur la base de l'objectivation des différents volumes de capitaux ; et elle est différentielle puisque dans son contenu (du point de vue des pratiques singulières auxquelles elle renvoie), elle articule l'appartenance de l'individu à différents champs sociaux : « l'idée centrale c'est que, exister dans un espace, être un point, un individu dans un espace, c'est différer, être différent.[153] » Les identités sociales se définissent donc de manière différentielle, les unes par rapport aux autres. C'est la raison pour laquelle on

[153] P. Bourdieu, « Espace social et espace symbolique », in *Raisons pratiques, op. cit.,* p. 24. Voir aussi P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

peut dire de leurs propriétés, c'est-à-dire des capitaux, qu'ils sont des propriétés relationnelles. Une description simplifiée du diagramme de *La Distinction*[154] – que Bourdieu expose à l'occasion d'une conférence à Todaï au Japon – est à cet égard particulièrement éclairante :

> […] les agents ont d'autant plus en commun qu'ils sont plus proches dans ces deux dimensions et d'autant moins qu'ils sont plus éloignés. Les distances spatiales sur le papier équivalent à des distances sociales. Plus précisément, comme l'exprime le diagramme de *La Distinction*, dans lequel j'ai essayé de représenter l'espace social, les agents sont distribués dans la première dimension selon le volume global du capital qu'ils possèdent sous ses différentes espèces et dans la deuxième dimension selon la structure de leur capital, c'est-à-dire selon le poids relatif des différentes espèces de capital, économique et culturel, dans le volume total de capital[155].

Rappelons que la thèse de la grande enquête de Bourdieu, publiée en 1979, est qu'il existe une homologie entre l'espace des positions sociales et l'espace des styles de vie. Par exemple, dans la première dimension, les patrons et les professeurs d'université (détenteurs d'un fort volume de capital global) s'opposent aux plus démunis de capital économique et de capital culturel, à l'image des ouvriers sans qualification. Mais d'un autre point de vue (celui de la structure des capitaux), les professeurs s'opposent fortement aux patrons, les premiers étant beaucoup plus riches en capital culturel qu'en capital économique, et les seconds inversement. Or, ces identités différentielles, formalisées statistiquement, sont des *identités collectives* : les positions sur le diagramme ne distribuent pas des individus, des identités singulières, mais renvoient à des classes d'individus, qui en raison de la distribution de leurs capitaux économiques et culturels, et

---

[154] Ce diagramme se caractérise par la superposition de deux espaces, qui offre « le moyen de saisir la correspondance entre la structure de l'espace social, dont les deux dimensions fondamentales correspondent au volume et à la structure du capital des groupes qui s'y distribuent, et la structure de l'espace des propriétés symboliques attachées aux groupes distribués dans cet espace. », explique Pierre Bourdieu dans l'encadré qui précède la reproduction du fameux graphique de « l'espace des positions sociales et des styles de vie » dans *La Distinction* (P. Bourdieu, *Ibid.,* p. 139). La méthode utilisée est l'analyse des correspondances multiples (ou ACM)**.** Elle est présentée dans une très longue parenthèse de l'annexe 1 de *La Distinction*, intitulée « Quelques réflexions sur la méthode », annexe qui figurait déjà pratiquement telle quelle dans l'article de 1976, sous le titre « Les opérations de la recherche » (P. Bourdieu et M. De Saint-Martin, « Anatomie du goût », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, n° 5, 1976, p. 2-81.) Sur les critiques adressées à ce modèle, voir C. Philippe, « Classes sociales, pratiques culturelles et styles de vie. Le modèle de la distinction est-il (vraiment) obsolète ? », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n°1, 2004, p. 59-87.

[155] P. Bourdieu, « Espace social et espace symbolique », *art. cit*., p. 20-21. Voir aussi P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit*., p. 139-140.

de l'homologie des positions occupées, se définissent par des pratiques, croyances et styles de vie communs[156].

Reste à savoir s'il s'agit d'identités collectives *réelles*, ou simplement *nominales*. Dans la liste que l'on peut faire des groupes auxquels on appartient, au rang desquels figurent des affiliations culturelles, religieuses, philosophiques, de genre, mais aussi esthétiques, politiques, figurent deux types d'appartenances : des appartenances à une même classe, au sens logique de l'ensemble des individus possédant un même attribut ; et des appartenances à une même communauté, au sens historique du terme, au sens où le fait d'appartenir à un tel groupe est conditionné par des liens sociaux. On ne peut donc pas impunément confondre comme le souligne Descombes, « les groupes purement notionnels ou *nominaux*, qui sont en réalité de simples classes taxinomiques, et les groupes *réels*, qui sont des communautés historiques.[157] » Partager un même goût pour la musique classique – à l'image d'une même classe d'individus sur le diagramme de la distinction – ne renvoie pas à proprement parler à une communauté historique : la seule identité que l'on puisse trouver à ce groupe est celle de la liste exhaustive des individus partageant ce même goût, et que le sociologue peut être amené à dénombrer statistiquement. C'est donc dans un sens très faible qu'on peut parler à ce niveau d'identités collectives.

Toute position spécifique dans un champ, qui détermine l'appartenance à une identité collective, renvoie pourtant à la perception différentielle de cette position par les agents sociaux. Celle-ci induit une activité fondamentale pour saisir la logique des champs : une activité particulière de catégorisation, à la fois de sa propre position et des autres, et que Bourdieu désigne comme une activité de classement. Comme l'affirme Christian Lazzeri, « Les agents sociaux sont classés, classent et se classent les uns les autres selon le point de vue social d'où ils classent[158] ». Cette activité de classement est fondamentale dans la construction sociale des identités sociales : « classer, c'est se définir en définissant les autres en insistant sur ce qui distingue celui ou ceux qui classent ; cela revient en effet à mettre en avant les propriétés sociales qui leur sont les plus favorables et dont on tente d'imposer les schèmes de perception et les pratiques qui en découlent afin

[156] Voir C. Lazzeri, « Identité constituante. Identité constituée », *art. cit*., p. 20.
[157] V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op. cit.*, p. 24.
[158] C. Lazzeri, « Conflits de reconnaissance et sociologie critique », in A. Le Goff et M. Bankovsky (dir.), *Penser la reconnaissance, entre théorie critique et philosophie française contemporaine*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 53-71, p. 64. Voir aussi P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit.*, p. 252-287.

qu'ils deviennent des principes de classement communs[159] ». Précisons qu'il ne s'agit pas d'une perception réflexive et discursivement articulée, mais d'une connaissance immédiate et tacite de la position que l'on occupe et de ce qui la distingue des autres. Elle a à voir avec ce que Bourdieu nomme le « sens pratique » et qui se définit comme une connaissance par corps[160].

Cette activité de classement renforce la concurrence qui existe entre les différentes identités en présence au sein d'un même champ, voire entre les champs, et ce pour la conquête des biens positionnels, et en particulier, du capital symbolique. C'est de cette activité de classement que l'on peut déjà déduire un premier pouvoir *constituant* des identités sociales. Aux propriétés objectives que constituent les capitaux correspond une perception différenciée du monde social, de ma position en rapport à celle des autres, avec et contre eux, qui constitue la perception subjective de mon identité sociale, ce que Goffman appelle l'identité personnelle.

Car ces classements « sont inséparables, dans la plupart des cas, de jugements moraux implicites qui se surimposent à la perception de ces propriétés.[161] » L'activité classante est porteuse d'un pouvoir d'identification et de réidentification, c'est-à-dire de renforcement de la perception subjective, et du vécu des identités sociales. Là où existent le plus souvent des discontinuités graduelles (entre positions et pratiques, par exemple entre un universitaire philosophe travaillant sur l'économie politique et un universitaire économiste travaillant sur l'histoire de la pensée économique), l'activité classante les transforme en différences réelles. Elle s'origine en effet dans les styles de vie des agents sociaux, et donc dans la perception subjective des différences entre groupes sociaux. À titre d'exemple, on peut citer la manière dont les classes populaires (ouvriers et paysans) sont perçues et décrites par la grande bourgeoisie sur laquelle enquête Bourdieu dans *La distinction* : elles sont réduites à leur force physique, à la grossièreté de leur goût (esthétique et culinaire), à leur incapacité à se gouverner, à leur violence etc.[162]. Elles sont donc réduites, comme le montre Christian Lazzeri, « à un certain nombre de propriétés sociales qui servent de « repoussoir » à tous les jugements de distinction qui caractérisent les styles de vie « légitimes »[163]. Or, la perception et la reconnaissance sociale de cette

[159] C. Lazzeri, « Conflits de reconnaissance et sociologie critique », *art. cit*., p. 64.
[160] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., p. 111-134. Nous abordons ce point en détail dans la suite du chapitre.
[161] *Ibid*.
[162] P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit.*, p. 546, 558 notamment.
[163] C. Lazzeri, « Conflits de reconnaissance et sociologie critique », *art. cit*., p. 67.

forme de légitimité reposent sur la possession – par les groupes dominants – d'une forme particulière de capital : le capital symbolique.

Le capital symbolique : la légitimité de certaines identités

L'agglomération des différents capitaux définit le volume d'un dernier type de capital – dont la quantification est sans doute la plus complexe pour le sociologue – : le capital symbolique. Bourdieu le définit comme suit dans *Raisons pratiques* :

> Le capital symbolique qui fait qu'on s'incline devant Louis XIV, qu'on lui fait la cour, qu'il peut donner des ordres et que ces ordres sont obéis, qu'il peut déclasser, dégrader, consacrer, etc., n'existe que dans la mesure où toutes les petites différences, les marques de distinction subtiles dans l'étiquette et les rangs, dans les pratiques et dans le vêtement, qui font la vie de cour, sont perçues par des gens qui connaissent et reconnaissent pratiquement (ils l'ont incorporé) un principe de différenciation qui leur permet de reconnaître toutes ces différences et de leur accorder valeur […]. Le capital symbolique est un capital à base cognitive, qui repose sur la connaissance et la reconnaissance[164].

Le capital symbolique est fondamental pour comprendre la structuration des champs, les rapports de domination qui les traversent, mais surtout la croyance partagée en la légitimité de cet ordre : il renvoie en effet à cette « disposition à la reconnaissance » déjà évoquée à propos du fonctionnement du pouvoir symbolique. Elle rendrait compte à la fois du pouvoir performatif de certains énoncés, mais au-delà du fonctionnement de certains rituels sociaux au cœur de la domination sociale – et sinon des moindres puisque Bourdieu prend ici l'exemple de la soumission au monarque absolu. L'objectivation du capital symbolique correspond donc à la quantification du pouvoir symbolique tel qu'il est attaché à certaines identités sociales, quantification d'un pouvoir qui cache sa violence, derrière l'obtention de reconnaissance :

> Le pouvoir symbolique est un pouvoir qui est en mesure de se faire reconnaître, d'obtenir la *reconnaissance* ; c'est-à-dire un pouvoir (économique, politique, culturel ou autre) qui a le pouvoir de se faire *méconnaître* dans sa vérité de pouvoir, de violence et d'arbitraire. L'efficacité propre de ce pouvoir s'exerce

[164] P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p.161.

> non dans l'ordre de la force physique, mais dans l'ordre du sens de la connaissance.[165]

L'efficacité du pouvoir symbolique repose donc sur une reconnaissance de sa légitimité, qui est une « méconnaissance » : à savoir l'ignorance de sa véritable origine, qui repose dans l'arbitraire et la violence. Pour reprendre l'exemple de Louis XIV, la reconnaissance de son pouvoir symbolique, c'est-à-dire la soumission, la déférence, l'adhésion de ses sujets – par tous les menus actes et rituels du quotidien de la cour, « l'étiquette » – reposent sur la croyance partagée dans sa légitimité naturelle – d'origine divine – ; alors qu'en réalité, comme le montrait déjà Pascal, son pouvoir n'est qu'une pure convention, « une grandeur d'établissement », qui à son origine n'a rien de nécessaire, mais résulte au contraire de la cristallisation de rapports de force[166]. La manière dont s'opère dans l'efficace du pouvoir symbolique cette conversion de la connaissance, en reconnaissance/ méconnaissance, fera l'objet d'un examen approfondi au chapitre suivant.

Cependant, ce n'est pas parce que les outils d'objectivation des identités sociales, à l'image des représentations diagrammatiques, produisent des *photographies* de la réalité sociale, sorte de spatialisation a-temporelle, qu'il faut en déduire que les identités sont figées une fois pour toutes. Les champs sont des lieux de pouvoir et de luttes symboliques, et à ce titre des lieux foisonnants de mutation des capitaux et donc de transformation des identités. C'est pour l'acquisition, voire le monopole de ce pouvoir symbolique que les agents luttent au sein des différents champs : « Ceux qui dominent dans un champ donné sont en position de le faire fonctionner à leur avantage, mais ils doivent toujours compter avec la résistance, la contestation, les revendications, les prétentions, "politiques" ou non, des dominés.[167] » C'est le capital symbolique, en favorisant l'accès à tous les autres capitaux, ou en permettant d'en user avec efficacité, qui est l'enjeu de luttes de pouvoir au sein des champs. Ces luttes sont principalement dues à des conflits de rareté, parce que ce qui caractérise les positions des dominants,

---

[165] Bourdieu « Dévoiler les ressorts du pouvoir », in *Interventions – Science sociale et action politique*, Agone, 2002, p.173-176. Nous soulignons.

[166] B. Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, Paris, Gallimard, 2006 : « Aux grandeurs d'établissement nous leur devons des respects d'établissement, c'est-à-dire certaines cérémonies extérieures qui doivent être néanmoins accompagnées selon la raison, d'une reconnaissance intérieure de la justice de cet ordre, mais qui ne nous fait pas concevoir quelque qualité réelle à ceux que nous honorons de cette sorte. Il faut parler aux rois à genoux, il faut se tenir debout dans la chambre des princes. C'est une sottise et une bassesse d'esprit que de leur refuser ces devoirs. »

[167] P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.* p.161.

c'est la possession de biens positionnels non partageables équitablement et démocratiquement : « Les luttes dont le champ est le lieu ont pour enjeu le monopole de la violence légitime (autorité spécifique) qui est caractéristique du champ considéré, c'est-à-dire en définitive la conservation ou la subversion de la structure de la distribution du capital spécifique[168] ».

Luttes symboliques comme facteurs de transformation des identités

Selon Christian Lazzeri, on peut distinguer dans la sociologie de Bourdieu deux grands types de luttes symboliques : les conflits de classement, d'une part, et les conflits de transformation d'un champ, d'autre part. « Les premiers consistent pour les individus et les groupes sociaux à utiliser à leur profit les différentes catégories de classification sociale en se recatégorisant favorablement ou en transformant les principes de classement à leur avantage. Les seconds visent à transformer les règles (ou les lois) des différents champs où ils se déroulent et à redéfinir la hiérarchie des multiples positions sociales qui les caractérisent[169] ». Les premiers amènent à un renforcement, voire une subversion, de certaines identités collectives, alors que les seconds concernent des conflits de reconnaissance qui se jouent majoritairement à une échelle interindividuelle. Bourdieu aurait ainsi permis de dépasser deux types de problèmes majeurs de la sociologie des mobilisations, « en se tenant à égale distance […] d'une conception objectiviste ou subjectiviste de la mobilisation collective dans le cadre de l'entrée dans le conflit[170] ». Ces deux grands problèmes sont les suivants : le premier renvoie à la conception marxiste des classes qui aurait confondu « la classe sur le papier », à savoir les intérêts objectifs d'un groupe, avec le principe de leur mobilisation, en négligeant les modalités de la représentation de l'identité collective ; le second, quant à lui, correspond au paradoxe de la défection formulé par Mancur Olson, et qui structure de nombreux débats dans la sociologie politique et la science politique inspirée par la théorie du choix rationnel[171]. Lorsque l'action d'un groupe social a pour objet l'obtention de biens collectifs, la

[168] Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 114.
[169] C. Lazzeri, « Conflits de reconnaissance et sociologie critique », *art. cit*., p. 53.
[170] *Ibid.*
[171] M. Olson, *Logique de l'action collective*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2011. Pour un panorama critique et complet de ces travaux, voir les articles de C. Lazzeri, « Pourquoi se révolte-t-on ? Identité, intérêt, action », *Revue du MAUSS*, n° 34, 2009, p. 165-188 ; et C. Lazzeri, « Conflits de reconnaissance et mobilisation collective », *Politique et sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, p. 117-160.

tendance à la défection de chaque coopérant devient une stratégie dominante de défection. Chaque acteur rationnel aura tendance à ne pas acquitter les coûts d'entrée dans la mobilisation, en attendant simplement la jouissance du bien collectif obtenu par les autres participants.

La solution proprement bourdieusienne à ces deux problèmes tient dans le concept de « délégation » : « À la parole autorisée de la compétence statutaire, parole puissante, qui contribue à faire ce qu'elle dit, répond le silence de l'incompétence non moins statutaire qui, vécue comme une incapacité technique, condamne à la délégation, cette dépossession méconnue et reconnue des moins compétents en faveur des plus compétents, des femmes en faveur des hommes, des moins instruits en faveur des plus instruits, de ceux "qui ne savent pas parler" en faveur de ceux "qui parlent bien" »[172]. La délégation fournit donc au groupe social une représentation unifiée de ses intérêts matériels ou symboliques, ainsi qu'une définition claire de ses objectifs. Inséparable d'un phénomène de dépossession, et donc de violence symbolique, puisque la délégation revient à confier sa voix ou sa capacité de décision à plus « compétent » que soi, la délégation est néanmoins une clé d'intelligibilité décisive de l'existence réelle, et non purement fantasmée par le chercheur, des identités collectives. Identifier la délégation permet en particulier de discriminer parmi les identités différentielles celles qui relèvent de groupes purement nominaux, de ceux qui renvoient à des communautés historiques.

> Ce mécanisme de délégation inséparable des structures et des pratiques des organisations, induit une identification des membres à l'identité collective du groupe, assurant ainsi une allégeance des premiers à la seconde. C'est cette représentation de leurs intérêts déclarés, de leur identité, de leurs revendications, de leur unité et de leur force – et pas seulement leurs intérêts objectifs communs et implicites – qui permet aux membres du groupe de passer de la classe sur le papier à la classe réelle (ou mobilisée) et de participer à des conflits en surmontant l'attitude du *free rider*[173].

C'est moins le groupe qui transmet son pouvoir au délégué comme on le présente dans la doxa démocratique (qui postule l'égale capacité politique de tous) que ce n'est le

[172] P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit*., p. 484. Voir aussi P. Bourdieu, « La délégation et le fétichisme politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52-53, 1984, p. 49-55.
[173] C. Lazzeri, « Conflits de reconnaissance et sociologie critique », *art. cit*., p. 54.

délégué qui institue le groupe et lui confère paradoxalement un pouvoir en le faisant exister par une représentation unifiée[174].

La question de la délégation, si elle se pose de manière décisive dans le champ politique, le déborde largement. Comme condition de la représentation de la parole des plus démunis en capitaux, en particulier symbolique, elle émerge dans toutes les occasions de luttes où se fait jour la nécessité de la constitution d'un groupe réel pour la défense de certains intérêts, qu'ils soient positionnels ou symboliques[175] : « il s'agit de faire exister, explique Gautier, ce qui n'existe pas : la voix en tant qu'individualité démunie est sans force, et, de ce fait, réduite au silence.[176] » La supériorité de Bourdieu par rapport aux théoriciens du contrat est, selon Gautier, qu'il parvient à penser la représentation dans son pouvoir de construction sociale, à la fois des *habitus* individuels et des groupes. La délégation n'est ni simple transfert de puissance, ni contrat tacite entre une somme d'individus et un porte-parole, mais constitution d'une personne fictive (*persona ficta*) de manière pratique et concrète : par des réunions, des interactions répétées, des assemblées générales, des mobilisations, des manifestations etc. « À travers les représentations, il s'agit précisément de faire exister de nouvelles conventions soutenues par de nouvelles visions du monde (social).[177] » La délégation ne réussit que si elle opère sur fond de régularités, en activant des dispositions. Elle n'est en outre opérante que si le porte-parole parvient à confondre le « je » et le « nous » dans une sorte de « dramatisation de la parole commune[178] », qui contient la possibilité du détournement. Ce détournement serait le prix à payer pour créer les conditions de la conversion ontologique qui selon Gautier fait passer les dominés de l'impuissance à la possible transformation[179]. Mais comment cette conversion se réalise-t-elle, puisqu'elle semble présupposer des subversions cognitives sans lesquelles la doxa ne pourrait être mise à distance ?

Répondant à une des principales critiques adressées à Bourdieu par la sociologie pragmatique, Gautier montre utilement comment on peut réarticuler le problème de la réflexivité critique à celui de la politique. Il ne s'agit pas de défendre le privilège et la

[174] P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit*., p. 213-217.
[175] C. Gautier, *La force du social*, *op. cit*., p. 406. « La question de la délégation en politique n'est qu'une forme limite particulièrement visible d'un dispositif social qui intervient de manière régulière dans différentes sphères de la vie sociale, dans les champs différenciés que sont les mondes professionnels, associatifs, militants, etc. »
[176] *Ibid*., p. 408.
[177] *Ibid.*, p. 410.
[178] *Ibid.*, p. 411.
[179] *Ibid*., p. 417.

supériorité de la réflexivité du sociologue, qui serait donc le seul à pouvoir assumer pleinement le rôle de porte-parole – tel le sociologue-Roi de la critique de Jacques Rancière[180].

> […] la condition du savant fait de la distance par rapport à l'objet une pratique ordinaire, elle le situe en droit, sinon en fait, dans les conditions d'un regard non doxique sur le monde social. Dans l'univers des pratiques de connaissance, il est donc possible de parvenir à une vision désenchantée du monde, mais il s'agit là d'une connaissance théorique, d'une connaissance qui est le fait d'une condition privilégiée qui est celle du savant. Dans l'univers de la politique, la distance efficace […] qui pourrait permettre de construire d'autres représentations du monde n'est pas inscrite dans la condition ordinaire des agents. Là, il faut l'instituer, non pas comme une exigence méthodologique propre à la pratique sociale d'une connaissance d'objet, mais comme une exigence pratique pour se rendre disponible et réceptif à d'autres visions du monde ; en un mot, pour opérer un retournement, une *conversion*.[181]

Le problème de la politique serait donc le suivant : comment transposer et généraliser, au moins à l'échelle d'un groupe, la réflexivité critique de la *skolè*, dans une logique pratique visant l'action et la transformation ? Il y a fort à parier que Bourdieu n'aurait pas trouvé cette question si inconséquente, tant il s'est efforcé de chercher des modalités d'articulation de sa pratique de chercheur à ses positionnements et engagements politiques.

L'analyse bourdieusienne de la délégation montre que se joue à son niveau également un pouvoir *constituant* des identités au sein des processus de mobilisation, qui s'instancie dans la relation asymétrique et hautement violente symboliquement, entre un représentant et des représentés ; relation hautement ambiguë politiquement : si elle permet aux dominés de lutter collectivement contre certaines formes de la domination sociale, elle est aussi toujours le signe d'une dépossession de la parole politique, de l'articulation des revendications. Sous l'effet de ces luttes politiques et symboliques, les champs seraient donc en micro-mutations constantes[182] : ces luttes produisent des transformations corrélatives dans les identités sociales. Elles ne sont donc pas seulement différentielles, en

---

[180] Ces critiques seront présentées au début du chapitre 3, dans la section 3.1.
[181] *Ibid.*, p. 417.
[182] Même si Bourdieu reconnaît que ces luttes n'opèrent le plus souvent que des « révolutions partielles », qui ne modifient pas fondamentalement la structure du champ considéré. Voir P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 238. Voir aussi P. Bourdieu, « L'identité et la représentation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, 1980, p. 63-72. Les luttes symboliques feront l'objet d'un examen approfondi dans le chapitre 3, voir notamment 3.3.

raison de l'appartenance des individus à différents champs, en raison aussi de leur possession de différents capitaux, mais également processuelles.

Il faut alors noter qu'à ce stade de notre réflexion, l'idée de « construction sociale » des identités oscille entre un sens proprement constituant (pouvoir de catégorisation, pouvoir symbolique), et un sens constitué (produit des capitaux). Cela tient à un problème interne à la sociologie de Bourdieu. La théorie des champs est tiraillée entre d'un côté un modèle stratégique de l'action sociale – qui tendrait vers une conception décisionniste de l'identité –, et de l'autre un biais objectiviste – qui la réduirait à un pur épiphénomène des structures sociales. Cette oscillation entre interprétations objectiviste et subjectiviste pourrait être imputée à une lecture trop rapide et grossière, mais participe selon nous de l'indétermination – ou des zones d'ombre – de l'épistémologie bourdieusienne. C'est d'ailleurs de cette oscillation qu'émergent parfois les interprétations les plus originales, en faisant le choix d'affirmer soit l'option subjectiviste, soit la version objectiviste – ce dont témoigne le numéro de *Raisons pratiques*, « Bourdieu, théoricien de la pratique[183] ». Nous essaierons d'essayer de tenir et de radicaliser – peut-être au prix de certaines trahisons – le geste épistémologique de Bourdieu : le dépassement simultané de l'objectivisme et du subjectivisme, et ici de leurs corrélats, le substantialisme et le décisionnisme.

Nous pouvons dresser un premier bilan du schème conceptuel de l'identité sociale qui se dégage des analyses de Bourdieu de ses travaux sur l'État, de sa définition du capital symbolique et de sa théorie des champs. Nous avons conscience avec ce travail de reconstruction de ne pas faire pleinement droit aux résultats et acquis empiriques de sa sociologie, et de passer délibérément sous silence ce qui fait l'objet premier de discussion des sociologues. On pourrait nous objecter alors que le cadre théorique bourdieusien n'a pas de sens à être interrogé indépendamment du matériau empirique pour l'analyse duquel il avait été élaboré. Ce à quoi nous répondrions qu'il s'agit d'un *autre usage* de Bourdieu, pas moins légitime. Car si l'on parvient à prouver que les effets que sa propre théorie peut produire sur la philosophie sociale conduisent à un élargissement théorique et critique, on aura réussi à montrer l'intérêt d'une lecture non sociologique de ses

[183] M. de Fornel et A. Ogien (dir.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011. Voir recension sur le site de *La vie des idées* : C. Lavergne, « Méditations bourdieusiennes », *La Vie des idées*, 19 décembre 2011. URL : http://www.laviedesidees.fr/Meditations-bourdieusiennes.html consulté le 19 janvier 2012.

propositions épistémologiques. Ce ne pourra évidemment se faire qu'à l'issue de notre recherche. Mais cet autre usage de Bourdieu nous autorise à revenir rapidement en conclusion de cette section sur l'usage trop rapide qu'il propose du nom propre comme désignateur rigide.

Ainsi, nous avons vu que l'identité sociale se fonde *subjectivement* – du point de vue de la compréhension que les acteurs sociaux ont de leur identité personnelle – dans une illusion biographique. Sa constance et sa permanence sont soutenues par une série d'actes d'états civils, comme en témoigne l'institution du nom propre comme désignateur rigide. Cette même identité sociale est cependant construite *objectivement* : par la connaissance sociologique et l'établissement des trajectoires. Elle apparaît alors dans sa dimension collective. Au sens faible – comme groupe nominal – l'identité sociale renvoie à la possession de propriétés sociales communes en fonction de la position dans un champ et des types de capitaux possédés. Au sens fort – comme groupe réel – elle renvoie à la constitution d'un collectif de lutte, unifié autour de leaders politiques et de revendications.

Que ce soit du point de vue des acteurs sociaux ou de celui du sociologue, l'identité sociale est relationnelle : elle ne se comprend que de manière différentielle, en fonction de la structure du champ, et plus largement de la structure et de la distribution des capitaux dans l'espace social[184] : « C'est dire qu'on ne peut comprendre une trajectoire, précise Bourdieu (c'est-à-dire le *vieillissement social* qui, bien qu'il l'accompagne inévitablement, est indépendant du vieillissement biologique) qu'à condition d'avoir préalablement construit les états successifs du champ dans lequel elle s'est déroulée, donc l'ensemble des relations objectives qui ont uni l'agent considéré […] à l'ensemble des autres agents engagés dans le même champ et affrontés au même espace des possibles. » Que l'identité soit qualifiée de « relationnelle » signifie pour nous qu'elle est un composé de relations, et non qu'elle est elle-même une relation. Car nous souscrivons aux critiques de Descombes soulignant les obstacles que l'on rencontre dès lors que l'on pense l'identité comme une relation logique d'équivalence[185] (soit sous la forme A=A, ou A=B). L'identité ne renvoie donc pas à l'application du signe d'identité –

[184] P. Bourdieu, « L'illusion biographique », *op. cit.* p. 89.

[185] Il n'est cependant pas certain que Bourdieu passerait aussi facilement au travers de l'ensemble des objections de Descombes sur ce point. C'est ce dont témoigne la citation, ironique, suivante : « L'identité si elle doit être une relation, ne peut être qu'une identité « dialectique », une identité « dans la différence » ou « grâce à la différence » (cette « *identity in difference* » dont se moque Russell) ». V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, op. cit., p. 76.

le signe d'équivalence –, mais à la *différence des signes*, pour reprendre une formule de Wittgenstein, en particulier, à la différence des noms propres. Pour se donner des *critères d'identité*, Descombes reprend à son compte les travaux de David Wiggins et de Peter Geach[186]. La thèse de la dépendance sortale de l'individuation, formulée par Wiggins, en constitue la ligne de force : être *tel* X, c'est être *telle sorte* de X. Le nom propre permet ainsi de répondre à la question « *qu'est-ce que X ?* » en montrant en quoi une entité est « le même X » : il autorise à parler de la même entité malgré ses changements matériels. Sa persistance dans le temps n'est plus une énigme. Là où Bourdieu souscrit encore à la version kripkéenne qui voit dans le nom propre un désignateur rigide, dépourvu de signification, le choix théorique de Descombes en faveur de la thèse de Wiggins semble offrir à la fois plus et moins d'opportunités heuristiques : plus, en ce qu'il offre une théorie logique transposable de la question métaphysique (le qui est-ce), à la question de l'identité personnelle (qui suis-je), puis à la question identitaire (qui sommes-nous). Ce choix théorique permet aussi d'élargir la définition logique du nom propre à toute catégorie permettant d'individuer des acteurs sociaux (ouvrier, paysan, cadre, manœuvre, professeur etc.). Le nom propre peut alors renvoyer aux critères d'identification des acteurs sociaux qui opèrent dans les différents champs sociaux, et qui peuvent être amenés à évoluer avec la trajectoire et les luttes symboliques auxquels l'acteur peut ou non prendre part. Mais elle offre également moins d'opportunités en ce qu'elle reste aveugle aux conditions sociales de performativité de ces noms propres : si un même individu peut être identifié tout au long de sa vie grâce au même nom propre, c'est grâce aux institutions qui certifient le pouvoir (symbolique) de ce nom propre : il n'est un critère d'identification qu'aussi longtemps qu'il est garanti par l'État et son monopole de la violence symbolique légitime.

On défendra alors la combinaison de ces deux niveaux d'analyse du nom propre pour distinguer deux dimensions construites de l'identité sociale : celle du nom propre comme désignateur rigide qui renvoie aux effets performatifs des énoncés d'identité produits par les rites d'état civil et qui renvoient à la monopolisation de la violence symbolique légitime de l'État d'une part ; celle des noms propres au sens de critères sortaux qui réfèrent aux critères d'identification produits par l'objectivation sociologique.

[186] Voir WIGGINS David, *Sameness and Substance renewed*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Et GEACH Peter, *Mental Acts*, Londres, Routledge and Kegan, 1957, § 16, p. 71.

Le problème de l'identité subit à ce stade un nouveau déplacement : il ne s'agit plus de savoir seulement quels mécanismes sociaux produisent l'illusion biographique, ou ce qui peut bien la fonder, mais de savoir *comment on parvient à l'objectiver, à en construire une connaissance qui soit en rupture totale avec notre notion commune d'histoire de vie*. Or, derrière l'identité sociale construite, on ne tombe pas sur une pure fiction ; le sociologue découvre un ensemble de pratiques, de manières d'être et d'agir, ce que Bourdieu appelle « la *surface sociale* » : l'identité n'est pas ce que délimitent les frontières d'une intériorité, mais en tant que « surface sociale », elle est bien déploiement d'actes et de pratiques. Car elle renvoie à la « description rigoureuse de la *personnalité* désignée par le nom propre », ou la « capacité d'exister et d'agir en différents champs[187] ». C'est le principe de cette capacité d'être et d'agir en différents champs, principe d'unification pratique de l'identité, qu'il nous faut dès lors élucider. Et nous montrerons comment Bourdieu souscrit *in fine* à un positionnement non radicalement sceptique – et se démarque donc de Hume – en défendant implicitement une épistémologie réaliste.

2.5. L'*habitus* comme « identité pratique »

> Le corps socialisé (ce que l'on appelle l'individu ou la personne) ne s'oppose pas à la société : il est une de ses formes d'existence.[188]

Si on s'en tient à une compréhension trop rapide de l'identité dans le cadre de la théorie des champs, on pourrait être tenté d'en conclure que les agents sociaux sont dotés d'identités multiples et éclatées, qu'aucun principe ne vient unifier. On serait alors en présence d'une conception de l'identité plurielle et construite, tombant sous les critiques formulées par Brubaker contre le « constructivisme mou » : si les identités sont flottantes, changeantes, processuelles, on ne voit pas bien ce qui justifie encore l'usage d'un tel concept, qui, rappelons-le, est censé répondre au double problème – au départ métaphysique – de la permanence dans le changement et de l'unité dans la diversité. C'est

[187] *Ibid.*, p. 89.
[188] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 29.

un même scepticisme à l'encontre de l'identité plurielle que manifeste Descombes : « […] en parlant d'une identité toujours plurielle, on présente comme offrant la solution du problème qui se présente à nous ce qui est en réalité très exactement l'énoncé du problème.[189] » Ce dont témoigne l'exemple comique de l'évêque cité par l'historien Ernst Kantorowicz[190], qui prétendait ne pas déroger à son vœu de célibat en étant marié, parce qu'il l'était en tant que baron, et non en tant qu'évêque. Nous avons bien affaire à une défense purement sophistique de l'identité plurielle : prétendre, comme l'évêque, que la duplication permet une sorte de compartimentation réelle de l'existence, être plusieurs « moi » à la fois. Reprenant la thèse de Sen d'un « constitutionnalisme de l'identité », Descombes montre en effet que l'identité plurielle est censée être une réponse au fanatisme et donc aux nouveaux visages de la violence, notamment terroriste[191]. On serait alors forcé de renoncer à la valeur proprement morale de l'identité : cette valeur, c'est celle que chacun donne à son existence comme personne individuée et qui doit sans cesse être garantie par les relations de reconnaissance selon Honneth[192]. « Si "identité" pris au sens moral veut encore dire *identité*, alors m'inviter à avoir une identité plurielle, c'est comme si l'on demandait au cercle d'être carré » conclut ironiquement Descombes. Refuser la facilité apparente de l'identité plurielle, ce n'est pas seulement se donner les moyens de construire une esquisse conséquente de l'identité, mais c'est aussi la condition pour un dialogue et un couplage de la sociologie critique à la philosophie sociale de la reconnaissance.

L'*habitus* comme transcendantal historique

L'identité n'est pas pour Bourdieu une pure et simple illusion. Il n'apporte pas en cela une réponse sceptique à la question liminaire de savoir s'il existe un moi irréductible

---

[189] V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op. cit*., p. 51.
[190] E. Kantorowicz, *The King's two Bodies : A study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 43.
[191] « Si quelqu'un cesse de s'imaginer qu'il n'a qu'une seule identité – entendant par-là la satisfaction et la confiance en lui-même qu'il ressent à l'idée de faire partie du groupe auquel il se rattache – alors il sera moins tenté d'être intolérant. D'où ces invitations à intérioriser la diversité du monde : une seule identité, c'est le fanatisme ou l'intégrisme ; plusieurs identités, c'est le début du libéralisme. » V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op. cit*., p. 51.
[192] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 202 : « C'est seulement quand elle a acquis dans l'expérience successive de ces trois formes de reconnaissance [amour, droits, solidarité] un fond suffisant de confiance en soi, de respect de soi et d'estime de soi, c'est alors seulement qu'une personne est en mesure de se comprendre pleinement comme un être à la fois autonome et individualisé, de s'identifier à ses fins et à ses désirs. »

à la multiplicité des sensations singulières. Il existe bien un principe d'unification du moi, qui rend compte de l'unité des pratiques et des représentations. Ce principe c'est l'*habitus*[193].

> Sans doute peut-on trouver dans l'*habitus* le principe actif, irréductible aux perceptions passives, de l'unification des pratiques et des représentations (c'est-à-dire l'équivalent historiquement constitué donc historiquement situé, de ce moi dont on doit postuler l'existence, selon Kant, pour rendre compte de la synthèse du divers sensible donnée dans l'intuition et de la liaison des représentations dans la conscience)[194]

S'il ne s'agit que d'une analogie avec la conception kantienne du moi transcendantal, instance purement formelle et vide, principe de toute expérience possible, elle confère bien au concept d'*habitus* un statut transcendantal : principe d'unification des pratiques et des représentations de tout agent social, il serait donc condition de possibilité de toute expérience sociale possible. En effet chez Kant, le moi transcendantal permet d'apporter une solution au problème suivant, comme le montre Sparti : quelle est la différence entre une série de perceptions et la perception unitaire d'une série ? Le concept de celui qui perçoit ou pense précède toujours, d'un point de vue logique, le concept de telle ou telle perception ou pensée singulière. « Le fait d'être-soi, d'être identique à soi-même, explique Sparti, est une propriété dont il est impossible de se passer, car c'est la condition primordiale dont dépend toute expérience. Fasciné par l'idéal d'une unité simple, Kant insiste sur une fonction qu'il appelle le "je pense", et qui accompagne tous les phénomènes mentaux, les synthétisant à travers un acte d'autoréflexion pour obtenir un entier stable et unitaire[195] ».

---

[193] Concernant la généalogie de ce concept forgé par la philosophie aristotélicienne en particulier, on pourra se reporter utilement à l'article de J. Grange, « L'*habitus*, de la philosophie à la sociologie et retour », in *Pierre Bourdieu, un philosophe en sociologie*, *op. cit*., p. 33-64. « L'emprunt conceptuel pour autant, par exemple celui d'*habitus*, n'est pas une simple translation thématique, une métaphore. La notion forgée par la philosophie grecque (Aristote) et largement retravaillée par Thomas d'Aquin, semble fournir à la sociologie autre chose qu'une terminologie, elle est opératoire, elle a des conséquences théoriques. » (p. 34)

[194] P. Bourdieu, « L'illusion biographique », *op. cité*, p. 70. Voir aussi *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 190 : « Le « je » qui comprend pratiquement l'espace physique et l'espace social (sujet du verbe comprendre, il n'est pas nécessairement un « sujet » au sens des philosophies de la conscience, mais plutôt un *habitus*, un système de dispositions) est compris, en un tout autre sens, c'est-à-dire englobé, inscrit, impliqué dans cet espace : il y occupé une position, dont on sait (par l'analyse statistique des corrélations empiriques) qu'elle est régulièrement associée à des prises de position (opinions, représentations, jugements, etc.) sur le monde physique et le monde social. »

[195] D. Sparti, « L'identité et ses dilemmes. De l'identité personnelle à la reconnaissance sociale », trad. française C. Lazzeri, *Terrains/Théories* [en ligne], n° 3, 2015, p. 6, note 8 (à paraître).

Concept clé de la théorie de la pratique, l'*habitus* renvoie lui aussi à une unité synthétique, celle des pratiques. Comme le rappelle Juliette Grange : « Si les habitudes sont faites de la seule accumulation passive d'usages devenus spontanés à force d'être réitérés, on sait que l'*habitus* n'est pas un état, mais une manière d'être, une disposition physique et morale de l'individu à telle ou telle action, attitude ou comportement, une "qualité durable et difficile à modifier" (c'est ainsi qu'Aristote parle de l'*hexis* que Thomas d'Aquin traduira et reformulera en *habitus*).[196] » L'*habitus,* contrairement à l'habitude qui insiste sur la répétition mécanique, est un principe générateur, une matrice productrice façonnée à partir des expériences passées. Il se définit comme système de dispositions, de manières de penser, de percevoir, intériorisées par les agents sociaux au cours de leur socialisation (primaire et secondaire), et donc de leur immersion dans différents champs sociaux. Il est donc socialement constitué et ne renvoie pas à une structure transcendantale et universelle de la raison, comme le Je transcendantal kantien : « Une des fonctions de la notion d'*habitus*, explique Bourdieu, est de rendre compte de l'unité de style qui unit les pratiques et les biens d'un agent singulier ou d'une classe d'agents […]. L'*habitus* est ce principe générateur et unificateur qui retraduit les caractéristiques intrinsèques et relationnelles d'une position en un style de vie unitaire[197] ». S'il parvient à unifier en un style de vie, un ensemble de pratiques, de manières de penser et de percevoir, c'est par une opération de « retraduction » des caractéristiques intrinsèques et relationnelles d'une position, c'est-à-dire des propriétés objectives que sont les différents capitaux, en un système unifié de dispositions.

Lorsque l'*habitus* est ajusté au champ, il fonctionne comme principe d'adaptation et de reproduction. Il est le principe générateur qui rend compte de l'incorporation du social par les agents sociaux : il est de l'histoire incorporée[198], « produit d'une acquisition historique, [il] est ce qui permet l'appropriation de l'acquis historique. » Autrement dit, l'*habitus* est le social devenu corps et sujet[199]. Si la cohérence des *habitus* semble être la règle, certaines trajectoires ou situations peuvent engendrer des *habitus clivés*. Ainsi des déplacements de grande ampleur dans l'espace social ou dans l'espace géographique

[196] J. Grange, « L'*habitus*, de la philosophie à la sociologie et retour », in M-A. Lescourret, *Pierre Bourdieu, un philosophe en sociologie*, *op. cit*., p. 33-63, p. 35.
[197] P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p. 23.
[198] P. Bourdieu, *Méditations* pascaliennes, *op. cit*., p. 217.
[199] *Ibid.*, p. 218. « […] le corps est dans le monde social, mais le monde social est dans le corps, écrit Bourdieu (sous forme d'*hexis* et d'*eidos*) »

peuvent être au principe d'*habitus* divisés, déchirés[200] : « En raison notamment des transformations structurelles qui suppriment ou modifient certaines positions, et aussi de la mobilité inter- ou intragénérationnelle, l'homologie entre l'espace des positions et l'espace des dispositions n'est jamais parfaite et il existe toujours des agents en porte-à-faux, déplacés, mal dans leur place et aussi, comme on dit, "dans leur peau" » Ici se fait jour un paradoxe important : si l'*habitus* est le principe de cohérence de l'identité pratique, comment ce transcendantal historique peut-il être traversé par des déchirements et des clivages ? Avant d'affronter ce paradoxe, commençons par préciser la fonction de l'*habitus* dans la théorie bourdieusienne de l'identité.

L'*habitus* permet en premier lieu de comprendre l'intériorisation par les agents de la disposition à la reconnaissance, des logiques de classements et de distinctions dont il a été question dans la section précédente ; il a donc une fonction épistémologique de premier ordre dans l'esquisse de théorie de l'identité. Sa force vient de ce qu'il s'applique à la fois à un agent singulier et à une classe d'agents ; c'est donc une notion qui peut tout autant expliquer la genèse de l'identité singulière que celle d'une une identité collective[201].

> Du fait que le social s'institue aussi dans les individus biologiques, il y a, en chaque individu socialisé, du collectif, donc des propriétés valables pour toute une classe d'agents – que la statistique permet de porter au jour. L'*habitus* entendu comme individu ou corps biologique socialisé, ou comme social biologiquement individué par l'incarnation dans un corps, est collectif ou transindividuel – on peut donc construire des classes d'*habitus*, statistiquement caractérisables. C'est à ce titre qu'il est en mesure d'intervenir efficacement dans un monde social ou un champ auquel il est génériquement ajusté[202].

À première vue, tout *habitus individuel* semble être une variante structurale d'un *habitus de classe* : un membre d'une classe ou groupe social a en effet des chances plus grandes de faire l'expérience des situations caractéristiques de cette classe que n'importe quel

[200] P. Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, *op. cit*., p. 226. Nous revenons dans la suite de notre propos sur ces formes particulières d'identités pratiques.
[201] « la notion d'*habitus* permet […] de rendre compte de processus sociaux collectifs et dotés d'une sorte de finalité objective – comme la tendance des groupes dominants à assurer leur propre perpétuation – sans faire appel ni à des collectifs personnifiés posant leur propres fins, ni à l'agrégation mécanique des actions rationnelles des agents individuels, ni à une conscience ou une volonté centrale, capable de s'imposer par l'intermédiaire d'une discipline. » P. Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 225.
[202] *Ibid.*, p. 225.

membre d'une autre classe[203]. On peut cependant relativiser cette version relativement déterministe de la formulation de l'*habitus*. Selon Grange, Bourdieu, dans la période de 1964-1968 se serait efforcé de mettre en place une conception de l'*habitus* comme *habitus* de classe, afin de faire apparaître deux groupes antagoniques – les dominants et les dominés – essentiellement définis par leur situation économique. « Nous trouvons ici, écrit Grange, une conception assez déterministe de l'*habitus* qui réunit l'*ethos* (la manière de percevoir le monde social et d'agir sur lui) et l'*hexis* (la disposition corporelle) et semble dépendre mécaniquement de l'appartenance de l'individu à tel ou tel groupe social. »[204] C'est alors à partir de 1967, et de la relecture de la notion que propose Bourdieu dans la postface à l'ouvrage d'Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*[205], que le concept prendra réellement toute son épaisseur, et ne cessera ensuite d'être retravaillé. Il porte la marque d'une inspiration thomiste et aristotélicienne[206]. Grange avance qu'elle est davantage de l'ordre de la trahison et du renversement, que d'une réappropriation scolaire par le sociologue : « Si l'*habitus* chez Thomas et Aristote caractérise l'humanité (les animaux n'ont pas d'*habitus* non plus que Dieu qui est totalement en acte), cette anthropologie est ordonnée par une théologie ; les vertueux sont disposés par une certaine qualité de l'âme (les dispositions s'inscrivent dans l'âme) au bien agir. Bourdieu renverse la perspective ; aucun Bien n'ordonne l'*habitus* vertueux, mais ce sont des *habitus* qui construisent ce que les hommes considèrent comme le Beau et le Bon[207] ». Ce renversement serait l'œuvre de la rencontre avec Panofsky : elle fait prendre la mesure à Bourdieu non seulement de l'importance des œuvres, mais surtout de « la collectivité au cœur de l'individualité par l'intermédiaire de la culture[208] ». Car Panofsky n'opère pas un rapprochement cosmétique entre les cathédrales gothiques et la *Somme théologique*, mais montre les affinités profondes dans leurs constructions et fondations. Comme le résume Grange, « Le concept d'*habitus* n'est pas médiation entre puissance et acte, mais dans les œuvres présence complexe du génie individuel et de la culture collective[209] ».

---

[203] *Ibid.,* p. 209 : « il est le fondement d'une *collusion implicite* entre tous les agents qui sont le produit de conditions et de conditionnements semblables, et aussi d'une expérience pratique de la transcendance du groupe […] chacun trouvant dans la conduite de tous ses pareils la ratification et la légitimation ("ça se fait") de sa propre conduite qui, en retour, ratifie et, le cas échéant, rectifie, la conduite des autres. »

[204] J. Grange, « L'*habitus*, de la philosophie à la sociologie et retour », in M-A. Lescourret, *Bourdieu, un philosophe en sociologie*, *op. cit*., p. 43.

[205] E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Editions de Minuit, 1967.

[206] C'est le sens des propos qu'il livre à Honneth lorsqu'il déclare : « L'*habitus* (vieux concept aristotélicien thomiste) sert à échapper à l'alternative entre structuralisme sans sujet et philosophie du sujet. » P. Bourdieu, « Fieldwork in Philosophy », in *Choses dites*, *op. cit*., p. 20.

[207] J. Grange, « L'*habitus*, de la philosophie à la sociologie et retour », *art. cit*., p. 44.

[208] E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique, op. cit*., p. 142.

[209] J. Grange, « L'*habitus*, de la philosophie à la sociologie et retour », in A. Lescourret, *Bourdieu, un philosophe en sociologie, op. cit*., p. 45.

Une conception non caricaturale de l'*habitus* montre donc qu'il permet un certain traitement du singulier, dans ses rapports justement avec le collectif. Le défi de l'*habitus* est en effet de « Penser le collectif et le singulier, le collectif dans le singulier, à travers un véritable singulier collectif, c'est-à-dire un assemblage singulier de morceaux collectifs. Chacun de nous renverrait […] à une singularité faite de collectif, la singularité du « moi » se forgeant dans et par les rapports sociaux[210] ». L'*habitus* est une individuation, à chaque fois irréductible, des schèmes collectifs : nous ne sommes fabriqués que d'expériences collectives, mais leur somme et leur ordre nous rend complètement singuliers, uniques. Bourdieu renverse donc bien la perspective théologique et métaphysique de la définition aristotélicienne et thomiste du concept, en ce qu'il lui donne de plus en plus un infléchissement corporel. Le déplacement conceptuel qu'opère Bourdieu dans la définition de l'*habitus* est bien une translation de l'esprit vers le corps, de la disposition morale à l'*habitus* corporel. « Non seulement l'*habitus* n'est pas une disposition intérieure, explique Grange, mais en tant que corporel, il n'a rien de naturel, il est socialement construit.[211] »

Ce concept permet alors en deuxième lieu de dépasser l'alternative du déterminisme et de la liberté :

> Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des *habitus*, systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières », sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être collectivement le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre[212].

Sa conceptualisation s'origine dans le geste épistémologique de synthèse dialectique entre objectivisme et subjectivisme, plus précisément entre finalisme et mécanisme : Bourdieu souhaitait en effet dépasser l'alternative entre le modèle d'action sociale d'obéissance à des règles, et à l'opposé celui qui pariait sur une pure spontanéité

---

[210] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 161. Voir aussi p. 194 : « Ayant la propriété (biologique) d'être ouvert au monde, donc exposé au monde et, par là, susceptible d'être conditionné par le monde, façonné par les conditions matérielles et culturelles d'existence dans lesquelles il est placé dès l'origine, il est soumis à un processus de socialisation dont l'individuation est elle-même le produit, la singularité du « moi » se forgeant dans et par les rapports sociaux. »

[211] J. Grange, « L'*habitus*, de la philosophie à la sociologie et retour », in A. Lescourret, *Bourdieu, un philosophe en sociologie, op. cit*., p. 46.

[212] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit*., p. 88-89.

de l'agir. L'*habitus* n'est ni l'un ni l'autre, mais les deux à la fois, ce qui explique les formules binaires qui en caractérisent la définition, ainsi que l'analogie fréquente avec l'improvisation (« orchestration sans chef d'orchestre »).

L'*habitus* est à la fois l'indice d'une spontanéité de l'agir qui s'affirme dans la confrontation improvisée avec des situations sans cesse renouvelées ; mais il est aussi le cadre et les limites de cette capacité d'improvisation : les agents agissent conformément aux schèmes de leur *habitus*, c'est-à-dire en conformité avec les structures objectives dont cet *habitus* est le produit ; ils n'en ressentent pas nécessairement la contrainte si l'élément dans lequel ils vivent correspond aux structures objectives dont leur *habitus* est le produit, de telle sorte qu'il y a une forme d'accord (involontaire) entre les produits de leur *habitus* et les attentes des structures objectives. L'*habitus* est donc bien un principe *actif*, au sens où il n'est pas seulement une structure structurée, résultat de l'intériorisation par l'agent des contraintes objectives, mais aussi une *structure structurante*, c'est-à-dire un principe de génération, voire, dans certaines conditions, de transformation, des pratiques et des représentations de l'agent social : l'agent a bien un « pouvoir générateur et unificateur, constructeur et classificateur[213] ». L'*habitus* est donc bien une identité constituante, c'est-à-dire créatrice de pratiques, de manières d'agir, de penser et de sentir. Si Bourdieu n'a pas choisi le concept d'habitude mais bien d'*habitus*, c'est pour insister sur son caractère générateur[214]. Ainsi, comme l'indique Grange, « S'il est structuré par les pratiques antérieures du sujet, l'actualisation de la disposition dépend du contexte mais n'exclut pas que soient générées à partir de lui des pratiques nouvelles.[215] » L'*habitus* ne doit donc pas se comprendre comme un état interne, mais comme une notion à l'intersection entre le biologique, le psychologique et le social : « La disposition comme "social incorporé" n'est donc ni une représentation, ni une détermination. C'est une "inclinaison à" qui se révèle seulement dans l'action, dans ce passage de la puissance à l'acte (la disposition musicale est une capacité active à l'écoute et à la pratique, on n'« est » pas mélomane comme le bois « est » inflammable). [216] »

Toute la question est de savoir si cette identité est « créatrice » ou seulement « reproductrice » : y a-t-il de la place pour de l'inédit, pour du radicalement nouveau dans

---

[213] P. Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, *op. cit.,* p. 198.
[214] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Editions de Minuit, 1980, p. 134.
[215] J. Grange, « L'*habitus*, de la philosophie à la sociologie et retour », in A. Lescourret, *Bourdieu, un philosophe en sociologie, op. cit*., p. 39.
[216] *Ibid.*, p. 36.

la dimension constituante qu'est l'*habitus*[217] ? En tant qu'identité constituée, il est ce pouvoir de construction de la réalité sociale qui est d'ailleurs lui-même l'objet d'une construction. Ce pouvoir « n'est pas celui d'un sujet transcendantal, précise Bourdieu, mais d'un corps socialisé, investissant dans la pratique des principes organisateurs socialement construits et acquis au cours d'une expérience sociale située et datée. »[218] Dans la définition de l'*habitus*, deux plans se retrouvent donc combinés, celui de la construction et celui de l'action, ce qui selon Gautier permet de conjuguer deux types de temporalités : « d'une part, celle de la genèse historique des dispositions qui rapporte toujours le social à un individu ou à une classe d'individus ; d'autre part, celle de l'action proprement dite, sous la forme d'usages toujours situés de ces mêmes dispositions qui rapporte toujours un individu ou une classe d'individus au social spécifié – la situation. »[219] La discontinuité demeure entre ces deux plans, entre l'histoire sociale faite corps et le temps de l'événement. Elle maintient donc un « espace propre d'indétermination en lequel opèrent les rencontres[220] » selon Gautier, et qui rend compte de la dimension d'improvisation réglée de l'*habitus*. C'est ce qui explique aussi que le monde soit pour les agents sociaux immédiatement compréhensible, doté de sens : par l'acquisition des dispositions, le corps s'adapte aux régularités du monde qu'il a rencontrées et est susceptible de rencontrer à nouveau, et se forme alors une connaissance pratique, qu'il faut bien distinguer de la connaissance consciente : il s'agit de ce que Bourdieu nomme le *sens pratique* ou la « connaissance par corps[221] ». Le sens pratique permet-il alors de penser l'intégration affective des différentes composantes de l'identité dans un sentiment de l'identité personnelle ?

Le sens pratique est en effet « ce qui permet d'agir comme il faut (*ôs dei*, disait Aristote) sans poser ni exécuter un "il faut" (kantien), une règle de conduite[222] ». Ce que l'on appelle dans le champ sportif le « sens du jeu » en donne une parfaite illustration : il correspond à un art du placement, de l'anticipation qui ne renvoie ni à des calculs rationnels, ni à une série de choix délibérés, mais à une « une anticipation quasi parfaite de l'avenir inscrite dans toutes les configurations concrètes d'un espace de jeu[223] ». La

---

[217] Nous répondons à ce problème à la fin de la section en nous appuyant sur des analyses de Gautier (*La force du social*, *op. cit*.).
[218] P. Bourdieu*, Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 198.
[219] C. Gautier, *La force du social*, *op. cit*., p. 242.
[220] *Ibid.*
[221] *Ibid*., p. 201. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., chapitre IV, « La croyance et le corps », p. 111-134.
[222] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 201.
[223] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit*., p. 111.

croyance pratique est donc toujours constitutive de l'appartenance à un champ, ce que Bourdieu appelle aussi *illusio*, qui n'est pas un « état d'âme », c'est-à-dire une adhésion consciente à un ensemble de règles, de valeurs, mais un « état de corps[224] », parce qu'elle est « l'expérience muette du monde comme allant de soi[225] » dans laquelle le corps est traité comme un « pense-bête ».

« Visée quasi corporelle du monde[226] », « expérience muette du monde comme allant de soi[227] », le sens pratique renvoie chez Bourdieu à la dimension proprement somatique et affective de l'identité pratique. Car il est cette capacité d'adaptation et d'ajustement aux situations et à leur plasticité qui explique que souvent les interactions apparaissent au regard extérieur comme parfaitement coordonnées, alors qu'elles ne sont le produit d'aucune volonté consciente et délibérée de coordination. Comme compréhension somatique du monde social et des situations traversées, le sens pratique maintient un rapport à soi ramassé vers la satisfaction de l'*illusio*. « C'est parce que l'appartenance native à un champ implique le sens du jeu comme art d'anticiper pratiquement l'a-venir inclus dans le présent que tout ce qui s'y passe paraît sensé, c'est-à-dire doté de sens et objectivement orienté dans une direction judicieuse. »[228]

Si on la considère non comme une Idée, mais comme un état de corps, c'est-à-dire comme l'une des modalités de ce sens pratique où se forme une compréhension pratique du moi pris dans la logique de ses pratiques, toujours situé socialement, alors l'intégration affective dépend du degré d'ajustement entre l'*habitus* et le monde : plus l'ajustement au champ, à la situation traversée, est élevé, plus le sens pratique permet un déploiement sans accroc des pratiques de l'acteur. Ce dernier ne s'interroge pas sur ce qu'il fait : il sait bien tacitement que ce sont bien *ses* pratiques. Le sentiment de l'identité personnelle serait la connaissance par corps de cet ajustement entre l'*habitus* et le monde, insensible aux changements de champs et de situations sociales – jusqu'à ce qu'un problème surgisse. Ce *sens pratique de l'identité* aurait en outre la caractéristique d'être une perception positionnelle préréflexive et somatique : la condition en effet pour pouvoir ajuster ma pratique aux situations toujours insensiblement nouvelles qui se présentent dans les champs sociaux où j'évolue, nécessite que je perçoive tacitement comment situer différentiellement mon identité, par des gestes, des postures, des attitudes appropriées,

[224] *Ibid*., p. 115.
[225] *Ibid.*
[226] *Ibid.*, p. 111.
[227] *Ibid*., p. 115.
[228] *Ibid*., p. 112.

vis-à-vis des autres acteurs en présence. « C'est en fonction de « ce dont il s'agit », principe de pertinence implicite et pratique, que le sens pratique « sélectionne » certains objets ou certains actes et, par là, certains de leurs aspects et, en retenant ceux dont il a quelque chose à faire ou ceux qui déterminent ce qu'il y a à faire dans la situation considérée […] distingue des propriétés pertinentes et d'autres qui ne le sont pas.[229] »

La perception genrée des acteurs pourrait être surdéterminante et surdéterminée dans la genèse du *sens pratique de l'identité* : « les oppositions fondamentales de l'ordre social, tant entre dominants et dominés qu'entre dominants-dominants et dominants-dominés, sont toujours surdéterminées sexuellement, comme si le langage corporel de la domination et de la soumission sexuelles avait fourni au langage corporel et verbal de la domination et de la soumission sociales ses principes fondamentaux. »[230] La connaissance par corps de l'identité personnelle serait à ce titre toujours celle d'un moi féminin ou masculin, et corrélativement des différences positionnelles entre ces deux genres[231]. Bourdieu justifie cette surdétermination dans *Le sens pratique* en s'appuyant sur des travaux de psychologie sociale de la petite enfance. Les travaux de R. Dubin et L. Kolhberg[232] montrent en effet que chez le petit enfant se constitue très tôt la perception de son identité de genre, en même temps que se constitue sa perception de la division du travail entre les sexes. Autour de cinq ans, la conscience des relations sexuelles et la perception de la distinction entre fonctions paternelle et maternelle, seraient acquises simultanément : « Des nombreuses analyses de la perception différentielle du père et de la mère, on peut retenir que le père est le plus souvent perçu comme plus compétent et plus sévère que la mère qui, de son côté, est tenue pour plus "gentille" et plus affectueuse […][233] » Dès la prime enfance, l'enfant acquiert dans la relation à ses parents des principes de structuration du moi et du monde organisés autour d'oppositions entre le masculin et le féminin. Il ne faut pas mécomprendre Bourdieu : il ne fait pas de la surdétermination du genre une différence naturelle des identités hommes/femmes. Même dans le domaine de la découverte de la différence « biologique » des sexes, l'enfant a affaire à des corps symboliquement sexués, et non simplement biologiquement sexués. Il

[229] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., p. 150.
[230] *Ibid.*, p. 121.
[231] Voir L. Adkins et B. Skeggs, *Feminism after Bourdieu*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004.
[232] Voir notamment R. Dubin et E. H. Dubin, « Children's social perception : a review of research », *Child development*, vol. 38, n° 3, 1965 ; L. Kohlberg, « A cognitive development analysis of children's Sex Role Concepts and Attitudes », in *The development of Sex Differences*, Londres, E. Macoby Editions, 1967.
[233] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit*., p. 133.

n'y a pas d'accès immédiat et pur à une réalité biologique originaire, le biologique est toujours déjà travaillé, classé, codifié par la force du social[234].

C'est en raison de cette surdétermination du genre dans la genèse d'un sens pratique de l'identité qu'il nous semble opportun de revenir sur la description des identités féminines et masculines dans les travaux d'ethnologie kabyle. Ces travaux nous donnent à voir comment se construisent des identités dissemblables, vécues de manières différentes, y compris de manière affective, selon les histoires genrées des individus. Bourdieu montre en effet avec une richesse de détails, que les différences d'identité de genre, dans la société Kabyle, se lisent d'abord à même les corps, dans les manières de se tenir[235]. C'est l'opposition entre le droit et le courbe qui organise deux modalités de structuration des identités pratiques : la fermeté, la droiture et la franchise du côté du masculin, et la retenue, la réserve, la souplesse du côté du féminin : « la vertu proprement féminine, *lah'ia*, pudeur, retenue, réserve, oriente tout le corps féminin vers le bas, tandis que l'excellence masculine, le *nif*, s'affirme dans le mouvement vers le haut, vers le dehors, vers les autres hommes. »[236] Ce système d'opposition n'est pas un simple système de valeurs, mais est opérant dans l'*hexis* corporelle. Il a des incidences sur le rapport à soi des hommes et des femmes en raison de cette structuration différentielle de leurs identités somatiques. C'est ce que Bourdieu s'emploie à montrer en décrivant les pratiques différenciées des hommes et des femmes pendant la cueillette des olives : c'est l'homme qui, tendu vers le haut, fait tomber les olives à l'aide de sa gaule, alors que la femme le suit patiemment, courbée et souple, dans l'activité de ramassage. « Tout permet de supposer, en conclut Bourdieu, […] que les déterminations sociales attachées à une position déterminée dans l'espace social tendent à façonner, à travers le rapport au corps propre, les dispositions constitutives de l'identité sexuelle (comme la démarche, la manière de parler etc.) et, sans doute aussi, les dispositions sexuelles elles-mêmes[237]. »

En tant que condition de possibilité de l'action, de la pensée, et de l'intégration (affective, cognitive) des différentes composantes de l'identité dans un sentiment de l'identité personnelle, l'*habitus* pourrait être défini comme un « transcendantal historique », ou pour reprendre une formule de Gautier, « une articulation instable des

---

[234] P. Bourdieu, *La Domination masculine*, *op. cit*., p. 23-27 : « la construction sociale des organses sexuels enregistre et ratifie symboliquement certaines propriétés naturelles indiscutables ; elle contribue ainsi, avec d'autres mécanismes, […] à transmuer l'arbitraire du *nomos* social en nécessité de la nature (*phusis*). » (*Ibid*., p. 27)
[235] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., p. 117.
[236] *Ibid*., p. 119.
[237] *Ibid*., p. 120.

temporalités[238] ». Il renvoie à une « identité pratique », à la permanence et constance du soi *en pratique* et *dans* la pratique, par-delà les changements qui affectent la trajectoire de l'individu. Il n'est pas un transcendantal pur, parce que sinon ne serait pas pensable la possibilité des *habitus* clivés, autrement que sous la forme de la destruction pure et simple de l'identité.

Cette forme d'*habitus*, fait de décalage et de ratés, système partiellement intégré ou désintégré – à l'image des sous-prolétaires algériens quittant en masse les campagnes kabyles que Bourdieu étudie avec Abdelmalek Sayad[239] – révèle une caractéristique fondamentale du concept : « l'ajustement anticipé de l'*habitus* aux conditions objectives est un *cas particulier,* sans doute particulièrement fréquent […] qu'il faut se garder d'universaliser.[240] » À contre-courant de lectures fréquentes et réductrices, insistant sur le déterminisme de l'*habitus*, Bourdieu rappelle qu'il a au contraire forgé le concept, non pour expliquer des phénomènes de reproduction sociale, mais de crise, et ce à l'occasion de ses premiers travaux d'ethnologie en Kabylie :

> [l'*habitus*] s'est imposé […] à l'origine comme le seul moyen de rendre compte des *décalages* qui s'observaient, dans une économie comme celle de l'Algérie des années 1960 (et encore aujourd'hui dans beaucoup de pays dits « en voie de développement ») entre les structures objectives et les structures incorporées, entre les institutions économiques importées et imposées par la colonisation […] et les dispositions économiques apportées par des agents directement issus du monde précapitaliste[241].

Le décalage est la règle de l'*habitus* ; l'implication est alors décisive : il n'est alors « ni nécessairement adapté, ni nécessairement cohérent[242] ». Mais il faut le penser au contraire comme un système à l'intégration toujours partielle et incomplète. Car l'ajustement parfait entre structures et dispositions doit être considéré comme une situation limite, quasi-hypothétique. La caricature du fonctionnaire d'État ou de

---

[238] C. Gautier, *La force du social*, *op. cit*., p. 253. Nous tentons par ce concept de ressaisir le mouvement général de la lecture que Gautier propose de l'*habitus* : « Ce n'est donc pas la remontée infinie et indéfinie vers une première origine qui importe mais bien la démonstration empirique et sceptique que ce qui se donne pour nature, un milieu – d'éducation et de constitution – n'est jamais, lui-même, que me produit d'une histoire, mais d'une histoire déposée et rendue active en tant que structure ou ensemble de structures. » (*Ibid*., p. 252).

[239] Voir P. Bourdieu, *Esquisses algériennes*, Paris, Seuil, 2008 ; P. Bourdieu et avec A. Sayad, « Paysans déracinés. Bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie », *Etudes rurales*, 1964, publié ensuite dans *Le Déracinement* (p. 153-191).

[240] P. Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, *op. cit*., p. 229.

[241] *Ibid.*, p. 229.

[242] *Ibid.*, p. 229.

l'*apparatchik* parfaitement dévoués, livrée dans *Méditations pascaliennes* sur un mode ironique, peut en constituer une illustration possible : Bourdieu évoque alors les limites du fonctionnement ordinaire des champs, « sans doute jamais atteintes, où, avec la disparition de toute lutte et de toute résistance à la domination, l'espace de jeu se rigidifie, se réduisant à une "institution totale" au sens de Goffman [243]».

À l'opposé, l'*habitus* clivé ou déchiré, justement parce qu'il met en crise l'identité, l'unification du moi et de son adhésion doxique au monde social, ouvre la possibilité de la résistance et de la lutte, ou tout du moins d'une forme de réflexivité. Quand l'*habitus* se clive ou se déchire, cela signifie que les dispositions ne sont plus adaptées aux situations, impliquant le plus souvent une impuissance ou maladresse à agir, et des effets de souffrance massifs : cette souffrance se lit dans les affects comme la honte, la colère, la révolte contre des situations de grandes précarités, que l'on découvre par exemple dans les discours fatalistes des sous-prolétaires algériens face à une misère dont ils ne savent pas toujours expliquer les causes et la violence[244]. Les conjonctures de déchirement des *habitus* sont liées à des situations de crise ou de changement brutal : la situation coloniale en présente un exemple paradigmatique, comme les déplacements très rapides dans l'espace social (que ce soit d'ascension ou de déclassement). Si l'évidence liée à l'ajustement rend l'*habitus* invisible, le désajustement et le décalage font apparaître au contraire l'*habitus* « en pleine clarté [245] ». La souffrance et les affects qui l'accompagnent auraient donc, comme chez Honneth, un pouvoir cognitif de révélation ou de dénaturalisation de certaines formes de domination sociale. L'expérience du mépris social, en raison des émotions qu'elle suscite, a une puissance cognitive et pratique de contestation. C'est ce que montre l'analyse honnethienne de la honte. Elle figure parmi les conséquences psychiques typiques du déni de reconnaissance : elle est un sentiment communément ressenti par des individus victimes de discriminations (raciales, genrées, sexuelles) ou d'exclusion. La honte manifeste pour Honneth une forme de crise morale dans laquelle le sujet se trouve déçu relativement aux attentes morales, c'est-à-dire aux attentes de reconnaissance qu'il pensait pouvoir nourrir à l'égard du respect de son vis-à-vis[246]. Elle ne révèle donc pas seulement un désajustement de l'individu vis-à-vis des normes légitimes, mais une réaction morale qui a un sens critique.

---

[243] *Ibid.*, p. 228.
[244] P. Bourdieu, *Algérie 60*, chapitre III, *op. cit*. Voir sur ce point le chapitre 3 de la présente recherche, 3.3.
[245] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 231.
[246] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 169.

Ce que révèle en outre l'*habitus* clivé, c'est que les changements ou transformations des identités sont lents et complexes. Il s'agit de ce que Bourdieu appelle le paradigme de Don Quichotte ou l'effet d'*hystérésis* : à savoir « l'inertie à perpétuer des *habitus*, qui ont une tendance spontanée (inscrite dans la biologie) à perpétuer des structures correspondant à leur condition de production.[247]» La dimension somatique de l'*habitus* retarderait ses transformations radicales, résistant à l'incorporation brutale de nouvelles structures objectives. C'est le cas de ces paysans béarnais étudiés par Bourdieu qui, dans les années 1960, sont de plus en plus condamnés au célibat. Si le célibat des cadets était historiquement monnaie courante en raison du mode d'héritage des propriétés, via notamment le droit d'aînesse et des appariements légitimes entre familles, il prend une autre signification après-guerre avec l'exode des femmes vers la ville. Cette transformation rapide des sociétés du Béarn condamne aussi les aînés au célibat, dont les éthos sont de plus en plus désajustés avec les nouvelles pratiques de séduction que les jeunes femmes ont acquis dans leurs vies urbaines[248].

Malgré ce phénomène d'*hystéresis*, l'*habitus* doit se comprendre comme une identité pratique « processuelle ». En effet, « les *habitus* changent sans cesse en fonction des nouvelles expériences[249] ». Mais comment ? Selon Bourdieu, les dispositions changent en permanence, mais jamais de manière radicale : car elles sont toujours dépendantes du poids du passé de l'incorporation, du poids de l'histoire incorporée. Or, la variable de rapidité du changement dispositionnel dépend du degré de souplesse ou de rigidité des identités individuelles : « si, pour reprendre la distinction de Piaget à propos de l'intelligence, l'adaptation l'emporte trop, on a affaire à des *habitus* rigides, fermés sur soi et trop intégrés (comme chez les vieillards), si c'est l'accommodation, l'*habitus* se dissout dans l'opportunisme d'une sorte de *mens momentanea*, incapable de rencontrer le monde et d'avoir un sentiment intégré de soi[250] ». L'*habitus* se comprend donc entre les deux limites extrêmes que sont, d'une part, la pure constance à soi-même où le jeu de la différence n'est plus possible et, d'autre part, la dissolution pure et simple dans le flux et la différence perpétuelle. Dans les deux cas, c'est le divorce entre le social et l'individu qui se fait jour, l'échec de l'épreuve du temps comme dialectique entre position et disposition.

---

[247] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 231.
[248] P. Bourdieu, *Le bal des célibataires*, *Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil, 2002, p. 120-121.
[249] *Ibid.*
[250] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 232.

Vers une théorie de l'acteur pluriel ?

On pourrait être tenté d'opérer dès à présent une radicalisation de la théorie de Bourdieu en souscrivant aux critiques que lui adresse Bernard Lahire dans *L'homme pluriel*, à bien des égards convaincantes. Elles doivent conduire à une théorie de la pratique totalement libérée de l'illusion biographique, puisqu'elles ont vocation à justifier l'adoption d'une théorie de l'homme pluriel.

> Si le postulat (qui devrait être une hypothèse) de cohérence et d'homogénéité des différents types d'expériences incorporées (sous la forme de schèmes) est, à n'en pas douter, intellectuellement plus séduisant que celui de l'éparpillement, de l'éclatement ou du fractionnement généralisé (et il faut se demander quels sont les fondements sociaux de l'exercice d'un tel pouvoir de séduction), il doit cependant trouver dans le travail empirique des éléments de confirmation. Or, comme nous le verrons, la psychologie expérimentale, mais aussi une partie de la psychologie culturelle contemporaine, produisent bien des résultats scientifiques tangibles qui mettent sérieusement en question les prémisses de l'unicité. Face à de tels résultats de recherches, l'hypothèse, aussi séduisante soit-elle, devient plus embarrassante qu'autre chose.[251]

Lahire rencontre d'abord la question de l'identité dans *L'Homme pluriel* comme celle de l'unicité du soi. Dans l'esprit du texte de Bourdieu que nous avons longuement commenté portant sur l'illusion biographique, cette unicité est une « illusion ordinaire socialement bien fondée[252] », mais rien de plus. Si elle doit être abandonnée, c'est qu'elle est aujourd'hui fausse empiriquement. Cela signifie que ne sont plus réunies les conditions sociales et historiques d'une identité personnelle unifiée et intégrée : « pour que l'on ait affaire à un acteur porteur d'un système de dispositions ou de schèmes homogènes et cohérents, il faut des conditions sociales tout à fait particulières qui ne sont pas toujours réunies. »[253] Selon Lahire, ces conditions sont loin d'être celles des sociétés capitalistes hautement différenciées, comme l'ensemble de son livre tend à le démontrer. À la liste des concepts restrictifs propres à Bourdieu, au rang desquels figure, on l'a vu, celui de champ, il faudrait ajouter celui d'*habitus*. Loin d'être porteur d'une valeur anthropologique universelle, capable de décrire génétiquement la formation des identités

[251] B. Lahire, *L'homme pluriel*, Paris, Nathan, 1998, p. 21.
[252] *Ibid.,* p. 23.
[253] *Ibid.*, p. 27.

sociales quelle que soit la société, l'*habitus* comme *système* de dispositions nécessiterait lui aussi des conditions sociales et historiques particulières.

C'est l'unification, et la mise en système, en cohérence des dispositions qui fait l'objet de la critique dans la définition bourdieusienne de l'*habitus*. Dans son sens durkheimien[254], ce concept témoigne bien d'un rapport très cohérent et durable au monde et à soi, puisqu'il fut au départ utilisé pour décrire le régime d'internat. « L'internat, c'est le pensionnat plus l'école, où l'élève reste cloîtré ; c'est une véritable institution totale au sens de Goffman. Modèle réduit de communauté indifférenciée, l'institution totale doit cependant son originalité et son exceptionnalité au fait qu'elle vit encastrée dans une société à forte différenciation[255]. » Bourdieu le reprend à son compte dans ses premiers travaux d'ethnologie kabyle[256]. La cohérence et la stabilité des structures sociales dans les sociétés traditionnelles justifient bien selon Lahire, l'usage d'un tel concept pour décrire les pratiques et les identités sociales des acteurs. Dans de telles sociétés hautement intégrées, les individus seraient dotés d'identités uniques, homogènes et systématiques, alors que dans les sociétés hautement différenciées, l'éclatement du social en différents champs, voire même la remise en cause de la logique de séparation en champs, imposerait la description d'identités *plurielles*. Lahire fait jouer Bourdieu contre Bourdieu en montrant que ses premiers travaux d'ethnologie kabyle « auraient pu le conduire vers une théorie de l'acteur et de l'action plus sensible à la pluralité des schémas d'expérience incorporés et des forces formatrices des habitudes. »[257] En effet l'analyse et la description des identités des colonisés ont conduit Bourdieu et Sayad à parler de « dédoublement » (mental et social) : les acteurs mettent en œuvre des manières d'agir et de se divertir contradictoires au sein d'univers sociaux différents, voire au sein de chaque pratique (ce qu'ils nomment le « *sabir* culturel »). Mais au lieu de radicaliser ce modèle de dédoublement en direction d'une théorie de l'acteur pluriel, Bourdieu se serait contenté de transposer le modèle du paysan kabyle d'une société peu différenciée et peu sensible aux changements, aux sociétés à forte différenciation ; or, ces sociétés, à l'image des sociétés industrielles, « produisent nécessairement des acteurs plus différenciés entre eux, mais aussi intérieurement.[258] » La participation de l'acteur à des champs sociaux différenciés produirait en lui des dispositions et des schèmes pluriels : cette pluralité

[254] E. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1990.
[255] B. Lahire, *L'homme pluriel*, *op. cit*., p. 28.
[256] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *Précédée de trois études d'ethnologie kabyle, op. cit*.
[257] B. Lahire, *L'homme pluriel*, *op. cit*., p. 30.
[258] *Ibid.*, p. 31.

appellerait une théorie de l'*acteur pluriel* et donc de l'identité plurielle parce que ces schèmes résisteraient à la synthétisation et à la subsumption sous une formule unique et commune[259].

Lahire critique fondamentalement le présupposé selon lequel l'identité personnelle est un simple reflet de l'identité collective selon un découpage strict des volumes et des structures de capitaux. L'*habitus* individuel ne peut jamais n'être qu'un simple décalque de l'*habitus* de classe. Lahire remet donc en cause le rôle prépondérant accordé par Bourdieu à l'État dans le maintien de la constance du nominal et de la systématicité des *habitus*. L'État compenserait en effet la pluralité des univers sociaux par un « travail d'homogénéisation de l'ensemble des *habitus* nationaux ». Il aurait ce « pouvoir magique » d'imposition et d'inculcation « des structures cognitives et évaluatives identiques », jouant un rôle semblable aux rites d'institution dans les sociétés traditionnelles. Mais même la socialisation familiale qui pouvait garantir une forme d'homogénéité tant elle est fondamentale dans la formation des contreforts de l'identité, ne peut pas être considérée sur le modèle d'une institution totale, au sens de Goffman : « l'expérience de la pluralité des mondes a toutes les chances dans nos sociétés ultra-différenciées d'être précoce.[260] » Au-delà, c'est à l'ensemble des critiques adressées à la théorie des champs que la théorie bourdieusienne doit faire face[261]. Elles se déploient sur trois fronts principaux : en premier lieu la théorie des champs réduit l'acteur à son être comme membre du champ, et donc ignore et invisibilise tous les acteurs qui constituent leurs identités en dehors des champs sociaux différenciés (comme les femmes au foyer) ; en deuxième lieu, elle passe sous silence le « crépuscule des champs », à savoir leur dissolution progressive sous l'effet des nouvelles logiques du capitalisme financiarisé[262] ; en troisième lieu, elle considère les hors-champ toujours à partir d'étalons de mesure qui sont ceux des champs, et donc évaluent toujours leur *habitus* à l'aune d'une *dépossession*. Il faut donc se résoudre, selon Lahire, à régionaliser la théorie des champs et à reconsidérer le couplage problématique champs=*habitus*.

Lahire propose alors de conserver les points forts de la théorie bourdieusienne de la pratique, en la pluralisant : « on pourrait résumer notre propos en disant que tout corps

[259] *Ibid.*, p. 31 : « […] les enfants de nos formations sociales sont de plus en plus confrontés à des situations hétérogènes, concurrentes et parfois même en contradiction les unes avec les autres du point de vue des principes de socialisation qu'elles développent. »
[260] *Ibid.*, p. 37.
[261] *Ibid.*, p. 40.
[262] Voir section précédente et les arguments de Lemieux (« Le crépuscule des champs. Limite d'un concept ou disparition d'une réalité historique ? », *art. cit.*).

(individuel) plongé dans une pluralité de mondes sociaux est soumis à des principes de socialisation hétérogènes et parfois même contradictoires qu'il incorpore.[263] » Qu'il faille prendre acte dans les sociétés différenciées d'une pluralité et d'une hétérogénéité des schèmes d'action ne semble pas inconciliable avec la théorie de la pratique telle que la formule Bourdieu, si toutefois on s'autorise à prendre un peu de distance avec l'idée de système de dispositions. Pourtant Lahire n'en reste pas là, parce que son objectif est, au fond, de défendre une théorie de l'identité plurielle au sens des sois multiples. Il rejoindrait ainsi des penseurs comme Michael Walzer[264] qui défendent des théories dites du *mutiple self*. Nos multiples appartenances font de nous des mois divisés, clivés (*divided self*). Car les logiques des différentes sphères sociales auxquelles nous participons peuvent diverger voire se contredire. Nous n'avons pas les mêmes intérêts en tant que travailleur et en tant que parent, en tant que citoyen-ne, et en tant que consommateur/trice. Les identités multiples doivent donc renforcer selon Walzer la démocratie et en son cœur la délibération. Les acteurs pluriels disposent en eux de nombreuses voix intérieures qui délibèrent et se contredisent, et ce serait un facteur d'élargissement des capacités à délibérer collectivement, en somme d'une pratique concrète de la démocratie.

Lahire représente son acteur pluriel comme un stock de marchandises. Il s'agit de penser l'identité pratique comme un répertoire de schèmes d'action, comme un stock de dispositions, un ensemble de répertoires.

> Si l'on reprend la métaphore du « stock », alors on dira que ce stock (comme ensemble de marchandises disponibles sur un marché ou dans un magasin et comme lieu de conservation de produits en attentes) se distingue du simple « empilement », du « tas » ou de l'« amas » en ce qu'il s'avère organisé sous forme de répertoires sociaux […] de schèmes, répertoires distincts les uns des autres, mais interconnectés et comportant sans doute des éléments communs. […] Pour filer jusqu'au bout la métaphore du stock, on pourrait dire que celui-ci est composé de produits (les schèmes d'action) qui ne sont pas tous nécessaires à tout moment et dans tout contexte. Déposés (*deponere*) dans le stock, ils sont disponibles, à disposition, dans la mesure où l'on peut en disposer (*disponere*). Ces produits (de la socialisation) sont souvent à usages différés, mais temporairement et durablement en réserve, et attendent donc des déclencheurs de leur mobilisation.[265].

---

[263] B. Lahire, *L'homme pluriel*, *op. cit*., p. 35.
[264] M. Walzer, *Morale minimale, morale maximale*, trad. française C. Fort, Paris, Bayard, 2004.
[265] B. Lahire, *L'homme pluriel*, *op. cit*., p. 42-43.

Cette citation résume toute la force de la relecture de Lahire de la théorie de la pratique et sa volonté de la réinscrire dans la logique des situations, leur temporalité spécifique, la prise en compte de la question des transferts et des transpositions des schèmes, et de leur activation ou non[266]. Lahire montre par exemple que l'*habitus* peut fonctionner dans la description sociologique comme un fac-similé de la notion commune de « caractère » : autrement dit, le sociologue ne ferait que généraliser et réifier « en traits dispositionnels constants, permanents et transposables des attitudes, des types de réaction et d'action etc., tirés de l'observation directe des comportements dans un contexte restreint ou, plus fréquemment encore, de leur reconstruction à travers l'entretien.[267] » Pour contrer cette paresse empirique, la théorie de l'acteur pluriel demande au contraire des preuves empiriques de la transposition ou transfert d'un schème d'action actualisé dans une autre activité[268]. On comprend alors qu'il s'agit bien d'une théorie des identités *plurielles*, autrement dit de la multiplicité des sois, ce que renforce la référence au Proust[269] du *Contre Sainte-Beuve* : l'acteur est composé de plusieurs « moi » parce qu'il n'est pas le même « moi » dans ses différentes activités sociales. Chez Proust, l'homme pluriel est en effet composé de « plusieurs personnes superposées[270] ». Nous serions donc pluriels parce que « différents dans des situations de la vie ordinaire différentes, étrangers à d'autres parties de nous-mêmes lorsque nous sommes investis dans tel ou tel domaine de l'existence sociale. » Cette différence interne au soi se traduit dans la multiplication des descriptions relatives pour désigner un même personnage, et signifier l'altérité de ses mois : Proust évoque successivement le « Swann de Buckingham Palace », « L'albertine caoutchoutée des jours de pluie », expressions qui réfèrent tout autant aux variations

[266] Ce dernier point est particulièrement décisif dans la mesure où la généralisation non questionnée des transferts de schèmes d'action ou de dispositions mène à une « paresse empirique » selon les mots de B. Lahire, particulièrement dommageable à l'enquête sociologique (*Ibid.*, p. 94).
[267] *Ibid.*, p. 95.
[268] Cet argument attire déjà notre attention sur les difficultés auxquelles renvoie l'usage descriptif de l'*habitus* dans le cadre de l'enquête. Peut-être faut-il se résoudre à limiter son efficience à la sphère de la théorie sociale, autrement dit de la philosophie sociale de la pratique, et se refuser à chercher à lui donner une traduction descriptive et empirique.
[269] Nous reviendrons sur l'importance de Proust dans le prochain chapitre pour comprendre les formes de reconnaissance de prestige qui sont aussi conceptualisées chez Bourdieu comme la monopolisation du capital symbolique. Voir à ce sujet B Carnevalli, « *Etre c'est être perçu*. Ce que Proust enseigne à la philosophie sociale », D. Lorenzini, A. Revel éd., *Le travail de la littérature. Usages du littéraire en philosophie,* Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2012, p. 39-51.
[270] B. Lahire, *L'homme pluriel*, *op. cit*., p. 45. Cette lecture pourrait être contrebalancée par l'argument consistant à mettre en avant la métaphore ou modèle du stock comme figure d'une identité unique dont la pluralité serait interne. En réalité, l'ouvrage de Lahire est flottant sur la question, et le problème de l'identité oscille entre la formulation d'une théorie plurielle au sens d'une théorie de l'identité composée, et d'une théorie plurielle, au sens des *multiple self*. C'est en un sens ce qui la rend à la fois riche et instable.

possibles de l'*hexis* – disposition corporelle – que de l'*éthos* – la manière de percevoir le monde social et d'agir sur lui – des personnages[271].

Pourtant nous avons vu quels étaient les difficultés et paradoxes que devaient affronter les théories plurielles de l'identité [272]. La conception lahirienne d'une identité que l'on peut remplir par des schèmes d'action qui sont comme des produits, selon la métaphore du magasin général, pourrait à ce titre tomber sous les critiques formulées dans le premier chapitre, notamment celles de Brubaker et Descombes. Un certain nombre des critiques de Bernard Lahire nous semblent toujours pertinentes, mais nous choisirons de les découpler de son épistémologie internaliste pour penser les identités sociales, en les reposant à nouveaux frais, désolidarisée de cette modélisation. Si l'identité est plurielle, c'est seulement au sens où elle est composée[273] – de différents schèmes d'action, ou dispositions – mais pas au sens où plusieurs sois cohabiteraient en son sein et entre lesquels l'individu n'aurait qu'à choisir, comme le client dans un stock de marchandises. Ce qui fait qu'on a toujours affaire au même individu, derrière le Swann de Buckingham Palace, celui du salon des Verdurin, et l'amoureux d'Odette, au-delà de son nom propre qui permet d'opérer sa réidentification, c'est une identité pratique, ou principe générateur de l'ensemble de ces pratiques, l'*habitus*.

La connaissance de l'*habitus* : des pratiques à la réflexivité

[271] Comme le note J. Grange : « L'*habitus* est dans ce lien entre le sujet (l'homme qui porte le vêtement) et l'objet (le vêtement), dans le port, l'attitude, la manière active de porter l'habit, entre être et avoir, corps et esprit, changement actif et état. » (in « L'*habitus*, de la philosophie à la sociologie et retour », in M-A Lescourret, *Pierre Bourdieu, un philosophe en sociologie*, *op. cit*., p. 40).

[272] Voir à ce sujet les critiques adressées par Descombes dans *Les embarras de l'identité*, *op. cit*, p. 51 et par R. Brubaker (« Au-delà de l'"identité"», *art. cit.*, p. 69-70) qui sont synthétisées en 1.2, en particulier dans la section intitulée « Faut-il avoir peur de l'identité ? »

[273] Nous partageons donc l'analyse défendue par Christian Lazzeri dans la première section de son article « Multiple self et reconnaissance, Autour de la construction de l'identité », in A. Le Goff et M. Garrau (dir.), *La reconnaissance : perspectives critiques*, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2009, p. 331-390), même si nous restons réservée sur l'idée que les multiples composantes de l'identité peuvent être considérées comme des identités partielles. « C'est la stabilité du rapport spécifique de coprésence de ces propriétés qui définit un individu comme ensemble de traits caractéristiques trans-temporels. Ces propriétés relevant de différentes appartenances peuvent sans doute varier de façon importante en raison de la variation d'intensité des liens respectifs d'appartenance (au moins pour les propriétés sociales) et de la primauté qu'ils manifestent les uns sur les autres. Mais pour autant que la spécificité de leur rapport se conserve, l'identité qualitative se maintient dans le temps. C'est seulement lorsque ces propriétés ou certaines d'entre elles s'opposent dans certains contextes, ou lorsque le degré de variations devient trop important que leur rapport se transforme et que l'agent change alors d'identité individuelle. » (*Ibid*., p. 336)

Ce principe de l'identité pratique qu'est l'*habitus* ne se livre pas spontanément à notre intuition, si ce n'est sous la forme d'une compréhension pratique. Nous n'en avons pas une connaissance directe et réflexive. Il est le produit de la connaissance sociologique. Un premier genre de connaissance, doxique, de l'*habitus* semble alors relever du récit de vie : « cette identité pratique ne se livre à l'intuition que dans l'inépuisable et insaisissable série de ses manifestations successives, en sorte que la seule manière de l'appréhender comme telle consiste peut-être à tenter de la ressaisir dans l'unité d'un récit totalisant » [274]. À première vue au moins, les agents sociaux – ceux dont l'*habitus* est relativement ajusté aux situations vécues – semblent condamnés au récit de vie pour entrevoir la logique qui unifie leurs représentations et leurs pratiques : de la même façon que la sociologue reconstruit des trajectoires sur la base de récits d'enquêtés qui prennent souvent la forme de récits de vie, même parcellaires, le récit de soi comme mise en intrigue de son identité pratique peut être considéré comme une première modalité de connaissance de sa propre identité socialement constituée. Reste à savoir comment passer de ce premier genre de connaissance à la connaissance objective de cette identité pratique.

Ce passage de la connaissance pratique à une véritable réflexivité ne peut se faire qu'au prix d'une rupture, conjoncturelle ou scientifique : celle que produit le désajustement entre structures sociales et *habitus*, que l'on a vue à travers les phénomènes de crises ; celle que construit le sociologue par son travail d'objectivation – de construction de trajectoires –Bourdieu ne cesse de rappeler à quel point le sociologue ne doit jamais oublier de s'inclure dans ce mouvement, afin de ne pas basculer dans la position du spectateur impartial. Pourtant ces deux formes ne sont pas équivalentes : la première, la réflexivité pratique, produite par les situations d'*habitus* clivés ou déchirés, n'atteint pour Bourdieu jamais le seuil d'objectivation nécessaire à la réflexivité critique : « la relation d'adaptation immédiate est suspendue, dans un instant d'hésitation où peut s'insinuer une forme de réflexion qui n'a rien à voir avec celle du penseur scolastique et qui, à travers les mouvements esquissés du corps (celui par exemple qui mesure du regard ou du geste, à la façon du joueur de tennis refaisant un coup raté, les effets du mouvement accompli ou l'écart entre ce mouvement et le mouvement à effectuer), reste tournée vers la pratique et non vers celui qui l'accomplit. »[275] Autrement dit, face aux problèmes qui

[274] P. Bourdieu, « L'illusion biographique », *art. cit*., p. 70.
[275] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 233.

ne manquent pas de surgir dans la pratique, la réflexivité qui émerge à cette occasion reste subordonnée à la logique des pratiques. Mais on ne voit pas bien pourquoi la seconde, produite par la *skolè*, c'est-à-dire l'affranchissement des nécessités et urgences de l'action et du monde, serait davantage déprise des logiques pratiques, qui sont celles de la recherche scolastique. La dimension proprement critique de la réflexivité du sociologue n'est pas censée rejouer l'opposition philosophique entre la contemplation et l'action au sein du discours sociologique. Selon Bourdieu, le chercheur n'est jamais affranchi des conditions socioéconomiques qui rendent sa pensée possible[276].

Plus fondamentalement, le problème que soulève le concept d'*habitus* est qu'il pourrait se révéler être une « boîte noire ». S'il permet certes d'évacuer de nombreux faux problèmes, comme le montre Bourdieu à de multiples reprises[277], il n'aurait en réalité aucun réel pouvoir explicatif. C'est la thèse défendue par François Héran dans un article de 1987, « la seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique » : « [l]a mise à l'actif du passif commande la plupart des formules de définition de l'*habitus*. Celles-ci prennent volontiers la forme de diptyque juxtaposant les deux versants du concept, le passif et l'actif, l'avant et l'après, sans que l'on voie très bien comment s'effectue le retournement ni comment il se constitue génétiquement. [278] » En important dans sa démarche sociologique le concept philosophique d'*habitus*, forgé par Aristote et réinvesti dans toute une tradition allant de Thomas d'Aquin à Husserl, Bourdieu aurait échoué dans l'opération de traduction sociologique. Il aurait conservé un concept fonctionnant comme une boîte noire. Le concept d'*habitus* interviendrait selon Héran dans la théorie sociale de Bourdieu non comme un concept doté d'une définition précise et explicite, ni même comme un concept aux contours indéterminés et imprécis, mais comme un *opérateur* d'un type particulier[279].

---

[276] *Ibid*., p. ?. L'autre risque est celui de l'erreur épistémologique qui consiste à mettre un « savant dans la machine », c'est-à-dire à « placer les modèles que le savant doit construire pour rendre raison des pratiques dans la conscience des agents » (P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit*., p. 222).

[277] Voir par exemple la note 2 p. 89 *Le sens pratique* : « Comme tous les concepts dispositionnels, le concept d'*habitus*, que l'ensemble de ses usages historiques prédispose à désigner un système de dispositions acquises, permanentes et génératrices, vaut peut-être avant tout par les faux problèmes et les fausses solutions qu'il élimine, les questions qu'il permet de mieux poser ou de résoudre, les difficultés proprement scientifiques qu'il fait surgir ».

[278] F. Héran, « la seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, Paris, CNRS Editions, 1987, p. 385-416, p. 393.

[279] F. Héran reprend ici la distinction d'Eugen Fink entre concepts thématiques et concepts opératoires. E. Fink, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », in *Husserl, Cahiers de Royaumont*, *Philosophie* n° 3, Paris, Editions de Minuit, 1959, p. 214-230.

Sa fonction serait de penser la « commutation »[280] : c'est-à-dire le passage du passif à l'actif, du social à l'individuel, de la violence symbolique à la pratique. L'*habitus* dans la théorie de la pratique serait à ce titre une sorte de machine transformatrice. C'est cette fonction commutative ou transformatrice que Bourdieu aurait principalement importé de la philosophie, sans élucider les mécanismes par lesquels la commutation opère.

Gautier revient longuement dans *La force du social* sur l'analyse de Héran en montrant que l'idée même de commutation ne fait pas justice à la définition de l'*habitus* et à sa portée explicative[281]. Héran aurait occulté la part du travail de *transposition sociologique* que Bourdieu a fait subir au concept philosophique. En particulier, la lecture de l'*habitus* comme pur opérateur de commutation méconnaît les décalages et ratés qui traversent sa genèse, ainsi que les logiques d'ajustements et de désajustements dans lesquelles il se réalise en pratique :

> Réduire le concept d'*habitus* et en faire un opérateur exclusif de commutation suppose un isomorphisme parfait des conditions passées dans lesquelles sont produites les dispositions et des conditions actuelles en lesquelles elles opèrent. L'idée même d'un possible décalage suffit à relativiser la portée de cette affirmation. Une telle réduction ne peut se comprendre que si l'on admet la confusion entre ajustement, accord et commutation sans reste ; que si l'on admet effectivement que les termes de la discontinuité se recouvrent systématiquement en changeant de signe – du passé comme passif à l'actuel comme actif.[282]

L'*habitus* n'est pas une boîte noire selon Gautier si l'on accepte de toujours l'envisager dans la dynamique des pratiques, des discontinuités variables entre l'individuel et le social, des « coïncidences ordinaires et régulières[283] » des situations rencontrées. De même l'histoire atteste des affinités entre certains *habitus* et les champs sociaux où ils se forment et évoluent, et des hiatus qui émergent à l'occasion notamment des luttes symboliques. Il est donc plus juste selon Gautier de parler de « mise en relation » que de commutation comme le montre cette définition de Bourdieu lui-même : il est « [c]e qui confère aux pratiques leur *indépendance relative* par rapport aux déterminations extérieures du présent immédiat. […] cette autonomie est celle du passé

---

[280] Le choix du terme est de Claude Gautier. (voir C. Gautier, *La force du social*, *op. cit*., p. 234.)
[281] C. Gautier, *La force du social*, *op. cit*., p. 236-254. Gautier revient minutieusement sur la discussion de l'article de Fink et de sa distinction entre concepts thématiques et concepts opératoires en montrant que Héran en a réduit considérablement la portée. Nous ne pouvons rentrer dans le détail de ses analyses mais renvoyons aux très belles pages consacrées à cette discussion : ibid., p. 236-242.
[282] C. Gautier, *La force du social*, *op. cit*., p. 245-246.
[283] *Ibid*.

agi et agissant qui, fonctionnant comme capital accumulé, produit de l'histoire à partir de l'histoire. »[284] Par la critique de l'idée de commutation, Gautier plaide pour une lecture de l'*habitus* comme pouvant créer de l'inédit, car « l'action n'est jamais purement exécution et mécanisme. Il y a des adaptations, des ajustements approximatifs et des formes d'inventions ou d'improvisations, en un mot des régularités non linéaires. »[285]

Malgré son caractère réducteur, l'idée de commutation nous semble pourtant être l'indice d'un problème : elle représente la force de la violence symbolique dans la formation du sujet. Elle montre en négatif l'importance de ne pas laisser indéterminés les processus par lesquels le social se convertit en sujet, la violence symbolique en reconnaissance/méconnaissance. Pour affronter cette question, il faudra connecter la théorie de la pratique à une ontologie de la vulnérabilité, ancrée dans l'affectivité, et c'est là que nous amorcerons véritablement le dialogue avec Honneth. Bourdieu reconnaît que « la disposition est exposition », exposition du corps à la blessure, à la violence, et donc condition de possibilité de l'incorporation du social, qui « ne fait pas disparaître pour autant toutes les propriétés anthropologiques liées au support biologique » : « C'est parce que le corps est (à des degrés inégaux) exposé, mis en jeu, en danger dans le monde, affronté au risque de l'émotion, de la blessure, de la souffrance, parfois de la mort, donc obligé de prendre au sérieux le monde (et rien n'est plus sérieux que l'émotion, qui touche jusqu'au tréfonds des dispositifs organiques), qu'il est en mesure d'acquérir des dispositions qui sont elles-mêmes ouvertures au monde, c'est-à-dire aux structures mêmes du monde social dont elles sont la forme incorporée.[286] » Si le corps peut devenir un corps socialisé, inséré dans des interactions, des activités et des jeux sociaux, c'est donc fondamentalement parce qu'il est ouvert à la possibilité de la blessure et de la violence, et pas seulement une matière réceptacle de la force du social. Le corps est forcé de « prendre au sérieux » le monde parce que l'exposition peut parfois être une forme de destruction ou d'effondrement. L'*habitus* comme système de dispositions reste ainsi dépendant du corps biologique comme système organique et de sa résistance à sa mise en jeu dans le monde.

Cet ancrage de la sociologie de Bourdieu dans une philosophie du corps, dont on verra qu'elle doit beaucoup à la phénoménologie de Merleau-Ponty, plaide aussi pour une version non radicale et réaliste du constructivisme de l'identité propre à Bourdieu. Il ne

[284] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 94. Souligné par l'auteur.
[285] C. Gautier, *La force du social*, *op. cit*., p. 249.
[286] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 203-204.

serait sans doute pas, de ce point de vue, en désaccord avec l'affirmation de Christian Lazzeri qui se positionne contre le constructivisme radical de Judith Butler : « On observe aussi qu'il existe des propriétés essentielles de l'individu humain non socialement construites : c'est le cas de l'appartenance à la classe des êtres rationnels susceptibles de produire des connaissances et d'accéder à l'autonomie sur la base de la raison, même si cela repose sans aucun doute sur des conditions sociales spécifiques d'actualisation. C'est aussi le cas de l'appartenance à la classe des êtres vivants dotés de la capacité d'affirmer leur puissance de vivre qui contribue à donner un fondement à leur vie émotionnelle et à fournir une base possible à leur exigence de liberté. » [287]. Conjointement à cet ancrage de l'identité pratique dans une vulnérabilité constitutive, c'est la sous-conceptualisation, chez Bourdieu, du rôle des affects dans la réflexivité pratique et théorique, et au-delà dans les luttes symboliques, que le dialogue avec Honneth nous permettra de pallier.

Conclusion : vers quelle théorie des identités constituantes ?

L'originalité de l'esquisse bourdieusienne d'une théorie de l'identité – esquisse en ce qu'elle comporte encore des discontinuités et des zones d'ombre – tient d'une part à sa cohérence et à sa densité épistémologique, et d'autre part à l'ampleur des problèmes qu'elle a le pouvoir d'affronter. L'avantage de l'esquisse étant justement de pointer ces discontinuités afin d'avancer dans la résolution des problèmes. On peut rappeler les deux principales zones d'ombre : d'abord la question posée par la relecture de la théorie des champs, et qui consiste à penser que l'identité est plurielle – ce qui soulève nombre de difficultés. Ensuite l'oscillation entre objectivisme et subjectivisme qui travaille de manière souterraine et constante l'épistémologie de Bourdieu et en particulier l'articulation entre théorie des champs et théorie de la pratique. Nous verrons d'ailleurs que Christian Lazzeri en propose une lecture tout à fait intéressante en montrant comment l'analyse des luttes symboliques met au jour la concurrence explicative entre l'*habitus* d'un côté et l'intérêt de l'autre ; concurrence qui se rejoue dans l'oscillation entre deux interprétations de la violence symbolique[288].

[287] C. Lazzeri, « Multiple self et reconnaissance », *art. cit*., p. 340.
[288] Voir C. Lazzeri, « Conflits de reconnaissance et sociologie critique », *art. cit*., p. 69-71.

Malgré ces difficultés persistantes, les apports de la théorie bourdieusienne de l'identité sont de deux ordres. En premier lieu, elle défend une conception des identités sociales comme construites, composées, relationnelles et réelles : elles sont *construites* – dans un double sens –, en ce qu'elles sont socialement contingentes et ne reposent pas sur des propriétés naturelles et nécessaires ; elles sont construites également par l'objectivation sociologique qui substitue des trajectoires à l'illusion biographique[289] ; elles sont *composées*, au sens où elles combinent l'appartenance à différents champs sociaux, et donc différents types de capitaux, qui sont susceptibles de changements, de transformations ; elles sont *relationnelles* dans la mesure où les propriétés objectives qui les définissent ne se comprennent que rapportées aux autres positions ou coordonnées d'un champ, voire de l'espace social ; et enfin elles sont *réelles*, parce qu'elles ne sont pas le pur produit de l'objectivation du chercheur, mais ont un principe d'unification pratique, l'*habitus*, ainsi qu'un principe de constance affective et somatique, le sens pratique.

Rappelons en outre que cette théorie permet de penser à la fois la dimension individuelle, mais aussi collective, des identités sociales. Elle affronte donc avec succès les principales objections formulées notamment par Brubaker. L'esquisse proposée n'est pas polysémique et ne multiplie pas les usages non maîtrisés et contradictoires de l'identité ; elle a une portée descriptive et explicative, puisqu'elle se fonde sur la reconstitution de trajectoires ; enfin, elle n'est pas essentialiste et ne produit pas des effets de réification : les pratiques ne sont pas déterminées mécaniquement par l'*habitus*, puisqu'il est produit et producteur de pratiques, et donc soumis tendanciellement à la transformation et au changement (comme le montre l'usage par Bourdieu de l'analogie avec l'improvisation).

Il est alors possible de dégager un premier schéma de la théorie constructiviste de l'identité de Pierre Bourdieu. L'enjeu sera ensuite – dans les chapitres à venir – de montrer sa logique génétique, en revenant à certains de ses textes et enquêtes de manière plus approfondie.

a) les individus se définissent par des propriétés sociales objectives : capital culturel, social ou économique.

[289] En toute rigueur, nous défendons ici l'objectivation de la construction *sociale*, des *identités sociales* : « outre que l'idée que l'activité scientifique est une activité sociale et que la construction scientifique est aussi une construction sociale de la réalité n'a rien d'une découverte renversante, elle n'a de sens qu'à condition d'être spécifiée. » (P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit*, p. 93.)

b) ces différents capitaux sont intériorisés par les agents sociaux à l'occasion de la formation des *habitus*.

c) ces *habitus* créent la perception de leur place et du monde social, de leurs identités, comme naturels.

d) grâce à ces capitaux, les agents classent, et se classent eux-mêmes dans la logique de leurs pratiques (sens pratique de l'identité)

e) cette activité pratique de classement, qui se cristallise dans des logiques de distinction ou des luttes symboliques, renforce la perception subjective que les agents ont de leur identité.

Les deux premières propositions résument la *conception sociale de l'identité*. Elles expliquent comment le concept d'*habitus*, associé aux différents capitaux comme autant de propriétés objectives, peut rendre compte de la formation à la fois de l'identité à l'échelle individuelle, mais aussi collective. La troisième atteste de la création d'une *doxa*, et donc d'une « naturalisation » des identités, pourtant socialement construites. On en a vu un exemple décisif avec la déconstruction par Bourdieu de l'illusion biographique. Elle joue un rôle charnière parce qu'elle montre l'importance de conceptualiser l'identité sur le double versant à la fois des pratiques, et des représentations de soi et du monde social, que les agents produisent. Les deux dernières propositions insistent quant à elles sur l'activité de classement qui vient se greffer à l'acquisition des capitaux, et qui rend compte de la permanence, voire de la rigidification de l'identité dans le temps, c'est-à-dire de sa réplication en raison de la reproduction sociale. Les acteurs éprouvent dans les luttes de classement, leurs différences de statut. Le moment de réflexivité, par lequel l'individu conçoit sa propre identité en la rapportant au monde social auquel il appartient, est toujours seconde et dans sa forme achevée, est loin de concerner tous les agents sociaux selon Bourdieu. S'ils ont bien une identité positionnelle, qui les constitue en raison de leur *habitus*, les modalités d'une réappropriation réflexive complète restent encore à déterminer.

Le panel des problèmes auxquels l'identité est susceptible de se frotter est donc vaste et diversifié et renvoie aux questionnements classiques de la sociologie. Mais elle est surtout surprenante en ce qu'elle opère la transposition sociologique du problème classique de l'identité personnelle : Bourdieu ne se contente pas de le « sociologiser » en

refusant la question psychologique héritée de Locke. En endossant la position humienne, il réactualise l'importance de la reconnaissance / méconnaissance au cœur de la problématique de l'identité personnelle. Comme le défend Gautier, Bourdieu aurait sur ce point radicalisé le propos de Hume : alors que chez le philosophe anglais, l'ignorance – similaire à celle à l'origine de la fiction du moi – renvoyait à une négligence utile, elle devient chez Bourdieu une « méconnaissance nécessaire » :

> La puissance d'imposition provient donc de cette aptitude qui pousse à ignorer les circonstances particulières dans lesquelles les pratiques et les paroles d'autorité autorisées sont rendues possibles. Hume dirait, sans aucun doute, qu'il s'agit là d'une « négligence » de notre nature et qu'elle consiste en une irrégularité heureuse de nos dispositions qui rend possible, dans un mouvement progressif d'ajustement par erreurs et corrections, la conciliation inventive des principes de notre nature et des conditions nécessaires d'une coexistence. Bourdieu parle, quant à lui, de « méconnaissance ». Négligence utile ou méconnaissance nécessaire : la position de Bourdieu, sur ce point, radicalise sans aucun doute celle de Hume. Là n'est pas l'important : ces deux positions ont en commun d'indiquer le statut de ce qui opère ou, plutôt, de ce qui permet à la force d'opérer. Qu'on la désigne par « négligence » ou par « méconnaissance », la provenance est commune, elle est une disposition consolidée, une détermination étendue de notre nature[290].

Cette méconnaissance nécessaire aurait donc une origine anthropologique et une valeur sociale en ce qu'elle permettrait de maximiser l'harmonie entre structures et *habitus*, et avec elle les formes variées de la domination sociale : nécessité en somme qui garantit la diffusion de la violence symbolique. Si la *doxa* (et le phénomène de reconnaissance/méconnaissance) accompagne la formation de l'*habitus* comme son double, c'est donc toujours à la théorie de la pratique que nous nous voyons reconduits.

L'*habitus*, au centre de cette esquisse de théorie de l'identité, n'est donc pas un concept à la portée seulement épistémique : sa centralité montre que la théorie de Bourdieu ne relève pas d'une version relativiste d'un constructivisme radical. Il n'est pas seulement le principe d'unification de l'identité, mais également le principe d'unification d'une *théorie* de l'identité : il en occupe le cœur, parce qu'il est la structure qui conditionne la formation du sujet social (et la (re)production des pratiques) et la

[290] C. Gautier, *La force du social*, *op. cit.*, p. 425. La référence à Hume est la suivante : D. Hume, *Traité de la nature humaine*, livre III, « La morale », II-7, « de l'origine du gouvernement », Paris, Garnier Flammarion, 1995, p. 144.

formation du social fait corps (et la (re)production de la violence symbolique)[291]. Sans cette unification principielle, le nom propre ne pourrait en réalité pas vraiment fonctionner comme un désignateur rigide, il ne pourrait pas produire chez les agents sociaux « l'affect de l'identité personnelle » comme effet des descriptions officielles : affect qui renvoie au sentiment d'une permanence du soi dans le temps malgré l'appartenance, ou la circulation, entre différents champs sociaux. Cette subjectivité située, cette compréhension et cette saisie de soi immanente à la pratique, Bourdieu la nomme justement « sens pratique ». Il nous faut élucider les conditions de cette naturalisation du monde social. La théorie de l'identité est donc indissociablement une théorie de la violence symbolique.

L'esquisse de la théorie de l'identité nous apprend donc que face au problème ontologique décisif de la discontinuité entre l'individu et le social, problème qui pour Gautier justifie la connaissance sociologique, l'*habitus* est le concept opératoire qui figure la formation des sujets sociaux, à la fois transcendantal historique et clé de voûte épistémologique [292] . Il n'explique pas, mais présuppose la transformation ou « commutation » du social en sujet, de la passivité en activité, de la violence en agentivité. Un examen plus approfondi de la théorie de la pratique et du fonctionnement, dans la genèse des identités sociales, de la violence symbolique, devra élucider cette conversion ou commutation mystérieuse que produit l'*habitus* [293] . L'analyse de la reconnaissance (comme désir, demande, quête effrénée, mais aussi méconnaissance) en constituera un des principaux leviers.

Dans *Le sens pratique*, comme nous l'avons vu, Bourdieu définit la croyance non comme état d'âme, mais comme « état de corps ». Cela signifie qu'au-delà de l'illusion biographique, il est possible d'objectiver une « identité pratique », un « soi en pratiques ».

---

[291] C. Gautier, *La force du social*, *op. cit*., p. 251 : « il tient une place centrale dans le dispositif de Bourdieu parce qu'il conditionne la possibilité même de situer la discontinuité au niveau des pratiques ».

[292] Gautier écrit en effet : « L'explication sociologique ne peut donc pas consister en une pure détermination par le haut qui investit le social de toutes les puissances et prive les individus de mobilité réelle ; elle ne peut pas plus être une pure détermination par le bas qui dote l'individu de toute force d'une volonté rationnelle pour nouer et entretenir des relations sous forme d'échange. Dans les deux cas la discontinuité se trouve disqualifiée et l'univocité de la relation productive accorde au premier des termes, la société ou l'individu, toute la qualité d'être qu'il faut élucider. » in *La force du social*, *op. cit*., p. 230.

[293] Sans cela on s'expose, comme le dénonce Bernard Lahire, à ne faire jouer qu'un rôle purement rhétorique à la dialectique de « l'intériorisation de l'extériorité » et « d'extériorisation de l'intériorité », autrement dit aux processus d'incorporation-intériorisation des schèmes d'action. « Si les sociologues s'avéraient incapables de saisir notamment comment se construisent, à travers les expériences sociales, les multiples genres de « disposition », de « schème », etc. (d'« *habitus* »), alors ces termes perdraient tout intérêt heuristique et constitueraient un asylum ignoantiae de plus dans l'histoire des concepts sociologiques. » (in *L'homme pluriel*, op. cit., p. 202).

On pourrait penser à première vue qu'elle n'a rien de commun avec la définition classique de l'identité personnelle, mais elle partage au contraire avec elle un principe fondamental : la réflexivité. On se souvient que chez Locke la réflexivité était non seulement le fondement de l'identité personnelle, mais aussi la condition de possibilité de l'usage de la catégorie d'identité – le fondement de la possibilité de sa connaissance. C'est aussi le statut de cette réflexivité et de la différence de nature entre réflexivité pratique et réflexivité théorique qu'il conviendra d'interroger. La réflexivité qui accompagne la connaissance sociologique a pour effet de lever notre méconnaissance des mécanismes sociaux et donc de nous affranchir, au moins partiellement, des causes qui nous déterminent[294]. Elle ne se réduit pas à l'ensemble des pratiques théoriques par lesquelles le ou la sociologue parvient à ses résultats (enquêtes statistiques, analyses multivariées, régressions linéaires etc.), ni d'ailleurs à la rupture épistémologique que l'on a eu trop tendance à comprendre hâtivement comme simple mise à distance des catégories de sens commun ; elle est avant tout ce double travail de critique de ses propres illusions, et d'objectivation de sa propre trajectoire, qui a tant obsédé théoriquement et pratiquement Bourdieu, et dont ses textes, et jusque son style portent la trace[295]. Ce qu'il définit dans *Esquisse pour une auto-analyse* comme « enquête sur l'enquête et sur l'enquêteur », et qu'il qualifie « d'expérimentation sur la réflexivité[296] » : « […] c'est au prix d'une véritable conversion épistémologique, irréductible à ce que la phénoménologie appelle *épochè*, que l'expérience vécue, en elle-même tout à fait dépourvue de pertinence, peut entrer dans l'analyse scientifique.[297] » Nous verrons que cette dernière formulation déplace le problème vers la question d'une possible appropriation réflexive, voire une transformation par le sujet, de son identité socialement construite, ou plutôt socialement co-construite, puisque toujours le produit des interactions et des pratiques. Avec la

[294] P. Bourdieu et L. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, *op. cit*., p. 142.
[295] C'est ce que laisse entendre l'historien et ami de Pierre Bourdieu Roger Chartier, dans un entretien radiophonique réalisé en 2012 pour France culture (dans le cadre de l'émission Hors champs de Laure Adler). [URL : http://www.franceculture.fr/emission-hors-champs-pierre-bourdieu-decrypteur-du-reel-15-roger-chartier-2012-01-16 consulté le 3 octobre 2014].
[296] Après un long développement sur l'importance et la place dans son œuvre de ses travaux sur le Béarn, il écrit : « Cette sorte d'expérimentation sur le travail de réflexivité que j'ai faite dans une enquête sur le Béarn qui était aussi et surtout une enquête sur l'enquête et sur l'enquêteur montre qu'un des ressorts les plus rares de la maîtrise pratique qui définit le métier de sociologue et dont fait partie, au premier chef, ce qu'on appelle l'intuition, est peut-être, en définitive, l'usage scientifique d'une expérience sociale qui, à condition d'être préalablement soumise à la critique sociologique, peut, pour si dépourvue de valeur sociale qu'elle puisse être elle-même, et lors même qu'elle s'est accompagnée de crises (de conversion et de reconversion) se convertir de handicap en capital. » in *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'agir, Paris, 2004, p. 85-86.
[297] *Ibid.*, p. 86.

réflexivité induite par la connaissance sociologique, c'est l'horizon de l'émancipation qui reconfigurera la formulation à venir du problème : « On ne naît pas le sujet de ses pensées, on en devient le sujet, à condition, entre autres choses […] de se réapproprier la connaissance des déterminismes »[298]. Y a-t-il alors des conditions sociales spécifiques à cette réappropriation de nos identités pratiques ? C'est la question qui guidera notre enquête sur le concept de violence symbolique.

[298] P. Bourdieu et R. Chartier, *Le sociologue et l'historien*, Marseille, Agone/Raisons d'agir, 2010, p. 39-41.

Chapitre 3

La violence symbolique de la reconnaissance.

Pour une philosophie sociale bourdieusienne

Ce chapitre est consacré à l'exploration des mécanismes de naturalisation du monde social afin de mettre au jour d'une part les logiques qui reproduisent et rigidifient les identités en fermant leur possibilité d'improvisation, et d'autre part les formes de reconnaissance doxique qui dissimulent ces logiques. Le concept bourdieusien de violence symbolique prétend remplir cette double tâche.

La violence symbolique est une réponse conceptuelle à un problème classique de la philosophie politique : pourquoi ceux qui ont le plus intérêt à se révolter, les dominés, ne le font-ils pas ? Dans les termes mêmes de Bourdieu : comment comprendre, de façon générale, que « l'ordre établi, avec ses rapports de domination, ses droits et ses passe-droits, ses privilèges et ses injustices, se perpétue en définitive aussi facilement, mis à part quelques accidents historiques, et que les conditions d'existence les plus intolérables puissent si souvent apparaître comme acceptables et même naturelles ?[1] ». La violence symbolique est ce pouvoir de coercition, « modelage » des corps, des affects et des structures mentales qui réduit au quasi-néant les possibilités de résistance et de révolte. Il ne dit pas son nom et cache ses effets *violents* en garantissant par là même la reproduction et la naturalisation de l'ordre social. La violence symbolique s'applique aux dominés, aux exclus, comme une force du social durable. Elle garantit un certain « partage du sensible » en réduisant pour certains les marges d'improvisation pratiques, et donc les possibilités de plasticité de leurs identités. À ce titre, elle joue comme un pouvoir d'assignation et de rigidification des identités dominées. Si elle n'a pas prioritairement de vocation descriptive, c'est parce qu'au-delà de ses effets diffus, qui essaiment et contaminent le corps social, elle est avant tout un concept à la valeur fondationnelle dans

[1] P. Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 7.

l'ontologie sociale de Bourdieu. La violence symbolique éclaire la logique explicative de la « reproduction » en mettant au jour les processus qui font échec aux résistances et aux mobilisations. Sa force formatrice est l'*habitus* : elle est ancrée au plus profond des corps, des identités pratiques.

Même si elle s'atteste empiriquement dans une série d'émotions, comme la honte, l'humiliation, voire l'indignation, la violence symbolique demeure un postulat ontologique à bien des égards mystérieux. Bourdieu ne cesse d'ailleurs d'en signaler le caractère magique[2], au point de faire un parallèle entre théorie de la magie et théorie de la violence symbolique : « La violence symbolique, c'est cette violence qui extorque des soumissions qui ne sont même pas perçues comme telles en s'appuyant sur des attentes collectives, des croyances socialement inculquées. Comme la théorie de la magie, la théorie de la violence symbolique repose sur une théorie de la croyance, ou, mieux, sur une théorie de la production de la croyance, du travail de socialisation nécessaire pour produire des agents dotés des schèmes de perception et d'appréciation qui leur permettront de percevoir les injonctions inscrites dans une situation ou dans un discours et de leur obéir[3] ». Comment dès lors expliquer la croyance des dominés en la légitimité de l'ordre social, alors qu'ils font au quotidien l'expérience de la domination, de la souffrance sociale, voire de la désaffiliation et de l'exclusion[4] ? Comment rendre compte de cet enchantement – magique – qui caractérise leur rapport pratique au monde social ?

C'est le concept de reconnaissance que nous voudrions alors analyser pour progresser dans la compréhension de *l'efficace propre* et des *effets* de la violence symbolique. La reconnaissance est en effet un des concepts nodaux de la théorie de la croyance, à la fois comme adhésion doxique au monde social (méconnaissance) et comme activation de ses ressorts (disposition à la reconnaissance). Car si elle trouve sa *vis insita* dans l'*habitus* des dominés[5], c'est plus particulièrement la reconnaissance ou certaines relations de reconnaissance qui la rendent opératoire sur les corps, les postures, les affects et les esprits. En effet, ce sont la reconnaissance du discours et de l'autorité du professeur et celle de la sanction de la note, qui produisent et reproduisent la violence symbolique

[2] *Ibid.*, p. 44 : « cette magie n'opère qu'en s'appuyant sur des dispositions déposées, tels des ressorts, au plus profond des corps […] ».
[3] P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit*., p. 190.
[4] Voir notamment R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, *Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995 ; S. Paugam, *Le salarié de la précarité. Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle*, Paris, PUF, 2000.
[5] L'*habitus* constituerait une source d'énergie dormante et c'est d'elle que la violence symbolique tirerait son énigmatique puissance. voir E. Terray, « Réflexions sur la violence symbolique », *Actuel Marx*, n° 20, *Autour de Pierre Bourdieu*, PUF, Paris, 1998, p. 21.

dans le champ scolaire ; reconnaissance qui, de la part des élèves des classes populaires, est toujours une *méconnaissance* : celle du rapport de force et de l'arbitraire de cette autorité et de sa légitimité. Pourtant, c'est aussi le *désir* de reconnaissance comme désir de voir reconnaître sa propre valeur, ses compétences et ses « mérites », désir donc d'être estimé par la source du pouvoir symbolique – le professeur – qui accompagne les trajectoires d'ascension sociale, ce que Chantal Jacquet appelle les « transclasses »[6]. C'est aussi le désir de reconnaissance, comme désir d'augmentation, voire de monopolisation du capital symbolique, qui crée à l'intérieur des champs les luttes symboliques et les révolutions partielles sources de microchangement social. C'est ce dont témoigne l'exemple des artisans se revendiquant artistes, des techniciens ingénieurs, dans un geste de recatégorisation de soi visant la captation d'un surplus de capital symbolique[7]. Comment la reconnaissance peut-elle à la fois être vecteur de reproduction de l'ordre social, et vecteur de subversion de cet ordre, si elle se réduit à n'être qu'une pure méconnaissance des rapports de force ?

Surmonter ce paradoxe nécessite une analyse de la genèse et de l'évolution du concept de violence symbolique dans l'œuvre de Bourdieu en étant attentif aux usages pluriels de la reconnaissance (3.2). Emprunter la voie de l'histoire de la philosophie permet de clarifier les sources théoriques et anthropologiques, hobbesienne et pascalienne, de la catégorie de reconnaissance. Cette enquête montre l'importance de l'idée de prestige afin de saisir la force et les ambiguïtés de la problématisation bourdieusienne de la reconnaissance. Cette lecture de Bourdieu comme théoricien de la reconnaissance opère une relativisation de certaines des critiques les plus virulentes adressées au concept de violence symbolique, critiques qui feront l'objet d'un exposé préliminaire (3.1). Elle permet de donner corps à la thèse, centrale pour une philosophie sociale de la violence, *de la violence symbolique de la reconnaissance*. Il est possible de dissoudre le paradoxe de départ si l'on parvient à subordonner le concept de violence symbolique à une théorie de la reconnaissance (3.3). Ce geste de subversion correspond à la lecture que propose Honneth de la sociologie critique de Bourdieu : à contre-courant de nombreux de ses détracteurs, le philosophe allemand qui a lu et travaillé sur *La Distinction*, et la question des luttes symboliques comme luttes de reconnaissance,

[6] C. Jacquet, *Les transclasses ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014.
[7] P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit.* p. 561. Bourdieu y étudie les luttes de classements où l'on observe comment certains groupes sociaux tentent d'acquérir des titres nominaux qui leur confèrent un statut social supérieur.

reproche la dimension insuffisamment critique de la sociologie bourdieusienne. En faisant le choix de la méconnaissance comme cœur définitionnel de son concept, Bourdieu aurait privé la reconnaissance de tout ancrage normatif, et se serait condamné à rejouer, malgré les tensions que cela crée dans son modèle, une anthropologie de la maximisation de l'utilité. C'est donc un premier face-à-face en forme de confrontation entre Bourdieu et Honneth que proposera ce chapitre.

3.1. Cartographie des critiques de la violence symbolique

Il nous paraît opportun de proposer une cartographie des principales critiques adressées dans le champ des sciences sociales et de la philosophie à la théorie bourdieusienne de la pratique et au concept de violence symbolique. Ce commencement pourra sembler étrange à qui s'attendrait à trouver d'abord une reconstruction en forme de clarification du concept lui-même. Cependant, ce mode d'exposition présente l'avantage de circonscrire par avance une liste d'objections auxquelles devra s'affronter notre interprétation de la violence symbolique. On peut dégager trois grandes constellations critiques qu'il nous est plus aisé d'approcher par des couples de distinctions : 1) la critique « logique/épistémologique », qui vient pour l'essentiel des théoriciens de l'acteur rationnel, à l'image de Jon Elster ; 2) la critique « épistémologique/descriptive », qui s'ancre dans la tradition de la sociologie américaine, l'interactionnisme, l'École de Chicago, et en France la sociologie pragmatique ; 3) enfin, la critique « politique/émancipatrice » qui renvoie à des recherches que Keucheyan classe dans la grande famille des pensées critiques, mais qui ont pris une certaine distance avec la théorie bourdieusienne de la domination[8].

La « non-rationalité » de la violence symbolique

Les critiques sans doute les plus virulentes, parce qu'elles visent en un sens l'abandon pur et simple du concept de violence symbolique, sont formulées par des chercheurs qui ne partagent pas les présupposés anthropologiques de Bourdieu en ce qu'ils défendent la théorie du choix rationnel[9]. Comme le rappelle Elster, outre sa

[8] R. Keucheyan, *Hémisphère gauche*, une cartographie des nouvelles pensées critiques, Paris, Zone, 2010.
[9] Cette première grande famille de critiques recoupe en partie ce que nous avons désigné au chapitre 1 comme les théories décisionnistes de l'identité, et qui tombaient sous les accusations bourdieusiennes de

dimension normative qui « prescrit aux agents sociaux ce qu'ils doivent faire pour atteindre leurs buts de la manière la plus efficace et la moins coûteuse[10] », sa dimension explicative repose sur l'axiome selon lequel les agents se conforment dans leurs actions aux normes de rationalité : « On suppose que l'agent est confronté à un *ensemble faisable* d'actions ou de comportements parmi lesquels il peut choisir et que, de plus, ces actions sont connues par l'agent. On suppose ensuite que chacun de ces comportements possibles lui donne accès à une certaine *chaîne de conséquences* et que, de plus, celles-ci sont connues par l'agent. Finalement, on suppose que l'agent possède une certaine *structure de préférences* qui lui permet d'ordonner les conséquences selon qu'elles sont plus ou moins bonnes. […] On ajoute ou présuppose que les croyances de l'agent sont elles-mêmes formées de manière rationnelle, en tenant compte de toute l'information pertinente.[11] » Des sociologues, à l'instar de Raymond Boudon[12], et des philosophes, comme Elster, reprochent au concept de violence symbolique de charrier des présupposés ontologiques trop lourds, et surtout de formuler une théorie de la domination inconséquente d'un point de vue explicatif. C'est en effet au fonctionnalisme présumé d'une telle théorie que s'en prend Elster dans *Le laboureur et ses enfants, deux essais sur les limites de la rationalité*[13]. Selon lui elle reviendrait à confondre l'*explicans* et l'*explicandum*, et donc à formuler une explication factice : « Foucault, Bourdieu et leurs semblables ne reculent certainement pas devant la subtilité qui consiste à postuler un complot diabolique auquel ne correspond aucun comploteur diabolique. »[14] La violence symbolique signerait une forme d'action généralisée en forme de complot, mais en refusant d'identifier la personne du comploteur.

Elster développe à partir des postulats de rationalité une théorie de l'action rationnelle revisitée qui s'articule autour de plusieurs fables : celle d'Ulysse et des sirènes qui questionne les stratégies rationnelles contre la faiblesse de la volonté, et celle de la

---

subjectivisme. Bourdieu a d'ailleurs récusé à plusieurs reprises – sans réellement les discuter il faut bien le reconnaître – les arguments de J. Elster. Il affirme par exemple dans un entretien publié dans *Choses Dites* : « mais c'est sans doute Jon Elster qui présente l'exemple le plus pervers d'incompréhension. » ; Elster accuse Bourdieu de contradiction, et même de « cumul d'explications mutuellement exclusives » (*op. cit*., p. 20-21) voir aussi J. Alexander, *La réduction. Critique de Bourdieu*, Paris, Cerf, 2000.

[10] J. Elster, *Le laboureur et ses enfants, deux essais sur les limites de la rationalité*, Éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 7. Voir aussi P. Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, *op. cit.,* p. 202.

[11] *Ibid*., p. 7-8.

[12] R. Boudon, *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977. Boudon montre contre Bourdieu et plus largement la tradition durkheimienne, que le mécontentement des individus est en rapport direct plutôt qu'inverse avec les possibilités d'avancement social. Pour une présentation générale des théories dites de l'acteur rationnel, voir aussi R. Boudon, *La rationalité*, Paris, PUF, 2009.

[13] J. Elster, *Le laboureur et ses enfants*, *op. cit*.

[14] *Ibid.*, p. 94.

fable d'Esope, *Le renard et les raisins*, qui interroge comment une action rationnelle peut avoir un fondement irrationnel (une croyance fausse en l'occurrence). Dans ce dernier cas par exemple, l'explication d'Elster fait appel à des croyances qui sont amendables si l'on découvre qu'elles sont erronées. Chez Bourdieu, au contraire, c'est l'*habitus* comme identité pratique qui constitue la clé de voûte de l'explication des croyances et comportements des agents. En effet, ce qui explique chez les élèves une croyance « irrationnelle » comme celle qui consiste à s'auto-exclure de l'université quand on est fils d'ouvrier est l'adaptation des préférences aux chances objectives de réussite telle qu'inscrite dans les *habitus* des acteurs sociaux. Selon James Bohman, ce défaut explicatif de la violence symbolique tient à ce qu'elle ne permet pas réellement d'*expliquer* la production des croyances irrationnelles, alors que le modèle d'Elster, lui, y réussirait : « Elster fait appel à un mécanisme cognitif spécifique, explique Bohman, grâce auquel les agents ajustent leurs désirs à ce qu'ils peuvent atteindre, à l'image de ce que fait le renard dans la fable d'Esope[15]. L'explication consiste à montrer que les préférences irrationnelles sont le produit de ce mécanisme d'adaptation de la formation des préférences, un mécanisme qui réduit la dissonance cognitive entre les croyances (au sujet de ce qui est atteignable) et les désirs (au sujet de ce qu'on veut atteindre). »[16]

Le problème est en outre que Bourdieu invoque dans le cadre de l'explication des pratiques, des conséquences de ces mêmes pratiques – les chances de réussite –, qui sont en réalité des effets essentiellement secondaires du comportement à expliquer. Les effets secondaires[17] renvoient chez Elster à des états qu'il est impossible d'atteindre par une action intentionnelle, à l'image de ce que Gregory Bateson a théorisé comme les situations de *double bind*, ou injonctions contradictoires – « Détends-toi ! », « Endors-

[15] Dans cette fable un renard ne pouvant atteindre des raisins sur une treille, en conclut qu'ils sont trop verts, et perd le désir de les manger.

[16] J. Bohman, « Réflexivité, agentivité et contrainte. Les paradoxes de la sociologie de la connaissance de Bourdieu », *art. cit*., p. 28. Si Bohman compare Bourdieu et Elster c'est qu'ils se sont mutuellement commentés et qu'il y a une parenté de projet théorique entre les deux auteurs. En témoigne la fin de l'introduction de *Le laboureur et ses enfants* (J. Elster, *op. cit*., p. 16): « Et pourtant, une fois la première irritation dissipée, ce qui reste après la lecture de *La Distinction* est un défi théorique qui va certainement se révéler fertile : comment la théorie de la rationalité peut-elle rendre compte de l'inertie de l'existence quotidienne et du fait qu'elle est vécue comme destin plutôt que comme une série de choix disjoints ? »

[17] J. Elster, *Le laboureur et ses enfants*, *op. cit*., p. 17. « Certains états mentaux et sociaux semblent avoir pour propriété de ne pouvoir se réaliser qu'en tant qu'effets secondaires d'actions entreprises à d'autres fins. Ce sont des états que l'on ne peut jamais atteindre par l'intelligence ou la volonté car le fait même de s'y essayer interdit de réussir. » Ainsi le titre de l'ouvrage de Elster s'explique en référence à une fable de La Fontaine, « le laboureur et ses enfants », qui illustre justement une situation où le comique repose sur la réalisation d'un effet secondaire : comme les fils sont trop paresseux pour gagner leur vie en travaillant le champ que va leur léguer leur père, ce dernier leur raconte qu'un trésor y est caché. Anxieux de s'enrichir rapidement ils retournent la terre dans tous les sens à la recherche du trésor, ce qui a pour résultat de rendre le sol si fertile qu'ils finissent également par devenir riches – mais pas comme ils le croyaient.

toi » – qui peuplent notre quotidien. Il semble en effet évident que l'état de sommeil ne peut pas s'atteindre par une action volontaire, de même que le fait d'adopter une attitude distante et donc détendue, par exemple dans une situation d'angoisse ou de stress. Comme les effets secondaires ne peuvent être atteints de manière intentionnelle, ils ne peuvent donc pas figurer comme des raisons explicatives recevables de ladite action. « Le thème général de *La Distinction*, écrit Elster, est qu'un comportement qui réussit à faire impression peut aussi s'expliquer en termes de cette réussite, en tant que stratégie objective ou inconsciente pour parvenir à ce but […] »[18] Mais alors on ne comprend pas très bien ce que Bourdieu entend par stratégie objective. Car Bourdieu ne donne pas d'analyse plausible de ce qu'est une stratégie de distinction inconsciente : les fautes de grammaire par exemple peuvent servir à exclure des hautes sphères les prétendants au rang d'intellectuels. La capacité des intellectuels à jouer avec le langage peut certes avoir un effet dissuasif sur ceux qui prétendraient jouer dans la même cour ; cependant, rien ne permet de dire que cet effet dissuasif « explique » cette attitude des intellectuels. Elster reproche à Bourdieu non tellement d'utiliser les conséquences de l'action pour expliquer le comportement des acteurs, mais de ne pas prendre la peine de mettre en lumière un mécanisme explicite qui justifierait ce modèle. L'*habitus* est reconstruit à partir des effets qu'il produit sur les actions qui sont coordonnées dans des structures régulières et reproductibles. Comme l'explique Bohman, le sociologue succombe « au sophisme fonctionnaliste typique qui consiste à expliquer les phénomènes en termes d'effets sociaux sans décrire aucun des mécanismes qui rendraient compte de la manière dont ces effets opèrent »[19]. Autrement dit, la violence symbolique n'est aucunement un mécanisme explicite ; le concept ne sert qu'à combler un vide de la théorie bourdieusienne. Un effet essentiellement secondaire, comme la gratification ou l'obtention de reconnaissance, ne peut pas être le mobile d'une action, mais peut renforcer les mobiles que l'on a par ailleurs pour réaliser une telle action : « Ici, précise Elster, nous invoquons les états qui sont des effets essentiellement secondaires afin d'expliquer (causalement) les motivations qui expliquent (intentionnellement) l'activité, ce qui est très différent de dire que ces états sont les buts qui expliquent le comportement. »[20]

---

[18] *Ibid.*, p. 96.

[19] J. Bohman, « Réflexivité, agentivité et contrainte. Les paradoxes de la sociologie de la connaissance de Bourdieu », *art. cit*., p. 29.

[20] J. Elster*, Le laboureur et ses enfants*, *op. cit*., p. 97. Précisons en outre que J. Elster formule au départ une critique globale de la *Distinction* très stimulante, où il montre que deux explications incompatibles cohabitent en réalité dans l'enquête de Bourdieu : « Le défaut fondamental du livre est que le comportement

Ainsi la théorie de la pratique et le concept de violence symbolique, en raison de leur fonctionnalisme, expliquerait moins bien que les théories intentionnalistes de l'acteur rationnel certains phénomènes comme le changement social, les conflits culturels, les changements de croyances et les effets essentiellement secondaires. Son défaut logique tiendrait à sa circularité, puisqu'elle se fonderait sur une confusion constante entre l'*explicans* et l'*explicandum*, comme en témoignent les formules en chiasme et à tendance oxymorique qui servent à Bourdieu à définir l'*habitus*, la pratique et la violence symbolique.

La violence symbolique : productrice d'« idiots culturels[21] »

Pour saisir le sens et les enjeux de la deuxième grande famille de critiques, il peut être opportun de rappeler les principales objections formulées par Boltanski et Thévenot pour justifier leur rupture avec la sociologie bourdieusienne[22]. La première objection porte sur l'extension trop vaste que la théorie de la violence symbolique donnerait à la notion de domination : ce qui lui est principalement reproché, c'est que la domination, vécue sur le mode de la naturalisation par les agents sociaux et non dans une pleine conscience, s'applique à des situations sociales hétérogènes : « […] les acteurs sont traités systématiquement comme s'ils étaient abusés, comme des "cultural dopes", pour reprendre l'expression de Garfinkel »[23], nous dit Boltanski. C'est aussi ce que reproche Albert Ogien à la sociologie critique de Bourdieu : de postuler que les individus ignorent les ressorts de leurs pratiques[24]. Selon lui, la domination n'est jamais totale, et les individus disposent de ressources critiques pour mettre à distance la relation d'homologie entre les dispositions et les structures objectives. Autrement dit, Ogien reproche à Bourdieu d'avoir fait de sa théorie de la pratique une théorie de la violence symbolique. Le caractère invisible de la violence symbolique rend en particulier complexe de définir

---

culturel des différentes classes est expliqué deux fois : une fois par les stratégies (conscientes ou inconscientes) de distinction, et une autre fois par l'adaptation à la nécessité. La première explication est un mélange bizarre d'explications intentionnelles et fonctionnelles, la seconde une explication causale simple. » (*Ibid.*, p. 51)

[21] H. Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie* (1967), trad. française M. Barthélémy, B. Dupret, J-M. de Queiroz et L. Quéré, Paris, PUF, 2007.

[22] Nous nous appuierons sur les arguments que formule Luc Boltanski dans son ouvrage *De la critique*, *Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

[23] L. Boltanski*, De la critique, op. cit,* p. 42.

[24] A. Ogien, « L'antinomie oubliée, ou la critique sociale a-t-elle besoin d'une théorie de la pratique ? », in M. de Fornel et A. Ogien, *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, p. 149-150.

des critères d'identification qui ne reposeraient pas uniquement sur la recherche de ses potentiels effets. Le risque serait fort de l'illusion rétrospective et de la description d'un essaimage généralisé des effets de la violence symbolique[25].

La deuxième objection concerne la définition de l'action sociale que promeut la sociologie critique et qui accorderait un poids prépondérant aux propriétés dispositionnelles des acteurs, « au détriment de propriétés inscrites dans les situations où ils se trouvent plongés »[26]. C'est donc bien ici la théorie bourdieusienne de l'*habitus* et de l'intériorisation/ incorporation des dispositions au cours de la socialisation, qui fait l'objet de la critique – autrement dit la théorie de la pratique. Si les situations peuvent être décrites aussi bien par les agents que par le sociologue, c'est bien la description du sociologue qui a le privilège du dévoilement dans la sociologie critique. En effet, « la connaissance des structures n'est accessible qu'à ce dernier »[27]. Corrélativement sont donc visés les outils utilisés dans l'objectivation de ces structures et dans cette entreprise de dévoilement, à savoir les outils statistiques : « ces instruments macrosociaux, écrit Boltanski, ainsi que les catégories et les métrologies sur lesquels ils reposent, doivent être considérés eux-mêmes comme des produits de l'activité sociale, et particulièrement des États, en sorte qu'ils occupent la double position, […] d'instruments de la connaissance sociale et d'objets de cette connaissance »[28]. Cette deuxième objection consiste donc dans le refus de la rupture épistémologique – pour reprendre la terminologie bachelardienne – au fondement de la sociologie critique : ce qui garantit la scientificité et l'objectivité de la démarche sociologique, c'est l'asymétrie entre le discours des agents, ou discours ordinaire, et le discours du sociologue. « La sociologie tend alors à être investie du pouvoir exorbitant d'être le principal discours de vérité sur le monde social[29] », affirme Boltanski. Seul le sociologue critique pourrait développer une véritable réflexivité sur les pratiques et le monde social[30].

---

[25] Voir C. Lavergne et A. Perdoncin, « Éditorial. La violence à l'épreuve de la description », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], n° 19, 2010, [mis en ligne le 30 novembre 2010, consulté le 03 janvier 2014. URL : http://traces.revues.org/4878], p. 5-25, p. 8: « Peut-on saisir la violence symbolique autrement que par ses conséquences (sentiments de gêne ou de honte, inconfort physique, etc.) ou bien peut-on décrire des situations d'imposition symbolique d'autorité ou des rites de dévalorisation et de dégradation, et si oui, selon quels protocoles d'observation ? »

[26] L. Boltanski, *De la critique*, *op. cit*., p. 42.

[27] *Ibid*.

[28] *Ibid*., p. 43.

[29] *Ibid*.

[30] Claude Gautier conteste cette lecture au motif qu'elle reposerait sur une simplification de l'épistémologie critique de Bourdieu. Voir C. Gautier, « Critique et criticisme. De l'extériorité des points de vue chez Pierre Bourdieu », in M. de Fornel et A. Ogien, *Bourdieu, théoricien de la pratique*, *op. cit*., p. 265-283.

Les théoriciens pragmatiques reprochent *in fine* à la sociologie critique de ne pas rendre compte pleinement de l'action, et plus particulièrement des compétences critiques des acteurs, et donc des disputes dans lesquelles ils s'engagent. Les compétences, définies comme des équipements cognitifs et déontiques, sont nécessaires pour comprendre la façon dont les acteurs parviennent à coordonner leurs actions, ou à faire converger leurs interprétations. Les sociologues pragmatiques définissent et comprennent les situations comme « ce qui se révèle et se découvre progressivement en fonction d'un engagement dans un cours d'action, et à la lumière à la fois du développement des circonstances et de l'émergence des conséquences entraînées par les décisions prises, par les actions réalisées ou par les événements contingents qui se produisent. »[31] Dans la continuité de la philosophie pragmatiste de John Dewey et de l'ethnométhodologie de Garfinkel, la situation est donc ce qui se construit dans la transaction entre des individus agissants qui s'engagent dans certains types d'action et un environnement social. Si Mohammed Nachi évoque un « nouveau style sociologique »[32], c'est parce que Boltanski et Thévenot tentent de promouvoir une nouvelle conception de la description sociologique. La sociologie critique repose principalement sur la description d'un ordre social *déjà fait*, faisant abstraction des acteurs agissant et prenant la forme d'une cartographie du social. La sociologie de la critique prétend, au contraire, partir du monde social *en train d'être fait,* la description prenant davantage pour objet des situations, puisque c'est dans ce cadre que l'action se donne à voir, en mettant en avant la compétence interactive et interprétative des acteurs. Les acteurs sociaux ne sont pas dans une relation d'opacité à eux-mêmes : dans la coordination de leurs intentions d'action, ils sont capables de mobiliser des conceptions très différentes de l'ordre social, qui en sont des modèles normatifs de justification, les Cités. Et ils sont capables de faire un choix parmi ces modèles. Les « épreuves » sont des moments de crise privilégiés pour étudier les véritables règles de l'intégration sociale. Comme l'écrit Honneth commentant *De la justification*, « Nous découvrons les convictions normatives qui sous-tendent l'imbrication des actes individuels dans le monde vécu, lorsque nous adoptons la perspective de participants qui

[31] M. de Fornel et L. Quéré, *Logique des situations*, Paris, EHESS, 1999, p. 14 : « Les situations sont précisément ces portions de l'environnement "dans lesquelles les agents se trouvent", et qu'ils spécifient à l'aide de "schèmes d'individuation", sans pouvoir en faire l'objet d'un savoir objectif, ni les articuler complètement dans le contenu propositionnel de leurs énoncés. »
[32] M. Nachi, *Introduction à la sociologie pragmatiste*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 19.

s'efforcent de remédier à une perturbation de leur interaction en thématisant leurs conceptions divergentes de l'ordre social. »[33]

Dès lors, le reproche principal de la sociologie de la critique – et plus largement des penseurs issus de la constellation pragmatique au sens large – à la sociologie critique porte sur le caractère surplombant de cette dernière, et son déni des capacités critiques déployées par les acteurs dans les situations de la vie quotidienne. La sociologie pragmatique prétend au contraire reconnaître pleinement la capacité critique des acteurs et la créativité avec laquelle ils s'engagent dans l'interprétation et dans l'action en situation.[34]

Avant de passer à la dernière famille de critique, il est remarquable que cet ensemble d'objections ne va pas sans la promotion d'une anthropologie que Bourdieu aurait sans conteste subsumé sous sa critique du subjectivisme[35] : le sujet de la sociologie pragmatique est une personne dotée de compétences morales qui se caractérise par la créativité de son agir, c'est-à-dire une forme de liberté située et effective. En outre, cette anthropologie s'adosse à des thèses mentalistes[36] dont Bourdieu rejette les présupposés internalistes comme nous l'avons vu au chapitre précédent. Néanmoins, ces critiques attirent à raison l'attention sur une conséquence possible de la théorie de la violence symbolique : rester aveugle théoriquement et descriptivement aux dynamiques interactionnelles par lesquelles les acteurs sociaux modifient incidemment et constamment, par leurs disputes et leurs compétences critiques, le monde social. En insistant sur la cécité de Bourdieu aux « épreuves » figurant selon Honneth « le côté réflexif de la reproduction sociale, où se trouve explicité ce qui n'était jusque-là donné

---

[33] A. Honneth, « *Liquéfaction du social*. À propos de la théorie sociale de Luc Boltanski et Laurent Thévenot », in *Ce que social veut dire*, *Tome I*, trad. française P. Rusch, Paris, NRF Gallimard, 2013, 208-238, p. 243.

[34] J. Bohman, « Réflexivité, agentivité et contrainte. Les paradoxes de la sociologie de la connaissance de Bourdieu », *art. cit*., p. 41: « Le problème reste donc que, tout en admettant la possibilité de construire des visions de "mondes" futurs, Bourdieu en fait l'apanage des théories et des sociologues et refuse cette capacité au raisonnement pratique d'agents informés. Etant donné que l'*habitus* contraint l'action au moyen de l'action du pouvoir, tout coup stratégique en direction d'un "nouveau monde" reste à l'intérieur du même ensemble d'alternatives contraintes. »

[35] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 89-90.

[36] L. Boltanski, *De la critique*, *op. cit*., p. 49. « Dans cet éventail disparate ont été particulièrement mis à profit des courants se rattachant à la linguistique, soit, d'un côté, la pragmatique linguistique, qui orientait l'attention vers l'indexicalité et la formation du sens en situation, et, de l'autre, la linguistique générative, à laquelle a été notamment empruntée (de façon, il faut bien le dire peu orthodoxe) la notion de *compétence*. Elle nous a servi à désigner les schèmes générateurs dont il faut supposer la présence pour rendre compte de la capacité des acteurs à produire des critiques et/ ou des justifications acceptables en situation, c'est-à-dire de leur sens de la justice et de leur sens moral. »

qu'implicitement dans le flot des interactions routinisées du monde vécu[37] », ces critiques nous encouragent à relire Bourdieu du point de vue des potentialités de résistance et de subversion de la violence symbolique que sa sociologie peut receler.

La violence symbolique ou la négation de l'émancipation

La dernière grande famille de critiques converge autour du reproche de fatalisme et de défaitisme de la sociologie de Bourdieu : elle échouerait à penser la résistance et le changement social. D'un point de vue normatif, elle ne pourrait pas ouvrir à une philosophie de l'émancipation, les dominés étant réduits à subir la reproduction de la domination, ou à déléguer à un porte-parole le sens et les enjeux de leur révolte. On trouve cette critique sous une forme descriptive dans les travaux de James C. Scott[38]. Cet anthropologue spécialiste des révoltes paysannes dans une province de Malaisie s'est intéressé aux « arts de la résistance » que mettent en œuvre les subalternes pour contrer la domination sociale. Il s'en prend aux théories de l'hégémonie culturelle, dans lesquelles il classe la sociologie de Bourdieu. Il représenterait aux côtés de Richard Hoggart ou Barrington Moore[39], une version faible de la théorie de l'hégémonie, convaincante en apparence, et incarnant presque une nouvelle orthodoxie. Selon cette « version pauvre de la fausse conscience »[40], l'incorporation par les dominés de l'hégémonie produit la naturalisation de l'ordre social, et contribue à sa reproduction. Si cette version est convaincante, c'est parce qu'elle s'atteste dans les très nombreuses sources et archives de ce que Scott appelle le « texte public » : dans leurs rapports officiels aux dominants, les subalternes font montre de soumission et de déférence dans la majorité des interactions. « Le texte public des relations de pouvoir *est* cette sphère dans laquelle le pouvoir apparaît comme naturalisé parce que c'est vers cet état que les élites dirigent leur influence, et parce qu'il est habituellement dans l'intérêt immédiat des dominés d'éviter d'ôter tout crédit à ces apparences. »[41]

Cependant, en inférant de ce texte public une adhésion des subalternes au monde social *tel qu'il est*, aux structures de la domination, elle occulte leur « texte caché ». Il

[37] A. Honneth, « *Liquéfaction du social*. », in *Ce que social veut dire*, *Tome I*, *op. cit*., p. 243.
[38] J. C. Scott, *La domination ou les arts de la résistance, Fragments du discours subalterne*, Paris, Amsterdam, 2008 ; J. C. Scott, *Weapons of the Weak*, *Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale, Yale University Press, 1985.
[39] R. Hoggart*, La culture du pauvre*, Paris, Éditions Minuit, 1970 ; B. Moore, *Injustice, The social Basis of Obedience and Revolt*, New-York ,White Plains, 1978.
[40] J. C. Scott, *La domination ou les arts de la résistance*, *op. cit*., p. 90.
[41] *Ibid.*, p. 101.

s'agit de l'ensemble des croyances, mais aussi des pratiques, qui témoignent de formes de microrésistances quotidiennes et de l'intérêt des dominés à la subversion de l'ordre social. Les utopies du monde renversé par exemple – comme dans la pratique du carnaval – hantent dans de nombreuses sociétés le texte caché des dominés. « Ces textes cachés collectifs issus de la vie fantasmatique des groupes subalternes ne sont pas que des exercices abstraits. Ils sont […] insérés dans un nombre incalculable de rituels (comme le carnaval dans les pays catholiques, la fête de Krishna en Inde, les saturnales dans la Rome classique ou la fête de l'eau dans l'Asie du Sud-Est Bouddhiste), et ont servi de base idéologique à de nombreuses révoltes. »[42] Autrement dit, les arts de la résistance que Scott décrit à la fois dans la culture des esclaves, chez les paysans malaisiens, et dans bien d'autres contextes ne sont pas des pratiques et croyances exutoires pour mieux supporter la domination. Ils sont véritablement porteurs d'un idéal d'émancipation, idéal à la portée pratique puisqu'il serait selon Scott en jeu dans le déclenchement de nombreuses révoltes.

Comment expliquer que les subalternes se révoltent violemment aussi fréquemment, malgré les échecs et les répressions sanglantes, s'ils ont incorporé l'adhésion à l'ordre de la domination ? Comment expliquer que, malgré le texte public qui légitime la domination voire réprime les révoltes, celles-ci ont bien lieu ? C'est semble-t-il le texte caché et ses espoirs de monde alternatif, d'émancipation, qui sont à leur origine : « dans la mesure où les soulèvements d'esclaves et de paysans se produisent relativement souvent et échouent presque à chaque fois, on peut soutenir que quelle que soit la représentation faussée de la réalité qui y était à l'œuvre, elle était en tout cas porteuse de plus d'espoir que les faits ne semblaient y inviter »[43]. Grâce au texte caché, les subalternes seraient capables d'exagérer leur propre pouvoir, et leurs possibilités réelles d'émancipation, en sous estimant le pouvoir déployé face à eux. Cette thèse est à l'opposé des effets d'adaptation des préférences aux chances de réalisation effectives qu'est censée produire la violence symbolique sur les pratiques et stratégies des dominés. Et c'est en outre la permanence de ce texte caché, c'est-à-dire « la poursuite de formes de résistance qui évitent toute confrontation ouverte avec les structures de l'autorité à laquelle on s'oppose »[44] qui garantit que se rejouent régulièrement des épisodes de contestations et de révoltes. Au sein des démocraties industrielles stables, où les révoltes violentes sont devenues rares, les théories de l'hégémonie idéologique ne permettent pas

[42] *Ibid.*, p. 95.
[43] *Ibid.,* p. 97.
[44] *Ibid.*, p. 101.

de rendre compte des contestations et des conflits sociaux. Ou plutôt, ils sont nécessairement réduits, comme dans *La Distinction*, à des luttes symboliques : en visant une monopolisation du pouvoir, elles ne sont pas porteuses d'un idéal d'émancipation, mais ne font que modifier l'ordre des places dans une reproduction sans fin de la domination. On pourrait relativiser la critique de Scott en lui objectant que la sociologie critique et ses propres recherches n'enquêtent pas sur le même type de société. Alors qu'il justifie son idée de texte caché à propos de sociétés fortement coercitives à l'image des sociétés esclavagistes, Bourdieu justifie celui de violence symbolique dans le cadre de sociétés très faiblement coercitives – du point de vue de l'usage direct et régulier de la violence physique comme garantie de l'ordre social. La violence ne dissimule pas le texte caché des dominés répondrait Bourdieu, car soit elle n'a pas lieu d'être, parce que c'est la coercition physique directe qui est à l'œuvre ; soit elle est opérante – dans des sociétés hautement ou faiblement différenciées – et s'accommode de critiques et mises à distance ironiques de la part des dominés, comme en témoigne le rire des femmes kabyles sur les attributs masculins de la virilité[45]. La violence symbolique n'exclurait donc pas par principe les dominés de la contestation.

Plus ciblée est la critique que l'on peut adresser à Bourdieu du point de vue d'une épistémologie féministe[46]. À sa parution, en 1998, le petit ouvrage *La domination masculine* a déclenché une vague de protestations dans le champ des recherches sur le genre. Ce n'est pas par hasard que l'historienne Françoise Thébaud parle de sa parution comme d'un véritable « événement éditorial[47] », ne serait-ce que parce qu'il est tiré à 70 000 exemplaires – un gros tirage pour un ouvrage de sciences sociales –, et qu'il est d'emblée un succès de librairie. Il est vrai que cette sortie éditoriale a été largement préparée en amont, et que l'ouvrage bénéficie d'une large couverture médiatique avant et dès sa parution[48]. Mais il bénéficie aussi d'un contexte éditorial favorable : d'une part le retour légitime dans les arènes publiques des « politiques du sexe », et d'autre part « la réactivation du débat autour de la personne de Pierre Bourdieu et de la fonction

[45] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., p. 140 et suiv.
[46] Les *Temps modernes* publient par exemple à la sortie de l'ouvrage deux articles à charge dans leur numéro de mai-juillet 1998, écrits par l'anthropologue Nicole-Claude Mathieu et la sociologue Marie-Victoire Louis.
[47] F. Thébaud, « Propos d'historienne sur *La Domination masculine* », in Hans-Peter Müller et *al.* (dir.), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 175-189.
[48] *Ibid.*, p. 176.

d'intellectuel critique qu'il revendique[49] ». Si les critiques se cristallisent alors en polémiques, laissant souvent peu de place à une vraie discussion des thèses de l'ouvrage, c'est d'abord en raison du contexte politique : le retour de la gauche au pouvoir depuis un an, et l'onde de choc des élections régionales qui a vu une banalisation des idées du Front National[50].

L'examen de la réception dans le contexte scientifique fournit des clés d'intelligibilité des rapports de force en présence dans le champ académique autour de la problématique de la violence symbolique, centrale dans l'ouvrage. Un premier type de commentaire en propose une lecture positive[51]. Michèle Perrot compare son importance à celle du *Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir ; on salue le courage de Bourdieu en espérant des effets politiques[52]. Le geste subversif associé à cette « sociologie de l'inconscient sexuel[53] » se situe dans le tableau d'une France contemporaine encore structurée par la domination masculine. En cela, Bourdieu aurait jeté un pavé dans la mare contre la doxa d'une prétendue « singularité française » caractérisée par des rapports harmonieux entre les sexes, défendue par exemple l'historienne Mona Ozouf[54]. C'est surtout sur le versant de la violence symbolique qu'insistent alors les commentaires pour signifier l'originalité de la démarche. On salue l'intérêt de montrer « l'infiniment petit de la domination », la somatisation des rapports sociaux et l'adoption par les dominées de catégories de pensées des dominants, dans un contexte où les rapports sociaux de sexe sont souvent réduits à la question des discriminations politiques et économiques.

---

[49] F. Thébaud, « Propos d'historienne sur *La Domination masculine* », in Hans-Peter Müller et al. (dir.), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, *op. cit*., p. 177.
[50] *Ibid.*
[51] Entre les deux types de commentaires présentés, il existe une troisième voie, plus nuancée selon Thébaud, parce que plus constructive, dénonçant le défaitisme de Bourdieu tout en lui opposant des propositions d'amendement. Elle est défendue notamment par la sociologue allemande Beate Krais, ou le sociologue français Yves Sintomer. La première insiste par exemple sur la réalité actuelle de l'identité des femmes marquée par la maitrise de la fécondité, la réussite scolaire des filles, et l'essor du travail féminin ; le second regrette l'absence de confrontation de la théorie de la pratique avec des approches psychanalytiques de l'inconscient. « De même, se définissant comme "sociologue de l'éducation et féministe", Marie Duru-Bellat pointe dans les travaux récents […] les exceptions qui interrogent la théorie de la reproduction et fragilisent la notion d'*habitus*, les filles qui réussissent scolairement mieux que les garçons s'affirmant capables de choix professionnels rationnels et ne pouvant être seulement considérées comme des victimes de l'école, au moins autant "vecteur de changement" qu'"instance de reproduction" (F. Thébaud, « Propos d'historienne sur *La Domination masculine* », *op. cit*. p. 184)
[52] De par sa notoriété, Bourdieu aurait contribué à la légitimation d'une thématique et d'un objet minorisé et c'est un point sur lequel certaines chercheuses semblent se sentir redevables.
[53] P. Bourdieu, *La Domination masculine*, *op. cit*., p. 144.
[54] Voir en particulier M. *Les mots de femmes*, *Essai sur la singularité française*, Paris, Fayard, 1995.

À cette première lecture, il faut opposer une deuxième interprétation beaucoup moins charitable[55]. Les critiques les plus lapidaires sont formuées dans *Les Temps Modernes* par Nicole-Claude Mathieu et Marie-Victoire Louis[56]. La première parle de la *Domination masculine* comme d'une « bombinette avortée d'une grande inconséquence », « un embrouillamini qui ressemble fort à une embrouille » et simule avec humour l'échec du candidat Bourdieu à un jury de DEA pour incompétences scientifiques (absences de citations, usages de références trop rapides etc.) ; la seconde dénonce l'instrumentalisation des femmes kabyles et de Virgina Woolf et souligne le risque de délégitimation de la contestation politique. En reprenant des travaux anciens – ceux de son ethnologie kabyle – sans réellement les mettre en discussion avec la littérature existante sur le sujet[57], Bourdieu s'exposait en effet à une série de critiques légitimes : dès le début de l'ouvrage, il s'attaque de manière condescendante aux *parodic performances* de Judith Butler qui n'ont pas de véritable efficience selon lui sur l'emprise de la domination, appelant ensuite les femmes à s'engager « dans une action politique de rupture avec la tentation de révolte introvertie des petits groupes de solidarité et de soutien mutuel » [58]. Sans parler des formules assassines à la fin de l'ouvrage sur les convictions militantes de certaines chercheuses, doxa largement répandue à l'université pour délégitimer certaines recherches[59].

Bourdieu aurait-il été pris au piège de son propre *habitus*, incapable de transgresser les propres structures de son genre ? Tomberait-il ainsi dans les ornières de sa propre critique, sans parvenir à formuler une mise à distance de ses propres catégories

---

[55] F. Thébaud, « Propos d'historienne sur *La Domination masculine* », in Hans-Peter Müller et al. (dir.), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, *op. cit*., p. 181.

[56] N-C Mathieu, « Bourdieu ou le pouvoir auto-hypnotique de la domination masculine », *Les Temps Modernes*, n° 604, Paris, 1999, 286-324 ; M-V Louis, « Défense et illustration de la domination masculine », *Les Temps Modernes*, n° 604, Paris, 1999, p. 325-358.

[57] Si les références sont rares, elles ne sont tout de même pas totalement absentes. Bourdieu s'appuie par exemple sur les travaux de Catharine A. McKinnon (notamment dans *Feminism Unmodified, Discourse on Life and Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1987) pour aborder les rapports de domination dans la sexualité. Elle montre en effet que la « simulation de l'orgasme » chez les femmes est une attestation exemplaire du pouvoir masculin. Bourdieu commente en ces termes : « Si le rapport sexuel apparaît comme un rapport social de domination, c'est qu'il est construit à travers le principe de division fondamental entre le masculin, actif, et le féminin, passif, et que ce principe crée, organise, exprime et dirige le désir, le désir masculin comme désir de possession, comme domination érotisée, et le désir féminin comme désir de domination masculine, comme subordination érotisée, ou même, à la limite, reconnaissance érotisée de la domination. » (*Ibid*., 37) Bourdieu mentionne certes rapidement un article de Jeanne Favret-Saada, mais pour montrer qu'il reconduit le modèle problématique de la fausse conscience. Et quand il rend hommage plus loin à un article de Nicole-Claude Mathieu qui critique la notion de consentement, c'est finalement pour conclure qu'elle n'est pas allée assez loin dans l'abandon de la terminologie de la conscience.

[58] P. Bourdieu, *La Domination masculine*, *op. cit*., p. 9.

[59] *Ibid*., p. 62 et suiv.

classantes ? « La force de l'ordre masculin, écrit-il, se voit au fait qu'il se passe de justification : la vision androcentrique s'impose comme neutre et n'a pas besoin de s'énoncer dans des discours visant à la légitimer. »[60] Comme le résume F. Thébaud, on peut considérer que *La Domination masculine* est avant tout l'expression de la position de pouvoir de Bourdieu dans un champ universitaire dominé encore trop largement par des hommes : « […] ne pas s'inscrire aussi dans la lignée de chercheuses qui ont travaillé sur l'oppression des femmes et bousculé des sciences sociales longtemps aveugles à la différence des sexes, privilégier quelques références américaines (qui rendent plus invisibles encore les travaux français) ne pouvaient être perçus que comme une opération de pouvoir dans le champ académique, possible grâce à une position dominante. »[61]

La posture de Bourdieu serait à la fois un argument pour et contre son livre : pour, en ce qu'il serait une démonstration dans sa propre pratique d'écriture de la violence symbolique qu'il peut produire depuis sa situation d'intellectuel total, sans en avoir une pleine conscience, sans être capable d'une pleine réflexivité[62] ; mais tout autant un argument contre, en ce qu'il ne déclenche pas des réactions de soumission et de sages approbations de la part des chercheuses féministes, mais au contraire de révoltes et de contestations : signe que la violence symbolique produite par l'ouvrage lui-même avait été saisie dans sa violence même, et qu'on serait armé pour lui répondre. Car en déniant toute efficace émancipatrice réelle aux luttes féministes au motif qu'elles ne parviendraient jamais réellement à transformer les *habitus* de genre et les structures profondes de la domination[63], Bourdieu défendait une position qui fut jugée comme participant elle-même de la reproduction de la domination qu'il était censé mettre au jour. Contrairement à l'optimisme de Honneth quant à la capacité du droit à élargir les

[60] *Ibid*., p. 22. Pierre Bourdieu a adopté selon Rose-Marie Lagrave une « position de surplomb », inattentif « aux effets de la domination du principe masculin sur la science », déniant les « effets cognitifs et culturels des recherches féministes ». R-M Lagrave, « La lucidité des dominés », in P. Encrevé et R-M Lagrave (dir.), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2004.

[61] F. Thébaud, « Propos d'historienne sur *La Domination masculine* », in Hans-Peter Müller et *al.* (dir.), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, *op. cit*., p. 181.

[62] Bourdieu aurait pu se souvenir avant d'écrire *La Domination masculine* de cette déclaration faite à l'occasion de l'entretien avec Honneth et Kocyba : « La sociologie confère une extraordinaire autonomie, surtout lorsqu'on ne l'utilise pas comme une arme contre les autres ou comme un instrument de défense mais comme une arme contre soi, un instrument de vigilance. » (« Fieldwork in Philosophy », in *Choses dites*, *op. cit*., p. 38)

[63] S'il appelle certes de ses vœux notamment dans la préface de *La Domination masculine* (*op. cit*., p. 8) « une entreprise de mobilisation » des femmes « visant à remettre en marche l'histoire en neutralisant les mécanismes de neutralisation de l'histoire » c'est parce qu'il en fixe le programme. On pourrait faire une analyse de tout le paratexte dans lequel Bourdieu essaie de contenir et prévenir cette critique. Mais ces garde fous n'apparaissent en réalité que comme de simples vœux pieux en regard de la force démobilisatrice et dominatrice sur les femmes que met en avant la version défendue dans cet ouvrage de la violence symbolique.

possibilités de reconnaissance et à réparer les torts et inégalités subies – il prend à plusieurs reprises l'exemple des mouvements féministes – Bourdieu reste très pessimiste sur leur portée émancipatrice. Il écrit en effet : « On observe que, lorsque les contraintes externes s'abolissent et que les libertés formelles – droit de vote, droit à l'éducation, accès à toutes les professions, y compris politiques – sont acquises, l'auto exclusion et la "vocation" […] viennent prendre le relais de l'exclusion expresse ». [64] Sa position refusait bien aux dominé-e-s la possibilité de développer des pratiques de résistance et de contestation, et la référence à un idéal pratique d'émancipation.

Cet idéal au principe de nombreuses luttes féministes, que Scott déduit du texte caché des dominé-e-s, n'est pas sans rappeler un des concepts pivots de la philosophie de Jacques Rancière. Dès ses premiers écrits, notamment *La nuit des prolétaires*[65], Rancière s'intéresse non à la reproduction de la domination politique et sociale, mais aux expériences et expérimentations pratiques qui produisent des formes d'émancipation sociale, sans détour par la science et la connaissance. Elle signifie toujours pour Rancière la participation à un monde d'égaux : « Lorsque je travaillais sur ces ouvriers de 1830, j'avais affaire à des gens qui se constituaient comme des égaux – comme des égaux des bourgeois par exemple – et non plus seulement comme des gens qui luttaient contre l'inégalité [66] ». Dans un mouvement similaire, il défend dans *Le maître ignorant*[67], qu'en matière d'éducation c'est aussi la présupposition d'égalité qui crée l'émancipation des esprits. « L'équation était simple pour Jacotot : si on part de l'égalité, on construit un monde de l'égalité. » La politique est en effet l'irruption de l'égalité dans le partage du sensible instauré par la police, elle est désidentification tout autant que désordre dans la distribution des places. Mais cette disruption ne peut pas advenir par le simple pouvoir de la connaissance et de la science, bien au contraire : « savoir comment la société fonctionne n'a jamais libéré les gens[68] », et de ce point de vue, le paradigme bourdieusien et son geste de démystification apparaissent davantage à Rancière comme réactionnaire et démobilisateur, que comme vecteur d'émancipation. La démarche de la sociologie critique ne ferait que redoubler indéfiniment la reproduction de la domination. C'est ce

[64] P. Bourdieu, « La Domination masculine », in *Actes de la recherche en sciences sociales,* Vol. 84, 1990/2, p. 2-31, p. 12.
[65] J. Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981.
[66] J. Rancière, « La question politique de l'émancipation. Entretien avec Jacques Rancière », in A. Cukier, F. Delmotte et C. Lavergne (dir.), *Emancipation, les métamorphoses de la critique sociale*, Bellecombe-en-Bauges, Le Croquant, 2013, p. 140.
[67] J. Rancière, *Le Maître ignorant : Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.
[68] *Ibid*., p. 144.

qu'explique Charlotte Nordmann, comparant Bourdieu et Rancière : « Le problème n'est pas que les "dominés" soient rendus incapables de développer un discours politique propre, il est que leur parole est strictement inaudible, qu'elle ne peut être entendue que comme du bruit, parce qu'ils sont définis socialement comme incapables de parler. Il est impossible de priver un homme de la capacité de rencontrer des énoncés qui l'engagent dans un processus de revendication de l'égalité : le tort auquel il faut remédier est bien plutôt la distribution sociale des places et des fonctions qui rejette dans l'impensable la parole de certains. Ce n'est qu'en affirmant l'égalité de tous, malgré tout, que l'on peut troubler cet ordre non seulement inique, mais absurde.[69] »

Ce que reproche Rancière à Bourdieu, c'est d'avoir voulu substituer à la figure du philosophe-roi celle du sociologue-roi, dans une étrange inversion du platonisme. La dépossession des dominés de leur prérogative à l'égalité ne serait alors qu'une vaine tentative de la sociologie de reprendre à son compte le privilège royal du philosophe. Dans *Le philosophe et ses pauvres*, un chapitre entier est consacré à une critique en règle de la violence symbolique[70]. La démarche du sociologue – comprenons ici Bourdieu – consiste à exploiter scientifiquement, avec les outils propres à la discipline (les statistiques, les entretiens, les questionnaires etc.) la doctrine platonicienne de l'opinion droite, « ce savoir adapté à son objet mais inconscient de lui-même.[71] » Car il s'agit de ramener les idées pures, par une démarche de démystification, « aux pesanteurs impures de la domination.[72] » En faisant ce choix, le sociologue se condamne à se mouvoir dans le cercle de la doxa, et à creuser dans sa « platitude […] la dimension du paradoxe : c'est parce que tout le monde sait que personne ne peut savoir.[73] » Derrière l'ironie cinglante de Rancière, c'est une condamnation lourde qui se fait jour. La sociologie critique ne ferait que brasser des évidences en construisant de faux paradoxes : par exemple, l'évidence fournie par les statistiques selon laquelle l'école élimine (les fils d'ouvriers) en faisant croire qu'elle n'élimine pas. La violence symbolique ne serait alors qu'un concept somme toute absurde, parce que contradictoire, pour tenter de rendre raison de ces paradoxes apparents : « Si la machine sociale nous prend, c'est parce que nous ne savons pas comment elle nous prend. Et si nous ne savons pas comment elle nous prend, alors

[69] C. Nordmann, *Bourdieu/Rancière la politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p. 13.
[70] J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Flammarion, 2007, p. 239-288. Voir aussi J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 134.
[71] J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, *op. cit*., p. 244.
[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*, p. 245.

cela crève les yeux, c'est parce que nous ne voulons pas le savoir. Toute reconnaissance est une méconnaissance, tout dévoilement un voilement.[74] » Les chiasmes au cœur de plusieurs concepts bourdieusiens font l'objet d'une déconstruction systématique par Rancière.

Le philosophe s'en prend d'abord à la définition de la violence symbolique qui structure les travaux sur l'école et en particulier *La Reproduction*, coécrit avec Passeron. Il montre que c'est pour s'assurer une hégémonie sur leur domaine que les sociologues ont situé à l'origine de l'autorité pédagogique une violence symbolique méconnue comme telle. Mais cette méconnaissance précise Rancière, ne porte pas sur un contenu, ce qui permettrait de lever l'illusion et de la dépasser une fois débusquée, mais porte sur une *méconnaissance de soi-même* :

> Le premier axiome de la reproduction expose ainsi le réquisit nécessaire de la sociologie : l'efficace d'une violence symbolique qui s'ajoute à la simple violence des rapports de force. Mais la science de cet ajout est un auxiliariat menacé. Si la pédagogie rationnelle pouvait dire la vérité sur l'autorité pédagogique, le « caché » de la science s'évanouirait. Il faut donc que cette violence soit plus irrémédiable encore que celle de la domination, qu'elle soit l'irréductible de la loi qui ne laisse aux agents qui la produisent ou la subissent aucun moyen de la reconnaître[75].

Si l'on s'en remet à la lecture de Rancière, la violence symbolique ne laisse aucune chance à ceux qui la relaient ou à ceux sur qui elle s'impose. Elle est bien le relais d'une forme de domination inégalitaire mais qui ne peut jamais être pleinement reconnue, c'est-à-dire connue et comprise comme violence, parce qu'elle est celle qui distribue les places et les identités. En effet, « l'autorité pédagogique c'est l'arbitraire *nécessairement méconnu* et par là même *objectivement reconnu* comme autorité *légitime*[76]. » Rancière montre donc comment le sociologue, pour s'assurer sa royauté, aurait absolutisé l'arbitraire[77]. La désidentification ainsi que la présupposition d'égalité, conditions de possibilité de la politique, sont de toute évidence non pensables face au règne de cette violence symbolique dont seul le sociologue peut entrevoir la mécanique infernale.

---

[74] *Ibid.*, p. 247.
[75] *Ibid.*, p. 254.
[76] *Ibid.*, p. 255. Rancière définit l'arbitraire de l'autorité pédagogique en ces termes : « Tout tient dans un concept : l'arbitraire. L'action pédagogique en général, avant tout système scolaire, est arbitraire en un double sens : parce qu'elle reproduit un arbitraire culturel déterminé, la culture d'une classe dont elle confirme aussi le pouvoir ; mais aussi par sa simple existence qui opère dans le champ des possibles un découpage qui ne porte jamais sa nécessité en lui-même. »
[77] *Ibid*., p. 258.

Comme l'exprime avec dépit Rancière : « Que faire d'une science de l'école qui dit la pédagogie impossible ? D'une science des rapports de force qui les dit infrangibles ? »[78] Le sociologue-roi ne se contente pas de détruire les figures du politique et du pédagogue, il se proclame selon Rancière « le savant et le médecin de la dénégation de soi en général » : il ne prétend pas changer l'ordre social et aider les mal-classés à changer l'ordre des places, mais leur donne la possibilité selon les termes de Bourdieu « d'assumer leur *habitus* sans culpabilité ni souffrance. »[79] Rancière finit par montrer que cette « nouvelle hygiène », ne sert pas ceux qu'elle serait censée libérer[80], mais qu'elle finit dans la doxa d'une expertise sociale et politique généralisée[81].

Rancière déconstruit alors la deuxième formulation de la violence symbolique telle qu'elle apparaît dans ce qu'il nomme la « science des pratiques ». Il s'agit ici tout autant de dénoncer l'inscription de cette domination méconnue au plus profond des corps, que de dénoncer le modèle du marché que Bourdieu mobiliserait alors pour réaliser cette sorte de microphysique : « Pour penser plus largement les modes de violence symbolique qui amènent chacun à faire sa "propre affaire", il faut se détourner de la grande machine reproductrice vers ces petites machines dont les mouvements, libres dans l'espace de leur nécessité propre, épousent et retracent la configuration du champ social. Il faut considérer ces *habitus* par quoi les agents sociaux font servir le passé incorporé à la prévision des avenirs possibles[82]. » Avec la formulation de la théorie de la pratique, notamment dans les travaux d'ethnologie kabyle, se met en place un marché à double face, puisqu'il faut penser l'intrication de deux économies : celle du capital symbolique, et celle du capital économique. Dès lors, la dissimulation devient « *reconversion* du capital économique en capital symbolique[83] ». Mais pour pouvoir jouer aux jeux des champs, il faut « posséder » : seuls les riches, c'est-à-dire les détenteurs de capitaux, financiers ou culturels, jouent vraiment, les pauvres étant réduits à découvrir un univers de coups impossibles. L'économisme de Bourdieu condense alors deux modèles antagonistes, le

[78] *Ibid*., p. 259.
[79] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, *op. cit*., p. 42.
[80] J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres, op. cit*., p. 260-261. « Que signifie au juste s'approprier la science de sa dépossession ? L'amour de l'art est un privilège d'héritiers : quelle conséquence un non héritier tirera-t-il de l'appropriation de ce savoir ? Revendiquer le droit que les héritiers se réservent ? Renoncer à des plaisirs qui supposent, pour être goutés, l'*habitus* des gens distingués ? »
[81] *Ibid.*, p. 261 : « La dénonciation pour le compte d'une classe absente devient le quotidien de l'opinion demi-savante et la lutte contre la reproduction élitiste le programme commun aux ministres de toute tendance. »
[82] J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres, op. cit*., p. 262.
[83] *Ibid.*, p. 264.

marxisme et l'économie néoclassique : « En bon maître de maison, [le sociologue-roi] donnera à chacun la part qui lui convient : le capital aux néoclassiques et le travail aux marxistes ; mais aussi la lutte à la bourgeoisie et la conservation au prolétariat. L'univers symbolique s'ordonnera à partir du partage du monde en deux : ceux qui ont du capital à placer sur le marché symbolique et ceux qui n'ont que leur force de travail à reproduire ; ceux dont la nécessité s'identifie aux jeux illusoires du libre arbitre ; ceux dont la liberté se réduit à intérioriser la nécessité en *amor fati*.[84] »

Les travaux de ce sociologue-roi, auquel seul revient le privilège de comprendre les mécanismes de l'efficace de la violence symbolique, seraient enfin tout simplement vains, parce qu'incapables de poser de véritables problèmes. Dans *La Distinction* par exemple, Bourdieu aurait eu tort de penser qu'il avait réussi à renverser l'esthétique kantienne ; il s'agirait bien plutôt d'une clôture du problème esthétique avant même de l'avoir posé. La situation d'enquête en outre produit les réponses qu'elle appelle, sans correctement les interpréter : celle des universitaires qui répondent soi-disant par goût distingué en citant *Le Clavier bien tempéré*[85]*,* ne traduit aucun jugement esthétique, mais le simple fait que les bourgeois se distinguent par leur capacité de maîtrise de la situation d'enquête : « situation typique d'examen où bien sûr les bourgeois obtiennent la meilleure note »[86]. Au fond, si la critique de Rancière est si définitive, c'est parce qu'il ne se contente pas de formuler une série d'objections contre la violence symbolique, mais qu'il dénie tout pouvoir à la sociologie de Bourdieu, à la fois dans le champ scientifique et dans le champ pratique : la connaissance sociologique et avec elle la réflexivité qui est censée dénoncer les effets de la violence symbolique ne sont qu'une vaine redite du fantasme de toute puissance du philosophe-Roi. On pourrait adresser ici un reproche épistémologique à Rancière : celui de développer sa lecture de Bourdieu dans un geste annexionniste et « fusionniste », pour reprendre la catégorie de Cyril Lemieux, sur fond de négation des frontières disciplinaires entre sociologie et philosophie. La figure du Bourdieu sociologue-Roi ne serait alors qu'un schème caricatural de sa pensée : en indiquant les dérives possibles de l'usage de la sociologie critique, notamment d'une certaine lecture du privilège réflexif du sociologue, la lecture de Rancière n'en serait pas moins réductrice.

---

[84] *Ibid*., p. 265.
[85] BWV 846-893, regroupe deux cycles de préludes et fugues composés par Johann Sebastian Bach.
[86] J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres, op. cit*., p. 265.

Les critiques formulées par A. Honneth s'ancrent aussi dans un idéal pratique d'émancipation mais opèrent selon une logique plus constructive que celles de Rancière. C'est parce que sa théorie de la reconnaissance se donne pour tâche de penser les formes contemporaines de dominations sociales – ou pathologies sociales – qu'elle est en un sens beaucoup moins sévère avec Bourdieu. Car ce n'est pas de la désidentification que surgit la politique selon lui, mais de luttes de reconnaissance qui visent une cohabitation harmonieuse des identités. Dans l'introduction de *Ce que social veut dire*, Honneth défend que la théorie du conflit social de Bourdieu oscille entre un modèle fondé sur la poursuite rationnelle des intérêts et l'idée d'un mode d'action motivé par des intentions morales : « l'œuvre sociologique de Bourdieu mêle des raisonnements nourris de la théorie de la reconnaissance, qui apparaissent toujours plus nettement dans ses derniers écrits, et des motifs utilitaristes[87] ». Autrement dit, l'émergence de la question de la reconnaissance dans les recherches de Bourdieu serait la marque d'une alternative possible au modèle du marché – dénoncé par Jacques Rancière –, voire d'un possible ancrage normatif de la critique sociologique. On en voit la trace dans le post-scriptum de *La domination masculine*, où Bourdieu met en avant une définition réciproque et mutuelle de la reconnaissance. Il est en effet décrit comme « le lieu d'une série continuée de miracles : celui de la non-violence, que rend possible l'instauration de relations fondées sur la pleine réciprocité et autorisant l'abandon et la remise de soi ; celui de la reconnaissance mutuelle […] ; celui du désintéressement qui rend possibles des relations désinstrumentalisées, fondées sur le bonheur de donner du bonheur, de trouver dans l'émerveillement de l'autre, notamment devant l'émerveillement qu'il suscite, des raisons inépuisables de s'émerveiller »[88].

Honneth plaide pour la revalorisation de ce type de motif de la reconnaissance afin de ne pas réduire les luttes symboliques à la seule recherche de monopolisation du capital symbolique. Il reste cependant conscient de l'écart entre le concept de reconnaissance utilisé par Bourdieu, qui porte toujours les stigmates de la violence symbolique, et donc toujours d'une forme de méconnaissance de la domination, et son propre concept normatif de reconnaissance qui vise une forme de réconciliation ou d'émancipation : « Tandis que dans la tradition hégélienne, ce concept vise d'emblée une action protomorale ou même directement morale, par laquelle deux sujets (individuels ou

[87] A. Honneth, « Introduction », *Ce que social veut dire*, *Tome I*, *op. cit*., p. 25.
[88] P. Bourdieu, « Post-scriptum sur la domination et l'amour », in *La Domination masculine*, *op. cit*., p. 148-152.

collectifs) s'accordent mutuellement un statut "normatif", qui les fonde à nourrir certaines attentes l'un envers l'autre, le même concept désigne chez beaucoup de penseurs français plutôt une pratique cognitive, par laquelle des sujets (individuels ou collectifs) sont censés être identifiés dans leurs caractéristiques fondamentales et ainsi seulement accéder au rang de sujets dotés d'une certaine identité au sein de la société. »[89] À l'opposé donc d'une définition intersubjective et réciproque de la reconnaissance, apportant une approbation morale à l'identité des sujets, Bourdieu s'inscrirait dans une tradition française défendant un concept distinctif comme pratique cognitive.

La critique de Honneth repose en outre sur une analyse des luttes de reconnaissance. Dans son article sur *La Distinction*[90], Honneth montre que le problème des luttes symboliques est qu'elles demeurent toujours des luttes monopolistiques, sans visée réconciliatrice : elles sont prises dans le mouvement de la reproduction sociale, déplaçant à la marge seulement les structures de la domination. S'il reconnaît aux travaux de Bourdieu la vertu d'aiguiser son regard sur les formes manquées, idéologiques, de reconnaissance, c'est en le resituant dans une tradition de la philosophie sociale française allant de Sartre à Lacan en passant par Althusser, dont la continuité souterraine tiendrait principalement au partage d'un concept « négatif » de reconnaissance, fondé sur l'idée de méconnaissance et empêchant Bourdieu de « donner une orientation normative aux luttes pour la distinction », se condamnant à les « faire tourner sur elles-mêmes »[91].

La critique de fond que formule Honneth à l'encontre de la théorie bourdieusienne des luttes symboliques tient en réalité aux présupposés utilitaristes qu'elle charrie. Contrairement à ses préventions contre l'utilitarisme, Bourdieu aurait subordonné sa théorie de la pratique au point de vue de la recherche de l'utilité maximale. C'est ainsi que Honneth interprète la notion même d'*habitus* : « pour ne pas devoir attribuer aux sujets agissants l'intention effective de maximiser leur profit, Bourdieu postulait que les calculs d'utilité liés aux différentes positions sociales s'étaient en quelque sorte déposés dans des schémas collectifs de perception et d'évaluation, sans qu'ils fussent nécessairement conscients au niveau individuel […]. »[92] Quand il retrace la trajectoire de l'œuvre de Bourdieu, en particulier le passage de l'ethnologie kabyle aux travaux sur la

[89] *Ibid*., p. 24.
[90] A. Honneth, « Le monde déchiré des formes symboliques. Pierre Bourdieu et la sociologie de la culture », in *Ce que social veut dire, tome I*, *op. cit*., p. 208-238.
[91] A. Honneth, *Ce que social veut dire, tome I*, *op. cit*., p. 22-23.
[92] A. Honneth, « Le monde déchiré des formes symboliques », in *Ce que social veut dire, Tome I*, *op. cit*., p. 213.

France contemporaine, Honneth ne voit que la généralisation « de l'idée d'une lutte de concurrence symbolique et sa transposition audacieuse à la situation d'une société industrielle avancée »[93]. Ce modèle utilitariste aurait des conséquences théoriquement dommageables, notamment quant à la description des luttes symboliques, car il impliquerait selon Honneth « l'idée erronée que la reconnaissance sociale d'un style de vie et des valeurs qu'il incarne s'acquiert de la même manière qu'un bien économique. »[94]

Cette série d'objections rejoint une critique plus générale et récente du même Honneth[95]. Il reproche à Bourdieu son « sociologisme » – ce qui peut paraître paradoxal –, c'est-à-dire de s'en tenir à une posture descriptive qui grèverait le potentiel critique de sa sociologie : « Cette analyse de la domination sociale est cependant conduite de telle manière qu'elle ne fait pas apparaître les normes morales ou les points de vue rationnels sur lesquels la critique pourrait légitimement s'appuyer. »[96] Honneth plaide au contraire pour une critique immanente qui « cherche à dégager dans la réalité sociale elle-même le principe d'une objection contre celle-ci. » Autrement dit, la sociologie de Bourdieu serait *insuffisamment* critique, parce qu'elle se refuserait à chercher dans la description du monde social les critères normatifs de la critique. Même si cette objection tend à considérer l'œuvre de Bourdieu comme partageant les finalités de la philosophie sociale – ce qui mérite réflexion –, elle prend le contre-pied de nombreuses réfutations de la sociologie de Bourdieu, émanant notamment de la sociologie pragmatique, lui reprochant justement sa dimension « trop » critique. Il nous semble donc intéressant de réévaluer la portée de ces critiques dans une discussion plus large incluant la définition honnéthienne de la critique immanente. Elle se définit selon deux axes : dans le projet de mettre au jour les potentiels normatifs d'action que recèle la société, soit les idéaux normatifs immanents aux pratiques sociales. Ils doivent être considérés comme considérés comme les signes d'un refus de la situation sociale présente et les indices d'un progrès social et moral possible. Elle doit en outre mettre au jour les contradictions et les maux qui traversent la société de manière structurelle et font obstacle à la réalisation de ces potentiels normatifs d'action[97].

---

[93] *Ibid.*
[94] *Ibid*., p. 238.
[95] A. Honneth, « Le Savant et le Politique », *Le Monde*, 23 janvier 2012, [en ligne] http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/01/23/le-savant-et-le-politique_1633316_3232.html
[96] *Ibid*.
[97] A. Honneth, « Les pathologies du social », in *La société du mépris*, *op. cit*., p. 40.

Une fois ces trois grandes familles de critiques identifiées, il est nécessaire de préciser quelle pourra être leur utilité. Nous ne les réfuterons pas une à une, point par point. Bourdieu a en un sens déjà « réglé leurs comptes » à nombre d'entre elles, en particulier dans le *Sens pratique*. Comme nous l'avons exposé, en fustigeant la fausse alternative entre subjectivisme et objectivisme[98], il s'attaque tout autant à la théorie de l'acteur rationnel, et nommément à Elster, ainsi qu'à l'interactionnisme et l'ethnométhodologie à travers les figures de Schütz et Garfinkel. Ces critiques serviront plutôt d'une part à circonscrire les mésusages que l'on peut s'autoriser parfois du concept de violence symbolique et d'autre part à ouvrir un champ de possibles théoriques où il serait plus opératoire. En synthétisant les critiques de manière transversale, il est possible d'identifier trois usages problématiques du concept de violence symbolique : l'usage métaphysique, l'usage déterministe et l'usage stratégique.

L'usage *métaphysique* renvoie à la tentation de situer la violence symbolique en position de sujet démiurgique, de premier agent, dans la production des identités et la reproduction du social[99]. Étienne Balibar repère ce type d'usages pour le concept de violence dans certains textes de Marx et Engels[100]. Chez Engels par exemple ce sont les classes exploitées qui en tant que sujet historique, ont la tâche d'opérer la transition politique d'une époque à une autre, en convertissant le crime en moralité. Chez Marx, certains passages du *Capital* évoquent le rôle de la violence « accouchant » la société des transformations dont elle est grosse[101] : la violence de la classe opprimée doit déboucher

---

[98] Voir chapitre 1, 1.4 « Critique de la raison théorique. Pour un constructivisme de l'identité. »

[99] Ce premier usage se situe dans la perspective de la métaphysique sociale, telle qu'elle est définie dans des travaux contemporains d'épistémologie des sciences sociales. Si on se réfère à l'introduction de *l'Enquête ontologique* (P. Livet et R. Ogien (dir.), *L'enquête ontologique, du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, EHESS, 2000), les questions de métaphysiques sociales réfèrent aux « controverses relatives au problème de la nature de la réalité sociale, c'est-à-dire « au mode d'existence de certaines entités, aux relations de *dépendance ou de priorité* entre elles » (*Ibid*., p. 7). Elles requièrent une « enquête sur la signification de termes centraux et sur la détermination de leurs relations » » (*Ibid*.). « Se poser des questions d'ontologie, c'est simplement se demander quel est le type d'entités que l'on convoque lorsque l'on parle de quelque chose, que l'on décrit un phénomène et qu'on l'explique, et […] quelles opérations sont possibles sur cette entité [...]. Se poser des questions métaphysiques, c'est se demander si, parmi ces entités, certaines sont plus fondamentales que les autres, parce qu'elles seraient par exemple leurs éléments ultimes, ou encore parce que l'existence des unes dépendraient de l'existence des autres. » (*Ibid*., p. 15)

[100] E. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, p. 69 et *suiv.*

[101] K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit*., p. 843-844. « La violence est l'accoucheur de toute vieille société qui est grosse d'une nouvelle. Elle est elle-même une puissance économique. » F. Engels, *Le rôle de la violence dans l'histoire*, Paris, Ed. sociales, 1968. Précisons que Balibar signale à plusieurs reprises dans son ouvrage que la question de la violence est extrêmement complexe chez Marx et Engels et qu'elle ne peut se laisser ramener à un argument unique (*Violence et civilité*, *op. cit*., p. 269)

sur « l'expropriation des expropriateurs »[102]. En étant prudent sur la généralisation de ce modèle, Balibar défend néanmoins qu'il travaille la tradition du matérialisme historique, en induisant des usages métaphysiques de la notion de violence : il renvoie au rôle principiel du point de vue de l'ontologie sociale que la violence recevrait dans la production des ordres politiques et sociaux et leurs transformations historiques. On aurait donc affaire à la reprise par Bourdieu d'un usage du concept de violence figurant non pas les transformations, mais la reproduction historique des structures de domination.

L'usage *déterministe* – qui peut accompagner le précédent – est celui qui consiste à utiliser la violence symbolique comme un principe explicatif ne laissant aucune marge de jeu dans la formation des *habitus* et des identités. C'est considérer par exemple que les *habitus* individuels sont de purs décalques des *habitus* de classe, sans aucune forme d'idiosyncrasie ; et que l'homologie entre structures sociales et structures mentales est à son maximum de similitude. Cela revient non seulement à nier la possibilité de toute autonomie – même conquise –, de toute résistance, et de toute réelle temporalité agissante *depuis* les identités. C'est oublier ce que Bourdieu théorise dans *Algérie 60*[103] comme effet d'*hystérésis*, cette inertie des dispositions acquises qui perdurent y compris dans un milieu social en évolution et que Bruno Karsenti[104] explique en dissociant deux formes de durées : celle qui relèverait d'une histoire de la production des structures sociales, et celle qui relèverait d'une histoire des producteurs, c'est-à-dire d'une histoire des *habitus* individuels.

Enfin, l'usage dit *stratégique* est celui qui a pour finalité le marquage d'un territoire scientifique témoignant d'une volonté de monopolisation du pouvoir symbolique. Il s'agit d'un mésusage non pas scientifique ou épistémologique mais proprement politique en ce qu'il renforce la thèse de l'efficace de la violence symbolique dans la pratique même du sociologue, alors qu'il est censément celui qui doit fournir les armes de la critique. C'est ce dont témoigne l'intervention de Bourdieu au colloque *Femmes et Histoire* organisé en novembre 1992[105] : il s'agissait de soumettre à la

---

[102] K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit*., p. 856.

[103] P. Bourdieu, *Algérie 60*, *op. cit*., p. 15 : « Parce qu'elles ne se transforment pas au même rythme que les structures économiques, des dispositions et des idéologies correspondant à des structures économiques différentes, encore actuelles ou déjà abolies, coexistent dans la société et parfois même à l'intérieur des individus ».

[104] B. Karsenti, « De Marx à Bourdieu. La critique et le dilemme de la pratique », in M. de Fornel et A. Ogien (dir.), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, p. 125-129.

[105] Voir F. Thébaud, « À plusieurs voix, Pierre Bourdieu, *La Domination masculine* », *Mouvements*, n°2, Janvier-février, 1999, p. 182. Bourdieu critique d'ailleurs dans la préface de la *Domination masculine* et dans la troisième partie « Permanence et changement » la collection en question. Il appelle en effet à une «

discussion les cinq volumes de *L'histoire des femmes en Occident*[106]. Lors du colloque, Bourdieu ne s'était pas plié au jeu, comme Jacques Rancière ou Roger Chartier qui consistait à commenter un des volumes ; il s'était livré à la place à des considérations générales sur le projet. Comme le résume F. Thébaud : « Il avait été sévère, évoquant l'incapacité des historiennes, soumises comme les autres à la violence symbolique, à se déprendre du point de vue dominant dans leur propos, et regrettant le "primat conféré aux représentations" comme le peu "d'attention portée aux variations, aux petites différences"[107] ». Pour sortir de cette « vision dominée qui ne se voit pas elle-même », il se demandait « comment reconstruire l'œil des femmes » – la vision des femmes étant maladroitement définie comme « le petit côté de l'histoire (par exemple la guerre de 14 vue depuis l'arrière) […], le public vu à partir du privé » – et proposait à l'historienne « de se donner comme projet explicite l'exploration des inconscients, le sien et celui des femmes dont elle fait l'histoire ». On voit comment la violence symbolique fonctionne ici comme une action de double minorisation à la fois des chercheuses, et du sous-champ de l'histoire des femmes. Un tel usage serait l'indice des difficultés de Bourdieu, y compris dans sa pratique de chercheur, à articuler son concept de violence symbolique à la question de l'émancipation.

Faut-il abandonner le concept de violence symbolique ? Non, bien évidemment, mais sans aucun doute en relativiser et en régionaliser la portée, afin d'ouvrir dans la sociologie critique de nouveaux possibles théoriques, en particulier ceux de la contestation et de la résistance. Si l'on en croit G. Mauger, la violence symbolique serait l'indice d'un problème fondamental et la solution conceptuelle pour rendre compte à la fois « de l'inertie du monde social et de sa remise en cause »[108]. Elle appelle un programme de recherche qui se consacrerait à l'étude systématique « des mécanismes qui permettent de rendre compte des situations (si elles existent) de transformations ou de renversements des rapports de domination[109] ». Pour le dire autrement, il s'agit de penser la reconfiguration des identités, l'activation de l'improvisation des *habitus* pratiques de celles et ceux qui sont « coincés » dans des trajectoires de reproduction, dans des identités

---

révolution complète de la manière d'aborder ce que l'on a voulu étudier sous les auspices de "l'histoire des femmes" ».

[106] G. Duby et F. Perrot (dir.), *L'histoire des femmes*, Paris, Plon, 1991, 1992.

[107] *Ibid.*, p. 185.

[108] G. Mauger, « Sur la violence symbolique », in H-P. Müller et al., *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 100.

[109] *Ibid.*, p. 100, note 35.

assignées et rigides, et condamnés à la passivité ; et à l'horizon les cas d'extrêmes violences sociales et d'effondrement de la pratique. Pour cela nous explorerons la piste de la reconnaissance, au cœur de la violence symbolique : nous verrons s'il est possible de penser dans la théorie sociale de Bourdieu les modalités d'une reconnaissance qui passe de la méconnaissance à la réflexivité, et de la méconnaissance à la contestation.

3.2. Violence symbolique et reconnaissance

La formation des identités sociales

Le concept de violence symbolique est l'un des plus discutés, dénoncés, voire mal compris de la sociologie de Bourdieu, peut-être parce qu'il est l'un des plus désespérants[110]. Ce concept est-il nécessaire à une philosophie sociale de la violence ? Quelles définitions du concept de violence propose-t-il, et quelles théories de la violence peut-il dessiner ? Nous voudrions montrer ce que peut apporter une lecture de la sociologie critique comme théorie de la reconnaissance. Outre de situer Bourdieu dans une constellation d'auteurs – A. Honneth, N. Fraser, C. Taylor etc. – avec lesquels on a moins coutume de le faire dialoguer, ce parti pris présente l'intérêt de relire la théorie de la pratique comme une théorie du prestige social. Le mérite de cette approche consiste à déplacer les incompréhensions et les désaccords au sujet de la violence symbolique – qui reste souvent un concept « écran » – sur la catégorie de reconnaissance. La reconnaissance au cœur de la violence symbolique est toujours indissociablement méconnaissance. Elle est à ce titre analogue au refoulement freudien : elle n'est ni suppression, ni disparition de ce qui est reconnu. Le méconnu continue d'agir et son efficacité est d'autant plus grande qu'il est invisible ; sans lui la violence symbolique serait inopérante[111]. Cette dimension de méconnaissance de la reconnaissance est donc bien le secret initial de sa force. La reconnaissance est à ce titre utilisée avant tout comme une catégorie pour penser la domination symbolique : « La domination, écrit Bourdieu dans les *Méditations pascaliennes*, même lorsqu'elle repose sur la force nue, celle des armes ou celle de l'argent, a toujours une dimension symbolique et les actes de

[110] *Ibid.*, p. 85.
[111] E. Terray, « Réflexions sur la violence symbolique », *Actuel Marx*, n° 20, Paris, PUF, 1998, p. 11-25.

soumission, d'obéissance sont des actes de reconnaissance et de connaissance qui, en tant que tels, mettent en œuvre des structures cognitives susceptibles d'être appliquées à toutes les choses du monde, et en particulier aux structures sociales. »[112] Les actes de reconnaissance sont des actes de connaissance – c'est-à-dire d'identification – du monde, des sujets et des objets. Mais des actes de connaissance d'un type particulier puisqu'ils sont actes de soumission et d'obéissance aux structures sociales, en somme à l'ordre inégalitaire et hiérarchisé du monde social.

Comme la violence symbolique, la reconnaissance est un concept « ouvert », c'est-à-dire qui connaît des fluctuations et des évolutions définitionnelles. Les concepts sont en effet pour Bourdieu des outils construits afin d'apporter une solution à la recherche, et donc toujours perfectibles[113]. Le concept de reconnaissance a donc différentes strates de significations, qui peuvent en menacer la cohérence. Mais à l'interface entre violence symbolique et *habitus*, sa clarification permet d'identifier certaines zones d'ombre de la théorie de la pratique. C'est en particulier le pouvoir de commutation de l'*habitus*[114], la transformation de la violence en agentivité, du passif en actif, qui s'opère dans le moment de l'incorporation, que l'analyse de la reconnaissance doit nous permettre de clarifier. Dans la mesure où la reconnaissance est aussi un opérateur d'identification collective, notamment par l'entremise de la délégation, et donc de création ou transformation des identités collectives, c'est aussi la sphère des luttes symboliques qu'elle nous permet d'interroger, et avec elle celle de la résistance à l'ordre social institué, corrélativement à la subversion des identités. Elle permettra d'éclairer un paradoxe de l'œuvre de Pierre Bourdieu, souligné par G. Mauger, paradoxe selon lequel « la version la plus désenchantée » de la violence symbolique est celle qui est « contemporaine de l'intensification des efforts entrepris pour faire de la sociologie un "sport de combat" et disséminer les armes de la critique sociologique.[115] » C'est en effet à partir des années 1990 que Bourdieu endosse, et ce de plus en plus fréquemment, les habits de l'intellectuel engagé, en soutenant plusieurs luttes et mouvements[116], alors que

---

[112] P. Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, *op. cit*., p. 248.
[113] G. Mauger, « Sur la violence symbolique », in H-P. Müller et al., *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, *op. cit.*, p. 84.
[114] Rappelons qu'il s'agissait d'un des problèmes soulevés au chapitre précédent. Nous nous étions inspirés d'analyses de C. Gautier dans son ouvrage *La force du social*, *op. cit*.
[115] G. Mauger, « Sur la violence symbolique », in H-P. Müller et al., *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, *op. cit.,* p. 100.
[116] À partir des années 1980, Bourdieu s'implique davantage dans la vie publique : en 1981, il soutient aux côtés de Gilles Deleuze le principe de la candidature de Coluche à la présidentielle, en 1995, il est aux côtés des grévistes et en 1997-1998, il soutient activement le mouvement des chômeurs.

sa sociologie semble multiplier les obstacles théoriques et pratiques pour penser les conditions de la résistance et du changement social.

Genèse et évolution de la violence symbolique. De la reconnaissance cognitive à la reconnaissance somatique

Comme de nombreux autres concepts de la sociologie bourdieusienne, la violence symbolique n'est pas stable et monolithique : de *La Reproduction* aux *Méditations pascaliennes*, c'est-à-dire des premiers travaux sur l'institution scolaire, à la grande enquête sur *La Distinction* sur les goûts et les styles de vie, sans oublier les premiers travaux d'ethnologie kabyle[117] qui en constitueraient la matrice, la violence symbolique connaît plusieurs formulations. Elle a donc fait l'objet de multiples « retours et reprises imposés par les progrès, souvent insensibles, de la recherche[118] ». Mauger en décrit l'originalité en ces termes :

> Oxymore qui brouille les frontières entre le matériel et le spirituel, la force et le droit, le corps et l'esprit, le concept de violence symbolique s'applique à toutes les formes « douces » de domination qui parviennent à obtenir l'adhésion des dominés. « Douces » par rapport aux formes brutales fondées sur la force physique ou armée (même si la violence physique est toujours aussi symbolique). « Violence » parce que, si « douces » soient-elles, ces formes de domination n'en exercent pas moins une véritable violence sur ceux qui la subissent, engendrant la honte de soi et des siens, l'autodénigrement, l'autocensure ou l'auto-exclusion. « Symbolique », parce qu'elle s'exerce dans la sphère des significations ou, plus précisément, du sens que les dominés donnent au monde social et à leur place dans ce monde.[119]

Concept oxymorique en ce qu'il réunit dans une même définition des notions apparemment antithétiques comme la violence et la douceur, la coercition et l'adhésion, il opère un brouillage de plusieurs dualismes (matériel/spirituel, corps/esprit, force/droit). Il s'agira de savoir s'il peut réellement être opératoire et heuristique pour la philosophie sociale. Peut-elle renforcer la connaissance des logiques sociales qui reproduisent des identités pratiques en fermant leurs potentialités de plasticité et de résistance ?

---

[117] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, 2000.
[118] P. Bourdieu et Y. Delsaut, « Sur l'esprit de la recherche », in Y. Delsaut et M-C. Rivière, *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*, Pantin, Le Temps des cerises, 2002.
[119] G. Mauger, « Sur la violence symbolique », in H-P. Müller et *al.*, *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, *op. cit.*, p. 94.

Au point d'articulation entre la dimension affective de l'identité – la violence symbolique s'attestant dans des émotions négatives comme la honte, l'indignation, l'humiliation –, et sa dimension positionnelle – elle est censée naturaliser le « sense of one's place » et son acceptation tacite –, la violence symbolique est clé de voûte de la théorie de la pratique et de la théorie de la domination. Or, le problème fondamental que pose ce concept est celui de savoir ce qui reste à proprement parler *violent* dans cette forme paradoxale de violence qui se définit comme « douce, invisible » et capable d'euphémiser les rapports de force et d'oppression. L'évolution de ses définitions traduit un infléchissement d'une « pédagogie explicite dans la sociogénèse des *habitus* » à une « pédagogie implicite » opérée par « incorporation des dispositions, les plaçant ainsi hors d'atteinte de la conscience[120] ». Cet infléchissement signerait dans la trajectoire de l'œuvre une fermeture des possibilités de résistance, en même temps qu'il mettrait au défi de repenser, non plus sous le modèle de la prise de conscience, la pratique de la sociologie comme arme privilégiée de la critique sociale. Pourtant, cet infléchissement est aussi l'indice d'une pluralisation de la conception bourdieusienne du pouvoir.[121]

Outre la compréhension des raisons théoriques de cet infléchissement, c'est aussi celle des différents usages du concept de reconnaissance que nous voudrions produire. Peut-on s'en tenir à la définition qu'en donne Honneth comme adhésion cognitive des dominés à l'ordre social, adhésion qui correspond à une méconnaissance épistémique des structures de la domination ? La reconnaissance ne gagne-t-elle pas aussi un ancrage affectif sous l'effet du processus de somatisation de la violence symbolique – l'inscription dans l'ordre des corps ? Comme l'écrit en effet Bourdieu : « Un des effets de la violence symbolique, est la transfiguration des relations de domination et de soumission en relations affectives, la transformation du pouvoir en charisme ou en charme propre à susciter un enchantement affectif[122] ». La reconnaissance n'est-elle alors comme le prétend Elster qu'un *effet secondaire* de certaines relations sociales, effet non intentionnel

---

[120] *Ibid*., p. 96.

[121] M. Benquet, « Société », in J-P. Cazier (dir.), *Abécédaire Pierre Bourdieu*, Paris, Sils Maria/ Vrin, 2006, p. 179 : « Si en 1970, dans *La Reproduction*, Bourdieu pense le pouvoir matériel et le pouvoir symbolique comme deux points de vue possibles sur une même domination de classe, en 1998, dans *La Domination masculine*, il affirme l'existence parallèle et indépendante d'une économie des biens matériels et d'une économie des biens symboliques. En effet, certains phénomènes de domination (des noirs, des femmes, des homosexuels) ne relèvent pas d'une logique de production, mais d'un système matériel d'oppression symbolique. »

[122] P. Bourdieu, *Raisons pratiques, pour une théorie de l'action*, *op. cit*., p. 189. Comme le montre la très riche étude de Katia Genel c'est le concept d'autorité qui dans l'Ecole de Francfort, a eu vocation à répondre à ce type de problème. K. Genel, *Autorité et émancipation, Horkheimer et la théorie critique*, Paris, Payot, 2013, p. 409 et suiv.

et contingent qui échoue à fonctionner comme un des ressorts explicatifs de la violence symbolique ?

Si l'on fait retour à la genèse du concept dans *La Reproduction*, la violence symbolique prend place dans une *théorie générale de la violence légitime*. Le pouvoir symbolique est l'autre face du pouvoir matériel, ce qui signifie qu'il n'y a pas de fonctionnement autonome de la sphère du pouvoir symbolique. Dès le début de l'ouvrage, les auteurs s'attellent à une définition et à une justification de la notion. Sa première fonction théorique consiste à rompre avec « toutes les représentations spontanées et les conceptions spontanéistes de l'action pédagogique comme action non-violente[123] ». Elle a donc une vocation de rupture au sein de la sociologie de l'éducation, et même plus largement de la philosophie de l'éducation : y dominait selon les auteurs une vision iréniste du système scolaire[124]. Le concept prétend en outre dépasser les apories respectives de Durkheim, Marx et Weber. De Marx les auteurs retiennent l'idée de domination de classes dans une théorie à la fois antagonique et hiérarchisée du social, alors que Durkheim n'y voyait à l'œuvre qu'une « contrainte sociale indivise », celle de la conscience collective ; de Marx et Durkheim (contre Weber) ils retiennent une théorie du pouvoir qui n'est pas interpersonnelle et intentionnelle, cependant qu'ils vont puiser chez Weber l'importance du « renforcement symbolique des rapports de force qu'implique la reconnaissance par les dominés de la légitimité de la domination » ; enfin ils complètent Weber – limité par son modèle psychosociologique – à l'aide d'une idée marxienne, celle de la « méconnaissance de la vérité objective de ces rapports comme rapports de force[125] ». La violence symbolique devait donc servir à mettre au jour

> l'unité théorique de toutes les actions caractérisées par le double arbitraire de l'imposition symbolique, en même temps que l'appartenance de cette théorie générale des actions de violence symbolique (qu'elles soient exercées par le guérisseur, le sorcier, le prêtre, le prophète, le propagandiste, le professeur, le psychiatre ou le psychanalyste) à une théorie générale de la violence légitime, appartenance dont témoignent directement la substituabilité des différentes violences sociales et indirectement l'homologie entre le monopole scolaire de la violence symbolique légitime et l'exercice légitime de la violence physique[126].

---

[123] P. Bourdieu et J-C. Passeron, *La Reproduction*, *op. cit*., p. 11.
[124] *Ibid*., p. 27. Les auteurs font mention des idéologies de l'action pédagogique comme action non-violente : « qu'il s'agisse des mythes socratiques ou néo-socratiques d'un enseignement non directif, des mythes rousseauistes d'une éducation naturelle ou des mythes pseudo freudiens d'une éducation non répressive […] ».
[125] *Ibid*., p. 18-19.
[126] *Ibid*., p. 11.

À la fois contribution à une théorie de la domination, et contribution à une théorie générale de la violence, l'entreprise apparaît donc d'emblée très ambitieuse. Si le second versant est rapidement laissé de côté, c'est que les auteurs n'enquêtent à proprement parler ni sur les violences scolaires – révoltes ponctuelles contre le surplus de violence symbolique produit par le système – ni sur les différentes formes de violences sociales qui seraient mutuellement substituables. Ce qui les intéresse spécifiquement c'est de comprendre comment fonctionne l'action pédagogique productrice de la violence symbolique propre à l'école. C'est la raison pour laquelle *La Reproduction* et *Les Héritiers* sont centrés sur ceux qui exercent la violence symbolique – alors que *La Noblesse d'État*[127] insisterait, selon Mauger, sur ceux qui la subissent. À la manière du prêtre, du sorcier ou du prophète, le professeur exerce une violence symbolique parce qu'il est détenteur d'une autorité particulière : l'autorité pédagogique, en vertu de laquelle ses paroles et son être même sont auréolés de prestige et de légitimité. Cette autorité repose sur un double arbitraire[128] : celui du contenu culturel enseigné comme culture légitime, et celui du mode d'imposition comme autorité légitime. Par exemple, quand un professeur écrit incidemment dans la marge d'une copie « brillant » ou « lourd », ces simples distinctions renvoient en réalité à une hiérarchie sociale : le premier sanctionnant l'*ethos* de l'élève doté d'un fort capital culturel et utilisant les références classiques comme une seconde nature, alors que celui qui fait montre de lourdeurs n'est en réalité pas en possession d'un tel capital[129]. Pourtant dans les deux cas, ces jugements du professeur seront interprétés comme sanctionnant des compétences « naturelles », attachées aux individus et à leurs seuls mérites alors qu'elles sont le résultat pour une grande part de leur socialisation. Le professeur voulant libérer sa classe de cette violence douce et invisible se trouve pris au piège de ce double arbitraire, dans une sorte de répétition du paradoxe d'Épiménide le Crétois : « ou bien vous croyez que je ne mens pas

[127] P. Bourdieu, *La Noblesse d'État*, *grandes écoles et esprit de corps,* Paris, Éditions de Minuit,1989, p. 12. On peut nuancer ce jugement de Mauger en mentionnant la présentation même du projet par Bourdieu : « On ne peut comprendre la violence symbolique de ce que l'on a désigné hâtivement comme des "appareils idéologiques d'État" qu'à condition d'analyser dans le détail la relation entre les caractéristiques objectives des organisations qui l'exercent et les dispositions socialement constituées des agents sur lesquels elle s'exerce. » (*Ibid.*, p. 10)

[128] P. Bourdieu et J-C. Passeron, *La Reproduction*, *op. cit*., p. 18. « L'AP [l'autorité pédagogique] est objectivement une violence symbolique, en un premier sens, en tant que les rapports de force entre les groupes ou les classes constitutifs d'une formation sociale sont au fondement du pouvoir arbitraire qui est la condition de l'instauration d'un rapport de communication pédagogique, i.e. de l'imposition et de l'inculcation d'un arbitraire culturel selon un mode arbitraire d'imposition et d'inculcation (éducation). »

[129] Voir sur ce point P. Bourdieu et M. De Saint Martin, « Les catégories de l'entendement professoral », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 3, 1975, p. 68-93.

quand je vous dis que l'éducation est violence et mon enseignement n'est pas légitime, donc vous ne pouvez pas le croire ; ou bien vous croyez que je mens et mon enseignement est légitime, donc vous ne pouvez davantage croire ce que je dis quand je dis qu'elle est violence. »[130] Raisons pour lesquelles, d'après certains intellectuels, la question de l'émancipation des intelligences se pose avec une acuité toute particulière au professeur de philosophie – discipline du « couronnement », de « l'excellence » – dans l'enseignement secondaire[131].

Un des grands apports scientifiques de *La Reproduction* est de mettre au jour les mécanismes par lesquels les élèves des classes populaires s'autosélectionnent. Les effets de la violence symbolique peuvent se lire statistiquement dans les choix de carrières scolaires, ou les censures de certains élèves pour certaines formations. Les dominés intègrent en effet selon Bourdieu et Passeron « les régularités objectives de l'ordre établi sous forme d'espérance subjectives ; en conséquence ils se trouvent tout "naturellement" adaptés à leur condition[132] ». La violence symbolique se lit donc dans les comportements d'autodénigrement, d'autocensure et d'auto-exclusion, fréquents chez les élèves de classes populaires[133]. Si les effets de cette forme paradoxale de violence semblent aisés à décrypter statistiquement, comment en expliquer le principe ? Terray montre que le premier concept de violence symbolique est marqué par un modèle hylémorphique[134] : le contenu de la violence symbolique, c'est le rapport de forces alors que sa forme correspond à un rapport de communication, une relation d'ordre symbolique. La forme permet de cacher, d'euphémiser le rapport de force, c'est donc d'elle que la violence symbolique tire son efficace, ou plutôt c'est cette forme qu'il faut questionner pour découvrir sa puissance propre[135]. Or, on a vu qu'elle se spécifie dans une forme particulière de reconnaissance/méconnaissance, rapport d'adhésion à l'autorité symbolique. La reconnaissance se définit à ce stade comme un acte cognitif d'ordre

---

[130] P. Bourdieu et J-C. Passeron, *La Reproduction*, *op. cit*., p. 26-27.
[131] Voir à ce sujet S. Charbonnier, *Que peut la philosophie ?,* Paris, Seuil, 2013.
[132] P. Bourdieu et J-C. Passeron, *La Reproduction*, *op. cit*., p. 190.
[133] *Ibid*., p. 157.
[134] E. Terray, « Réflexions sur la violence symbolique », *art. cit*., p. 11-25. Dans son article, Terray montre qu'on peut dégager cinq grandes propriétés du premier concept de violence symbolique : 1/ il s'agit d'une forme de violence qui ne se réduit pas aux rapports de force, mais s'exerce dans des rapports de communication ; 2/ elle repose sur une méconnaissance/reconnaissance de la violence qui l'a engendrée ; 3/ elle se fonde sur un triple arbitraire : celui du pouvoir imposé, celui de la culture inculquée, et celui du mode d'imposition ; 4/ il s'agit d'une violence déguisée qui s'exerce par le langage et par des gestes ; 5/ auxiliaire des rapports de force, elle ajoute sa force propre aux rapports de force : cette dernière lui vient de l'*habitus*.
[135] On voit déjà que la clarification du concept appelle celle d'une énergétique de la violence – qui fera l'objet de la prochaine sous-section.

idéologique. Comme chez Marx et Engels, la prise de conscience de la violence symbolique, le passage de la méconnaissance à la connaissance, a un pouvoir libérateur : débusquer l'erreur de jugement sur le monde social en exhibe immédiatement le caractère arbitraire et violent et doit mener à la révolte. La reconnaissance admet-elle des degrés, des variations d'intensité, des fluctuations ? Autrement dit la prise de conscience est-elle plus facile, plus accessible pour certains acteurs du monde social ? Mauger à la suite de Grignon et Passeron, fait à ce sujet l'hypothèse qu'il existe des degrés dans la reconnaissance de la légitimité culturelle[136] : « la réussite de l'inculcation de la légitimité culturelle dépend du degré auquel les récepteurs reconnaissent l'autorité qui s'exerce sur eux et du degré auquel ils maîtrisent le code culturel à travers lequel elle s'exerce, reconnaissance et maîtrise qui sont elles-mêmes fonction de l'arbitraire culturel inculqué par la prime éducation, c'est-à-dire aussi de l'ethos pédagogique et du capital culturel des agents soumis à l'inculcation.[137] » Si la reconnaissance de la légitimité du professeur dépend en effet du rapport à l'école transmis à l'élève dans la socialisation primaire, il se peut que cette reconnaissance soit plus forte chez les élèves issus de la bourgeoisie et des élites que chez ceux des classes populaires, voués à un parcours scolaire rapide et dépourvus de grands espoirs d'ascension sociale via l'éducation. La prise de conscience de la violence symbolique du système scolaire serait hypothétiquement plus facile pour les seconds que pour les premiers : « L'intériorisation de la légitimité culturelle et le sentiment corollaire d'inadaptation culturelle permettent de rendre compte à la fois de l'autodépréciation (et de l'auto-élimination) et des tentatives d'élimination.[138] » La critique est donc susceptible de provoquer la mise en suspens de la domination. En révélant les mécanismes cachés de la domination, la sociologie contribue à cette prise de conscience comme l'affirment Bourdieu et Passeron : « S'il n'est de science que du caché, on comprend que la sociologie ait partie liée avec les forces historiques qui, à chaque époque, contraignent la vérité des rapports de force à se dévoiler[139] ».

La définition de la violence symbolique renvoie bien dans les premiers travaux de Bourdieu à une « pédagogie explicite » ; elle n'est pas encore insérée dans une théorie de la pratique où elle pourra vraiment trouver les ressources de l'infléchissement vers le

[136] C. Grignon et J-C. Passeron, *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Seuil, 1989.
[137] G. Mauger, « Sur la violence symbolique », *op. cit.*, p. 94.
[138] *Ibid.*
[139] P. Bourdieu et J-C. Passeron, *La Reproduction*, *op. cit*, p. 12.

modèle somatique, deuxième étape de formulation du concept[140]. Preuve en est que la reconnaissance/méconnaissance des dominés est pensée exclusivement comme cognitive[141]. C'est à l'occasion de la publication de ses enquêtes d'ethnologie kabyle que Bourdieu est amené à raffiner son concept de violence symbolique. Il va progressivement le désolidariser d'une philosophie de l'idéologie et de la prise de conscience dont les premières formulations étaient encore trop prisonnières[142]. Elle est désormais insérée dans le cadre d'une théorie de la pratique que Bourdieu formule successivement dans *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), *Le sens pratique* (1980), *Méditations pascaliennes* (1997), et *La domination masculine* (1998). Le concept de violence symbolique est désormais arrimé à l'idée d'incorporation des schèmes de perception et d'action, et à celle de double naturalisation, l'inscription du social dans les corps et dans les choses[143] :

> La violence symbolique, est cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la structure de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle ; ou, en d'autres termes, lorsque les schèmes qu'il met en œuvre pour se percevoir et s'apprécier ou pour apercevoir et apprécier les dominants (élevé/bas, masculin/féminin, blanc/noir, etc.) sont le produit de l'incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit. [144]

L'effet de double naturalisation signifie que les catégories de perception ainsi que les structures cognitives sont en réalité des dispositions du corps : elles relèvent de l'identité pratique positionnelle, qui fait fonctionner des schèmes de classement du monde social de manière non réflexive. « C'est cet accord préréflexif qui explique la facilité, en définitive très étonnante, avec laquelle les dominants imposent leur domination.[145] » Pensons par exemple aux distinctions incorporées et partagées par les hommes et les femmes et qui font du masculin une « noblesse », et du féminin un « être perçu », c'est-à-

[140] Nous reprenons ici les analyses de E. Terray et G. Mauger dans les articles précédemment cités.
[141] Elle reste en somme proche du concept d'idéologie tel que Marx et Engels le concevait, même si Bourdieu peut à plusieurs reprises s'en défendre.
[142] E. Terray, « Réflexions sur la violence symbolique », *art. cit.*, 1998.
[143] On a vu comment dans la société kabyle étudiée par Bourdieu, cette distinction s'inscrit spatialement dans l'organisation de la maison et du village et organise normativement et cosmologiquement les rapports entre les sexes en maintenant les femmes dans une situation de subalternes. Voir P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, Précédée de trois études d'ethnologie kabyle, op. cit*., p. 61.
[144] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 204.
[145] P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, *op. cit*., p. 127-128.

dire ne pouvant exister que dans le regard d'autrui[146]. La sociologie des pratiques sexuelles est aussi de ce point de vue édifiante. Il y aurait un primat du principe de la masculinité, selon lequel les hommes placés dans une logique de la conquête, seraient vis-à-vis des femmes dans une attitude de domination et de possession, l'universalité présumée du coït comme forme paradigmatique, achevée et parfaite de la relation sexuelle en figurant un des signes forts. Dans *La domination masculine*, Bourdieu s'appuie sur les travaux de McKinnon[147] montrant que la pratique de la simulation de l'orgasme chez les femmes est une attestation exemplaire du pouvoir masculin et du formatage du désir sexuel : le masculin du côté du pôle de l'activité faisant face à un féminin passif s'incarnant dans un désir de subordination érotique[148]. Ainsi les femmes sont-elles condamnées à « l'insécurité corporelle », et à la « dépendance symbolique : elles existent d'abord par et pour le regard des autres, c'est-à-dire en tant qu'*objets* accueillants, attrayants, disponibles.[149] ». Les identités, en particulier de genre, de classe et de race, ne sont pas des habits que l'on peut quitter au gré de nos envies et caprices. Car elles sont bien inscrites dans les corps et dans les choses, sous forme de « goûts et de dégoûts, de sympathies et d'antipathies, d'attractions et de répulsions que l'on dit parfois viscérales[150] ».

Le concept de violence symbolique prend donc place dans un modèle de l'incorporation du social, inscription de la force du social dans les corps, dont nous avons vu les principes théoriques au chapitre précédent. Dans le préambule de *La domination masculine*, elle est cette « violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou, plus précisément, de la méconnaissance, de la reconnaissance ou, à la limite, du sentiment[151] ». Désormais la reconnaissance renvoie donc à un modèle somatique : elle est une *reconnaissance pratique* « obscure à elle-même » : elle se situe « en deçà des décisions de la conscience et des contrôles de la volonté[152] ». On pourrait dire qu'elle devient alors partie intégrante de la « connaissance par corps », compréhension immédiate et tacite des situations, ne relevant pas du déchiffrement

[146] P. Bourdieu, *La Domination masculine*, *op. cit*, p. 90 et suiv.
[147] C. McKinnon, *Feminism Unmodified, Discourse on Life and Law*, *op. cit*., 1987.
[148] P. Bourdieu, *La Domination masculine, op. cit.,* p. 37. Voir sur cette question *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir où elle consacre des analyses très précises de la construction de cette opposition, et que Bourdieu, malheureusement, ne prend pas la peine de mentionner.
[149] P. Bourdieu, *La Domination masculine, op. cit*., p. 94.
[150] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 260.
[151] P. Bourdieu, *La Domination masculine*, *op. cit*., p. 7.
[152] *Ibid.*, p. 246.

conscient, mais de ce sens pratique dont nous avons vu qu'il pouvait correspondre à une intelligence corporelle[153]. On comprend mieux pourquoi C. Gautier parle de la formation d'une « disposition à la reconnaissance » chez les dominés sans laquelle on ne peut saisir le pouvoir performatif accompagnant certaines formes d'autorités sociales. Elle n'est pas seulement un dressage du corps à l'adhésion pré réflexive mais aussi une intelligence pratique du monde social.

On pourrait alors s'interroger sur certaines émotions sociales comme la honte, l'indignation, la colère, qui font effraction dans la sphère du corps propre, et peuvent apparaître comme des signes tacites des effets de cette violence. Les actes de reconnaissance et de méconnaissance prennent la forme explique Bourdieu « d'émotions corporelles – honte, humiliation, timidité, anxiété, culpabilité – ou de passions et de sentiments – amour, admiration, respect –, émotions d'autant plus douloureuses qu'elles se traduisent dans des manifestations visibles comme le rougissement, l'embarras verbal, la maladresse, le tremblement, la colère ou la rage impuissante, autant de manières de se soumettre, fût-ce malgré soi et à son corps défendant, au jugement dominant. »[154]. Ce dont témoignent ces émotions, ce n'est pas seulement d'une souffrance passive et muette qui révèle aux dominés leurs identités minorisées, leurs indignités sociales, mais c'est aussi d'une trahison du corps qui ne peut s'empêcher de rendre visible et lisible la violence symbolique. Elles sont donc bien la marque à même les corps des effets de violence sur les individus. Et à ce titre il pourrait être opportun de dégager leur sens proprement politique, tel que Didier Eribon s'y attelle au sujet de la honte, ou Frantz Fanon au sujet de l'humiliation, de l'abjection[155].

Avec l'abandon du modèle cognitif de la reconnaissance, la méconnaissance devient de l'ordre du refoulé, et les possibilités de résistance des dominés semblent réduites à une peau de chagrin, de même que le pouvoir propre de la sociologie critique : « Les passions de l'*habitus* dominé […], relation sociale somatisée, loi sociale convertie en loi incorporée, ne sont pas de celles que l'on peut suspendre par un simple effort de la volonté, fondé sur une prise de conscience libératrice »[156]. La résistance ne peut passer

---

[153] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 196. Nous nous appuyons ici sur une conception meadienne de l'intelligence. « L'intelligence est, par essence, la capacité à résoudre, en se servant de l'expérience passée, les problèmes de la conduite actuelle en relation à ses conséquences possibles. » (G.H. Mead, *L'esprit, le soi, la société*, *op. cit*., p. 178).
[154] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 44-45.
[155] D. Eribon, *Une morale du minoritaire*, Paris, Flammarion, 2015 ; F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La découverte, 2002 et *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
[156] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 45.

que par un changement dans les contreforts dispositionnels des identités : l'émancipation des femmes par exemple ne peut se faire que par une transformation de l'ensemble des pratiques, manières d'être et de se percevoir qui les ont constituées selon les normes et les codes de la féminité. C'est la raison pour laquelle le seul salut semble résider dans une stratégie collective de « désapprentissage corporel[157] ». Bourdieu propose ainsi une esquisse de théorie somatique de la reconnaissance, qui appelle incontestablement un dialogue entre sociologie et psychanalyse, en ce qu'elle situe les effets de la violence symbolique et la résistance à son pouvoir dans un inconscient social incorporé par l'individu[158]. Ce n'est pas au hasard qu'il se donne pour projet dans *La domination masculine* la réalisation d'un « travail de socio-analyse de l'inconscient androcentrique capable d'opérer l'objectivation des catégories de cet inconscient » avec comme instrument d'enquête l'ethnographie de la société des Berbères de Kabylie[159].

En somme, l'originalité du concept de violence symbolique tient surtout à ce qu'il permet d'expliquer le quotidien de la domination, à l'image de celle des femmes, des Noirs, ou des homosexuels, ou encore des exclus, non comme fondé sur la peur d'une action répressive, ou la contrainte externe de la violence économique, mais comme inscrite dans les identités pratiques et somatiques des dominés *et* des dominants. Lorsqu'elle est rigoureusement utilisée, sans caricature, elle permet de rompre avec une vision intentionnaliste de la domination imputant, aux dominants l'intention de perpétuer par intérêt les logiques de la reproduction sociale, et aux dominés une complicité *consciente* dans la participation à la domination. S'il y a complicité, elle est infra-consciente : pour en comprendre la genèse, il faut remonter à la formation de l'identité dans la prime enfance, qui est une genèse *dans* et *pour* la reconnaissance.

Le désir de reconnaissance.

---

[157] P. Bourdieu, « À propos de la domination masculine », *Agone*, n° 28, 2003, p. 73-86.
[158] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 199. À partir de *Méditations pascaliennes*, notamment dans les chapitres 4 et 5, Bourdieu investit de plus en plus de concepts psychanalytiques comme ceux de pulsion, refoulement, dénégation, complaisance somatique, transfert et sublimation. Voir F. Muel-Dreyfus, « Une écoute sociologique de la psychanalyse », in P. Encrevé et R-M. Lagrave, *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2003, p. 227-235. Voir aussi P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 238 : « On peut dire indifféremment que les agents tirent parti des possibilités offertes par un champ pour exprimer et assouvir leurs pulsions et leurs désirs, éventuellement leur névrose, ou que les champs utilisent les pulsions des agents en les contraignant à se soumettre ou à se sublimer pour se plier à leurs structures et à leurs fins qui leurs sont immanentes. »
[159] P. Bourdieu, *La Domination masculine*, *op. cit*., p. 17.

À ce stade de notre réflexion, il nous faut comprendre ce qui fait l'efficace propre de la violence symbolique. Bourdieu dira dans les *Méditations pascaliennes* que c'est l'*habitus* qui en constitue la *vis insita*, la force formatrice ; mais on tombe alors rapidement dans une argumentation circulaire, l'*habitus* étant à la fois le produit et le producteur de la violence symbolique. Comment sortir de ce cercle et rendre intelligible la force formatrice des identités pratiques ? Le chapitre 5 de *Méditations pascaliennes* propose une théorie de la formation du sujet à partir de la reconnaissance : « le travail pédagogique dans sa forme élémentaire s'appuie sur un des moteurs qui seront au principe de tous les investissements ultérieurs : *la recherche de la reconnaissance*[160] ». Il montre comment s'opère, par le travail pédagogique au sein du champ familial (espace domestique), la conversion de l'amour-propre de l'enfant, en *illusio*, c'est-à-dire en investissement dans un champ : « la forme originaire de l'*illusio* est l'investissement dans l'espace domestique, lieu d'un processus complexe de socialisation du sexuel et de sexualisation du social[161] ». L'enfant incorpore progressivement des dispositions qui font de lui un être social. Pour cela, Bourdieu s'attache à décrypter comment s'opère le passage « d'une organisation narcissique de la libido, dans laquelle l'enfant se prend lui-même (ou son propre corps) comme objet de désir », à l'orientation de son désir vers autrui et donc vers un « monde de relations d'objet[162] ». Les présupposés sont évidemment freudiens, même si Bourdieu ne fournit aucune référence précise à des travaux de l'inventeur de la psychanalyse. À cette création de l'identité dans la recherche de reconnaissance, nous allons voir qu'on peut assigner trois sources théoriques qui en font la richesse mais aussi toute la difficulté : à une interprétation freudienne vient se superposer une lecture meadienne, toutes deux venant buter contre une source philosophique plus ancienne, une anthropologie de type hobbesienne.

L'incorporation dont il est question se réalise grâce à la recherche de reconnaissance. Dans un passage aux accents meadiens cette fois-ci, où on pourrait retrouver une description des mécanismes de la prise de rôle[163], Bourdieu montre comment l'enfant apprend à prendre sur lui-même le regard d'autrui et à anticiper ses

[160] P. Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, *op. cit*, p. 199.
[161] *Ibid*., p. 239.
[162] *Ibid*. Sur l'inspiration freudienne de la sociologie bourdieusienne voir L. Perreau, « Sociologie, Psychanalyse et phénoménologie : la théorie de l'inconscient chez Pierre Bourdieu », in M. Gyemant et D. Popa (dir.), *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Zürich, Olms, 2015.
[163] G. H. Mead, *L'esprit, le soi, la société*, *op. cit*., p. 253.

réactions[164]. Rappelons que Mead définit le soi non pas comme une entité substantielle, mais comme une identité relationnelle et processuelle émergeant des interactions sociales. Il formalise cette nature processuelle du soi et sa dimension dialogique, à travers la reprise de la distinction de William James entre le « je » et le « moi » : « le "je" est la réponse de l'organisme aux attitudes des autres ; le "moi" est l'ensemble organisé des attitudes des autres que l'on assume soi-même »[165]. Le *I* n'est pas seulement l'instance agissante ; il est la réponse que le *self* fait au *me*. Le *me* conditionne en retour le *I* en le guidant en relation avec des expériences antérieures sans pour autant lui commander. Le *I* n'est accessible qu'après coup, après qu'il est devenu un *me*, le moi conventionnel qui a incorporé les attitudes d'autrui dans sa propre conduite. Le soi qui se constitue dans les interactions sociales a ainsi pour Mead la caractéristique de se prendre lui-même pour objet. La réflexivité lui est essentielle :

> l'individu s'éprouve soi-même non pas directement, mais seulement indirectement, en se plaçant aux multiples points de vue des autres membres de son groupe social ou en endossant le point de vue généralisé de tout le groupe social auquel il appartient. Il entre dans sa propre expérience comme soi ou comme un individu, non pas immédiatement, en se faisant sujet pour soi, mais en devenant d'abord un objet pour soi, de la même manière que les autres individus lui apparaissent comme des objets. Cette opération d'objectivation requiert qu'il prenne les attitudes des autres envers lui-même dans un environnement social, dans un contexte d'expérience et de conduite où tous sont engagés.[166]

La réflexivité et la formation du soi a bien pour condition de possibilité la « participation en autrui » [167] ou prise de rôle, par laquelle se forgent à la fois l'apprentissage des conduites sociales et l'intériorisation de la référence à l'Autrui généralisé, instance d'habituation, de normalisation et de contrôle rendant compte de la reprise par les individus de conduites, d'attitudes et de perspectives de la communauté dans son intégralité. Comme l'expliquent Daniel Cefaï et Louis Quéré, « le self se compose au cœur de l'enchaînement de ses *me* passés et vis-à-vis desquels le "I " présent institue une rupture. Le self est en liberté conditionnelle : il ne pose du neuf dans l'action et dans la pensée qu'à l'épreuve de cette passivité qui le tient.[168] »

---

[164] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 240.
[165] G.H Mead, *L'esprit, le soi, la société*, *op. cit*., p. 239-240.
[166] *Ibid*., p. 210.
[167] *Ibid*., p. 304.
[168] D. Cefaï et L. Quéré, « Introduction », in G.H. Mead, *L'esprit, le soi, la société*, Paris, PUF, 2006, p. 66.

Selon Mitchell Aboulafia[169], Bourdieu et Mead serait des « intellectual soul mates » en ce qu'ils convergeraient sur de nombreux points : une conception sociale de l'esprit et de l'action ; un refus des approches positivistes, une prédisposition pour l'interdisciplinarité ; des appels aux systèmes ouverts, à l'improvisation et à l'importance des conflits dans le changement social ; une commune attention à l'importance de la reconnaissance dans la vie sociale ; enfin une conception commune de la réflexivité pratique[170]. C'est la raison pour laquelle il lui semble justifié de rapprocher le « me » meadien et le concept d'*habitus* : « Le groupe est à la fois la source de comportements et la "place" depuis laquelle on peut "voir" nos comportements […]. Différentes communautés donnent naissance à différents "me", et certaines communautés peuvent être pensées comme plus inclusives que d'autres – par exemple, les partis politiques ou les ordres religieux – parce que leurs attitudes imprègnent les autres « moi » ; ainsi, ils peuvent être pensés comme produisant des méta-selves. En outre, les mêmes communautés ne sont pas capables de produire des mois identiques à cause des positions légèrement différentes que chaque individu a dans le groupe.[171] » Ainsi l'air de famille entre la théorie meadienne du groupe social et la théorie de la pratique bourdieusienne ne tient pas seulement à sa proximité avec la catégorie de champs. Elle renvoie aussi à l'idée d'un « moi » très proche de l'identité positionnelle et différentielle propre à Bourdieu, si ce n'est le refus chez Mead de penser des structures de la domination. L'hypothèse d'Aboulafia permet d'expliquer le versant spontanéiste de l'*habitus* à l'aide de l'instance créatrice du « I » meadien, même s'il ne faut pas négliger l'importance de l'inédit pour chacun des deux auteurs. Si tous deux adhèrent à une théorie de l'identité comme constellation de dispositions, Mead insiste sur la multiplicité des nouveaux comportements qui permettent de les modifier, alors que la violence symbolique rappelle la force de reproduction des dispositions qui pèsent sur les identités.[172]

Ces présupposés meadiens que convoque allusivement Bourdieu rentrent à première vue en tension avec la terminologie freudienne avec laquelle ils cohabitent. On peut mentionner ici la critique que propose Honneth de la psychanalyse freudienne pour

[169] M. Aboulafia, « A (neo)Ameracan in Paris : Bourdieu, Mead and Pragmatism », in R. Shusterman (dir.), *Bourdieu, A critical Reader*, Malden, Blackwell Plublishing, 1999, p. 153-174, p. 154.
[170] *Ibid*., p. 159. « Pour tous les deux, la réflexion est déclenchée lorsque des problèmes arrivent et qui appellent des décisions raisonnées ou des plans stratégiques, ce qui est totalement différent de la sagesse non (self) consciente qui guide nos pratiques quotidiennes sans accrocs. »
[171] *Ibid*., p. 165-166.
[172] *Ibid*., p. 167.

penser la formation de l'identité dans le cadre de la première sphère de reconnaissance[173]. La psychanalyse aurait de manière générale sous-estimé l'importance des rapports intersubjectifs dans la formation du soi au profit d'un développement endogène lié à l'économie et aux conflits des pulsions : « Pour Freud et ses successeurs, écrit Honneth, […] les partenaires d'interaction de l'enfant n'entraient en considération que dans la mesure où ils faisaient l'objet d'investissements libidinaux, résultant du conflit intrapsychique entre les exigences pulsionnelles inconscientes et le contrôle progressivement instauré par le moi.[174] » Ce que Honneth reproche donc à la théorie freudienne, c'est de réduire le rapport à autrui à une simple fonction de manifestation des pulsions libidinales de l'enfant, alors même que les relations de soin et de sollicitude sont pour lui porteuses de significations normatives qui représentent les premières formes, affectives, de reconnaissance[175]. Mais il faut penser ici à un autre Freud, celui attentif à la problématique de l'intériorisation psychique de la vie sociale[176] et avec lequel la psychologie sociale meadienne devient compatible : « Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale, en ce sens élargi et parfaitement justifié.[177] » Selon Laurent Perreau, une même question animerait le travail de Bourdieu et traduirait ses rapports complexes à la psychanalyse : la question de « repenser la subjectivité de l'expérience individuelle depuis la force contraignante du social[178] ».

C'est la participation en autrui, c'est-à-dire cette première *disposition empathique*, qui permet à l'enfant de reproduire des gestes et des conduites en endossant la place d'autrui, et donc qui rend possible le procès même de socialisation. Bourdieu résume en effet la formation de l'identité sociale de l'enfant en ces termes : « son être est un être perçu, condamné à être défini dans sa vérité par la perception des autres[179] ». À la différence de Honneth pour qui les relations de reconnaissance réciproques au sein de la

---

[173] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 118.
[174] *Ibid*.
[175] Voir chapitre 6, 6.2.
[176] L. Perreau, « Sociologie, Psychanalyse et phénoménologie : la théorie de l'inconscient chez Pierre Bourdieu », in M. Gyemant et D. Popa (dir.), *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Zürich, Olms, 2015, p. 119.
[177] S. Freud, *Essais de psychanalyse*, nouvelle traduction, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1981, p. 123.
[178] *Ibid.* Ce qui est en jeu ici c'est en effet le rapport entre les structures sociales et les structures mentales. Pour une discussion crtiique de cette question voir A. Ogien, « L'antinomie oubliée, ou la critique sociale a-t-elle besoin d'une théorie de la pratique ? », in M. de Fornel et A. Ogien (dir.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, 135-154.
[179] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 240.

famille construisent les assises affectives de l'identité du sujet[180], Bourdieu qualifie la formation de l'identité de l'enfant dans la reconnaissance familiale d'« aliénation » : « L'immersion heureuse, sans distance ni déchirement, dans le champ familial peut être décrite comme une forme extrême d'accomplissement ou au contraire comme une forme absolue d'aliénation : perdu, si l'on peut dire, dans les autres, éperdu des autres, l'enfant ne pourrait découvrir les autres comme tels qu'à la condition de se découvrir comme un sujet pour qui il y a des objets ayant la particularité de le prendre lui-même comme objet[181] ». Le champ familial, qui dans la théorie de Honneth correspond à la première sphère de reconnaissance, sphère où se forme dans l'amour les premières assises de l'identité personnelle[182], est candidat à une double description sociologique : soit comme « forme extrême d'accomplissement de l'enfant » (description congruente avec la théorie honnéthienne), soit « comme forme absolue d'aliénation [183] ». Or, la sociologie de Bourdieu fait un choix en faveur de la seconde description : le champ familial n'est un monde sans déchirement ni souffrance que de manière factice. L'aliénation de l'enfant est causée par l'ambiguïté originaire de cette « racine anthropologique[184] » qu'est le désir de reconnaissance ; ambiguïté qui se révèle dans la tension entre la recherche égoïste des satisfactions de l'amour-propre, qui est *en même temps* recherche fascinée de l'approbation d'autrui : « le travail de socialisation des pulsions s'appuie sur une transaction permanente dans laquelle l'enfant accorde renoncements et sacrifices en échange de témoignages de reconnaissance, de considération ou d'admiration ("qu'il est sage !"), parfois explicitement sollicités ("Papa, regarde-moi !") [185]».

Faisons l'hypothèse suivante au sujet de cette « racine anthropologique » : elle signifierait que l'enfant n'est pas animé uniquement par un désir de reconnaissance visant l'augmentation de son pouvoir propre (en particulier symbolique dans la recherche

---

[180] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 116-131. Honneth y définit les relations d'amour au sein notamment de la famille comme la première sphère de reconnaissance. Si son concept de reconnaissance s'inspire d'une formulation hégélienne, il s'appuie sur les travaux de Winnicot pour décrire la genèse intersubjective de l'identité du jeune enfant au sein de ces relations de reconnaissance. « l'"amour" comprendra ici toutes les relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes. Cet usage coïncide avec celui de Hegel […] L'amour représente pour Hegel le premier degré de la reconnaissance réciproque, parce que les sujets s'y confirment mutuellement dans leurs besoins concrets, donc comme des êtres nécessiteux : dans l'expérience de leur sollicitude mutuelle, les deux sujets se savent unis pour autant qu'ils sont l'un comme l'autre dépendants de leur partenaire respectif. » (*Ibid*., p. 117)

[181] *Ibid.*

[182] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*, p. 116 et suivantes.

[183] Il faut comprendre l'utilisation de ce concept dans une filiation pascalienne et non marxienne. Voir C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993, p. 39.

[184] *Ibid.*

[185] *Ibid.*, p. 241.

d'approbation), mais d'un désir de reconnaissance sans partage. Elle rappellerait la filiation hobbesienne et pascalienne de ce second usage du concept de reconnaissance.[186] Barbara Carnevali propose justement une analyse de Hobbes comme théoricien du prestige social qui la conduit à montrer la persistance des mécanismes de la production de l'honneur dans toute une tradition allant de Rousseau, Kojève, Veblen, Mauss, Elias, jusqu'à Bourdieu : « C'est surtout dans la sociologie de Bourdieu qu'on découvre l'héritage hobbesien le plus systématique et le plus cohérent[187] », précise-t-elle. Pour Bourdieu, « l'expérience de la reconnaissance n'est que la poursuite du pouvoir par d'autres moyens.[188] » La sociologie critique peut alors être relue comme trouvant des fondements dans l'anthropologie hobbesienne de la volonté de puissance. On retrouve en effet chez Hobbes et Bourdieu des présupposés communs : le caractère central de l'honneur, une conception endémique du conflit, la quête stratégique du pouvoir comme conquête de biens matériels, ou immatériels (symboliques) : « La théorie de la distinction se fonde sur un principe de base : l'objectif premier des agents sociaux est la maximisation de leur pouvoir social et l'accumulation du capital symbolique est un moment fondamental de cette stratégie. Cette notion de capital symbolique est révélatrice, dans la mesure où elle désigne la quantité de reconnaissance honorifique qu'un individu ou un groupe peut capitaliser en manipulant artificiellement le système culturel. Le problème de la reconnaissance est ainsi absorbé dans une conception stratégique et utilitariste.[189] »

L'originalité de l'approche de Carnevali tient à la tradition dans laquelle elle s'attache à resituer Hobbes, celle des théories de la reconnaissance, et d'une modernité où se dessine une forme nouvelle d'individualisme : « Ce qui naît avec la modernité – pour le dire avec Charles Taylor – n'est pas le besoin de reconnaissance, mais la lutte pour la

---

[186] *Ibid*., « Conflits de reconnaissance et sociologie critique », in A. Le Goff et M. Bankovsky (dir.), *Penser la reconnaissance, entre théorie critique et philosophie française contemporaine*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 60. C'est ce qu'affirme Lazzeri : « la concurrence entre individus ou entre groupes sociaux pour l'exercice du pouvoir symbolique est ainsi une lutte pour la reconnaissance, mais il s'agit d'une reconnaissance de supériorité de type "monopolistique" comme chez Hobbes ou Pascal. Dans un langage très proche de celui de Kojève, la lutte pour la reconnaissance, écrit Bourdieu, "est une concurrence pour un pouvoir qui ne peut être obtenu que d'autres concurrents pour le même pouvoir, un pouvoir sur les autres qui tient son existence des autres, de leur regard, de leur perception et de leur appréciation, [...] donc un pouvoir sur un désir de pouvoir et sur l'objet de ce désir". » La citation de Bourdieu est extraite de *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 184.

[187] B. Carnevali, « Glory : Communication et pouvoir dans le modèle hobbesien », *Communications*, n° 93, 2013, p. 49-67, [PDF] p. 15. Pour la pagination de cet article nous nous référons à la version mise en ligne par l'auteure.

[188] *Ibid*., p. 64.

[189] *Ibid*., p. 15.

reconnaissance et la possibilité d'échouer dans cette lutte.[190] » Hobbes aurait contribué à faire du « besoin de reconnaissance une des questions brûlantes de la philosophie politique moderne[191] ». Car le philosophe anglais n'est pas seulement le grand théoricien du conflit, il propose en fin psychologue une des plus belles analyses de la gloire, et de sa fonction à la fois dans la formation de l'identité du sujet et dans celle des conflits interindividuels. La gloire est un dérivé de l'imagination : elle relève d'un affect qui naît d'une évaluation comparative où s'atteste un surplus de puissance entre compétiteur. Hobbes est donc particulièrement attentif aux signes honorifiques, phénomènes sensibles susceptibles d'être perçus et de permettre pour qui les détient une capitalisation de la gloire.

Il faut se rappeler que la gloire figure aux côtés de la méfiance et de la rivalité comme l'une des trois causes passionnelles de la « guerre de tous contre tous » telles que Hobbes les expose au chapitre 13 du *Léviathan* dans la description de l'état de nature. Si l'état de violence généralisé ne peut se pacifier de lui-même, de manière endogène, c'est que la recherche de biens électifs de type symbolique fait la différence spécifique de l'homme. Pour Hobbes, l'évaluation individuelle est positionnelle et différentielle ; elle mobilise les ressources de l'imagination et est colorée affectivement, notamment par la crainte de la mort violente : « Dans ce contexte, la gloire joue un rôle archétypique, dans la mesure où elle présuppose une définition intersubjective de ce que l'individu a de plus précieux, qui est l'idée de sa propre valeur. L'image et l'appréciation que la conscience hobbesienne a d'elle-même ne surgissent pas spontanément et immédiatement du sentiment intérieur.[192] » En vertu de l'égalité naturelle entre les hommes, cette forme de comparaison concurrentielle est non seulement intériorisée par l'individu et devient une de ses structures psychiques, mais est sans limite. Le conatus associé à cette quête de gloire relève donc bien d'une reconnaissance de conquête de type monopolistique ; en tout cas jusqu'à la création par le pacte social de l'État Léviathan, qui va monopoliser le pouvoir symbolique. L'État est en effet le « *King of the Proud*[193] » : il ne met pas uniquement fin à l'insécurité physique mais doit aussi stopper le versant symbolique des conflits en distribuant des honneurs publics et des récompenses orientées vers le bien commun. Hobbes aurait ainsi trouvé une solution normative à la question de la gloire,

[190] *Ibid*., p. 3.
[191] *Ibid*., p. 8.
[192] *Ibid*., p. 58.
[193] T. Hobbes, *Léviathan*, *traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. française F. Tricaud, chapitre 18, Dalloz, 1999.

puisque celle-ci devient une valeur civile et se transforme en « dignité » : « Cette solution normative est, aujourd'hui encore, susceptible de nous intéresser : on pourrait par exemple la comparer avec les théories contemporaines qui prônent une distribution démocratique de la reconnaissance, médiatisée par le droit et les institutions, et notamment avec la théorie de l'estime publique de Honneth.[194] » Sauf que si l'on en croit Honneth, ce ne sera pas le choix fait par Bourdieu. Il aurait conservé l'anthropologie politique de Hobbes sans sa solution politique : si l'État monopolise ou prétend monopoliser la violence symbolique légitime, il est loin de parvenir à mettre fin aux conflits et à la rivalité que génère le désir de reconnaissance monopolistique[195].

C'est bien cette même recherche de reconnaissance dont Carnevali propose la généalogie chez Hobbes, qui est au principe de l'incorporation des dispositions du champ familial par l'enfant. Elle se fait sous forme d'affects « socialement colorés[196] » : l'enfant du père polytechnicien incorpore déjà l'admiration que suscite cette figure masculine distante et inimitable, qui forgera notamment ses perceptions de la virilité. De même que l'enfant des ghettos noirs – tel que le raconte James Baldwin dans son roman autobiographique[197] – incorpore la frontière raciale en ressentant la peur du monde extérieur qui suinte de son foyer familial, et la honte de ses parents : « Les Blancs sont supérieurs aux Noirs, écrit Baldwin, […] et le monde a de nombreuses manières de faire connaître cette différence, de la faire sentir, et de la faire craindre. Bien avant que l'enfant noir ne l'ait perçue, il a commencé à réagir à cette différence, et plus longtemps encore avant qu'il ne la comprenne, il a déjà commencé d'être dominé par elle. »[198] Le champ

---

[194] *Ibid.*, p. 63.

[195] Carnevali mentionne à juste titre la proximité entre Hobbes et Pascal concernant ce désir de reconnaissance, même s'il est encore très largement ancré dans des présupposés théologiques chez le second. C'est ce qu'explique aussi Lazzeri : « Pascal montrera que les rapports conflictuels entre les hommes s'expliquent à partir d'un désir universel exclusif d'estime et que ce dernier ne peut être compris que lorsqu'on est capable de percevoir les "traces" ou les "restes" de la première nature de l'homme avant la chute qui demeurent dans la seconde nature qui lui succède après la chute. En effet, la spécificité de ce passage réside dans un désir infini de soi dont chaque individu perçoit confusément qu'il ne peut être satisfait par lui-même, mais seulement par le recours à l'estime du plus grand nombre d'individus possibles. Mais comme il s'agit d'un désir partagé, il en découle une concurrence universelle pour la conquête du maximum d'estime qui débouche sur un conflit au principe même du corps politique et que celui-ci déplace sans l'éliminer. C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993, p. XI-XII. Dans l'anthropologie pascalienne de la double nature de l'homme, il faut en effet se souvenir que le moi s'aliène à la fois dans les choses extérieures, dans les fonctions, les possessions, mais aussi dans les autres mois. Car pour fuir le néant de son propre moi qui ne peut jamais satisfaire le désir infini qui a été détourné de son objet infini, Dieu, il faut inverser le rapport de proportion, et désirer le plus d'être possible. « Ce sont ces deux désirs combinés qui expliquent la genèse du désir de domination universel ». (*Ibid*., p. 39)

[196] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 241.

[197] J. Baldwin, *The Fire Next Time*, New York, Dial Press, 1963, p. 26. Cité par Bourdieu dans les *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 245.

[198] *Ibid*., p. 30.

familial est un ordre moral loin d'être enchanté et enchanteur : il est le lieu originaire de transmission du *fatum familial*, avec son cortège de tabous, de secrets et de névroses. Il est aussi lieu d'incorporation des affects, parce qu'il est à la fois surchargé de désir et lieu de censures silencieuses [199] : réussite, pouvoir, puissance, mais aussi ressentiment, amertume, aigreur sont autant de passions qui en sont les objets, incorporées par le jeune enfant.

La reconnaissance est donc au principe de la formation de l'*habitus*. Elle est à la fois force formatrice des *habitus* comme libido socialisée sous la forme de l'*illusio*, et produit de ces derniers sous la forme de l'adhésion doxique ; à la fois mouvement moteur de la socialisation et principe d'inertie du monde social. Concept dual en somme : on peut l'envisager à l'image de nombreux concepts de la sociologie bourdieusienne, sous l'angle de l'activité et sous celui de la passivité. Active, la reconnaissance est désir d'approbation d'autrui puis désir de gloire et de prestige, quête de capital symbolique ; passive, la reconnaissance est adhésion tacite et somatique aux règles propres du champ. Si c'est à la faveur de la seconde que se met en place le processus d'aveuglement, la méconnaissance de la violence symbolique, elle ne vient jamais totalement étouffer l'impulsion de la première. Comme dans la dialectique qui se joue entre le « je » et le « moi » chez Mead, le désir de reconnaissance ne semble donc jamais totalement soumis à la reproduction de la violence symbolique. Reste à savoir si c'est une anthropologie de la puissance qui en rend le mieux compte dans la pensée de Bourdieu, ou une vulnérabilité plus fondamentale.

Les présupposés meadiens qui sous-tendent la formation de l'identité dans la prime enfance sont-ils compatibles avec l'idée de concurrence généralisée caractéristique d'une économie du prestige ? Dans la mesure où cette dernière ne ménage aucune place à l'idée de reconnaissance mutuelle, et à celle d'un progrès moral censé advenir grâce à l'Autrui généralisé, il nous faudrait répondre par la négative. Pourtant nous verrons que l'un des effets de la confrontation avec la philosophie sociale honnéthienne permettra de les articuler.

C'est à la source freudienne que l'on voudrait *in fine* revenir, dont on verra qu'elle peut très bien cohabiter avec la lecture hobbesienne. Elle n'annule pas, loin de là, l'idée d'une force d'improvisation de l'*habitus* qui s'origine dans la puissance désirante du

[199] *Ibid*.

corps. Comme l'analyse Stéphane Haber dans *Freud et la théorie sociale*[200], « la spontanéité du corps propre et sa capacité à contracter des habitudes fournissent la clé de la socialisation : la constitution d'un psychisme individuel doit, en effet, être perçue comme l'effet latéral de cette socialisation des corps, qui n'est en aucun cas une « répression », un dressage abusif, ni non plus un modelage poïétique, mais bien plutôt une gestion différenciée et une exaltation de son pouvoir d'enrichir le répertoire de ses propres puissances par l'incorporation de règles, une manière de diriger intelligemment la faculté, dont dispose le corps, d'improviser dans la justesse et la finesse, de constituer un monde autour de soi en fonction des multiples intentionnalités silencieuses dont il est porteur. » Haber plaide donc pour une vision quasi vitaliste du social[201], non pas puissance transcendante et contraignante, mais enchâssé dans les différentes dimensions du monde de la vie, comme « ce qui se greffe à l'être-au-monde concret d'un *ça* […] tel qu'il s'exprime sous la forme de synthèse passive, sous la forme d'une intentionnalité motrice capable de discernement.[202] »

Ainsi le modèle somatique, pourvu qu'on pense le corps dans sa puissance désirante et non comme une simple matière à formater – le corps est un *pense-bête* qui *pense*… –, rend-il le concept de reconnaissance plus cohérent par-delà sa dualité, puisque l'adhésion doxique et le désir de reconnaissance sont rapportés à leur commune origine corporelle. Les différences sources théoriques auxquelles on peut le référer, la source pascalienne/ hobbesienne, la source freudienne et enfin la source meadienne, sont l'indice d'une oscillation sur le sens à donner à la *libido* socialisée et à son destin social. La première est celle que nous avons privilégiée car elle nous semble la plus proche des intentions de Bourdieu. Pourtant, en postulant un désir de reconnaissance de type monopolisitique dans la quête du prestige, elle semble réduire à néant toute forme normative de reconnaissance, c'est-à-dire toute relation de reconnaissance mutuelle.

---

[200] S. Haber, *Freud et la théorie sociale*, Paris, La Dispute, 2012, p. 253.
[201] Notons tout de même que S. Haber demeure critique avec Bourdieu en particulier concernant son concept d'*habitus* qui en vertu de l'exigence d'unité qu'il charrie, réduirait à portion congrue le principe générateur des conduites infinies qu'il est censé être. « Même autonomisée sous l'égide d'une sorte de vitalisme corporaliste qui part très décidément de la spontanéité, d'une sorte de ça, […] l'analyse du psychisme individuel à partir de l'intériorisation ne s'émancipe pas complètement du cadre du fonctionnalisme ; la présupposition selon laquelle il existe, pour la théorie sociale, un petit nombre d'*habitus* fondamentaux […] permet d'appréhender le psychisme d'abord comme une condition d'autoreproduction d'un monde de la vie structuré par la différence des classes et les luttes de classes. » (in *Freud et la théorie sociale*, *op. cit*., p. 256).
[202] *Ibid*., p. 254.

Comment dès lors penser un pouvoir proprement constituant des identités qui ne soient pas simplement un désir de monopolisation du capital de reconnaissance ? La reconnaissance ne peut-elle pas trouver dans la réflexivité les modalités d'une subversion de la violence symbolique ?

3.3. Reproduction et subversion de la violence symbolique.

Même si Bourdieu prend de la distance avec l'idée de prise de conscience dès la publication de ses travaux d'ethnologie kabyle, cette idée ne disparaît pas complètement, notamment parce que comme nous le verrons, son concept de réflexivité demeure ancré dans un modèle exclusivement cognitif. Lorsqu'il affirme par exemple dans *Le sens pratique* que « la prise de conscience de l'arbitraire […] dépossède les dominants d'une part de leur force symbolique en abolissant la méconnaissance [203]», il semble que la réflexivité en jeu demeure encore de l'ordre de l'activité purement cognitive et non pratique. De même dans *La Distinction* il affirme que la reconnaissance de la légitimité d'une domination vient renforcer le rapport de force : « elle tend à interdire aux groupes et aux classes dominées de s'assurer toute la force que leur donnerait la prise de conscience de leur force.[204] » Là aussi, le passage de la méconnaissance de la violence symbolique à la prise de conscience semble dissoudre, sans médiation pratique, les effets de la domination. Sauf qu'à y regarder de plus près, il pourrait s'agir d'une ontologie de la puissance, implicite certes, mais qui change la donne. Dans cette dernière citation, le geste est, dans l'esprit, spinoziste[205] : la prise de conscience de la force, ou connaissance des causes qui la détermine, est en même temps toujours connaissance de *toute la force* dont les dominés disposent, c'est-à-dire augmentation de leur puissance d'être et d'agir dans le mouvement de ce savoir collectivement acquis et en passe de mener à la résistance pratique, *reconnaissance en pratique de la puissance collective*. Chercher s'il est possible de penser, dans le cadre de la sociologie critique de Bourdieu, des formes de résistance et de changement social qui ne soient pas prises dans la reproduction sociale et le mouvement de la violence symbolique, demande d'élucider au préalable cette ontologie

[203] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., p. 230, note 27.
[204] P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit*., p. 29.
[205] C. Lazzeri, « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu », in F. Lordon et Y. Citton (dir.), *Spinoza et les sciences sociales*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 345-398.

de la puissance, ou énergétique de la force, qui informe la définition à la fois de la violence symbolique et de la reconnaissance.

Comment la reconnaissance doxique – comme méconnaissance de la domination – et le désir de reconnaissance – comme quête monopolistique de prestige – sont-ils « enrégimentés » dans la magie sociale, dans l'enchantement de l'économie du pouvoir symbolique ? Quels sont les mécanismes qui rendent compte de leur émergence, de leur dynamique, de leur intensification, en fonction de la nature des sociétés et de la structure des rapports de domination ? En ouverture de son article de 1994 « Stratégies de reproduction et modes de domination[206] », Bourdieu écrit justement : « Une des questions les plus fondamentales à propos du monde social est de savoir comment et pourquoi ce monde dure, persévère dans l'être, comment se perpétuent l'ordre social, c'est-à-dire l'ensemble des relations d'ordre qui le constituent.[207] » Si chaque société peut être pensée comme un tout doté d'une dynamique interne, d'un *conatus*, cela veut dire que chaque société est susceptible de présenter une *complexion*[208], c'est-à-dire une organisation interne différente : il est important de limiter aux sociétés hautement différenciées la conceptualisation de la violence symbolique telle que nous l'avons jusqu'ici proposée, et il est en outre décisif d'analyser comment elle se déploie dans des formes sociales où l'État n'existe pas comme détenteur du monopole de l'exercice de la violence physique et symbolique légitimes.

La reconnaissance comme capital

> Les stratégies d'investissement symbolique sont toutes les actions visant à conserver et à augmenter le capital de reconnaissance (aux différents sens), en favorisant la reproduction des schèmes de perception et d'appréciation les plus favorables à ses propriétés et en produisant les actions susceptibles d'être appréciées favorablement

[206] In *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 105, 1994, p. 3-12.
[207] *Ibid.*, p. 3.
[208] *Complexion* traduit dans la philosophie de Spinoza le concept d'*ingenium* qui peut renvoyer à la fois à l'individu comme être humain ou comme peuple. « L'*ingenium* pourrait se définir comme un complexe d'affects sédimentés constitutifs d'un individu, de son mode de vie, de ses jugements et de son comportement ». C. Jacquet, *Les transclasses ou la non reproduction*, Paris, PUF, 2014, p. 99. Voir B. Spinoza, *Ethique*, Livre V, trad. française B. Pautrat, Paris, Points, 2014 ; et *Traité théologico-politique*, trad. française J. Lagrée et P-F. Moreau, chapitre V, Œuvres, tome III, Paris, PUF, 1999, p. 223.

selon ces catégories (par exemple montrer la force pour ne pas avoir à s'en servir)[209].

Le chapitre 8 du *Sens pratique*, intitulé « modes de domination [210]», justifie la compréhension de la violence symbolique dans le cadre d'une énergétique[211]. S'il ne la construit pas explicitement, c'est une loi de conservation de la violence qui en guide l'analyse, « loi suivant laquelle, explique I. Krtolica[212], la violence qui produit les agents se trouve réinjectée par eux dans l'espace social dont elle provient : "quand des gens subissent la violence, dans leur enfance, dans leur travail, etc., ils rendent la violence". Dans tous les cas, "la violence, malheureusement, n'est jamais perdue"[213]. » Dans une société traditionnelle comme la société kabyle, les rapports de domination ne sont ni garantis par un État centralisé, ni codifiés par une structure juridique. Le rapport de domination repose alors soit sur le don, soit sur la dette, c'est-à-dire soit sur l'« obligation ouvertement économique qu'impose l'usurier, [soit sur] les obligations morales et attachements affectifs que crée et entretient le don généreux, bref la violence ouverte ou la violence symbolique. [214]» Les deux vecteurs possibles de la domination sont donc toujours indissociablement la violence ouverte, physique ou économique, et la violence symbolique, qui passe par des liens affectifs occultant le rapport de force ; tout rapport social contient l'éventualité soit de la violente directe, soit de la violence euphémisée[215]. L'usage de l'une ou de l'autre dépend en outre « de l'état des rapports de force entre les

---

[209] P. Bourdieu, « Stratégies de reproduction et modes de domination », *art. cit.,* p. 6.

[210] Notons que dans un article des *Actes de la recherche en sciences sociales* (« Stratégies de reproduction et modes de domination », *art. cit*.), Bourdieu s'était donné pour tâche une typologie des violences en fonction des modes de domination. L'enjeu était de définir une société donnée avec un type spécifique de violence. S'il parvient à classer les sociétés en fonction du type de domination, il y échoue concernant le type de violence. Il montre en effet que dans les sociétés traditionnelles, les relations sociales sont personnalisées, et s'incarnent dans des figures humaines, alors que dans les sociétés modernes elles sont désenchantées et institutionnalisées. Mais dans les deux on fait usage à la fois de la violence physique et de la violence symbolique. « Ainsi il n'y aura pas de société fonctionnant seulement à l'une ou l'autre violence, explique Addi, et les règles sociales recourent dans tous les cas aux deux types de violence. » (L. Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris, La Découverte, 2002, p. 160.)

[211] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit*., p. 209. « Le capital accumulé par les groupes, cette énergie de la physique sociale, peut exister sous différentes espèces ».

[212] I. Krtolica, « L'horizon de la violence asymbolique dans la pensée de Pierre Bourdieu », *art. cit*., p. 160.

[213] P. Bourdieu, « Mondialisation et domination : de la finance à la culture », *Cités*, n° 51, 2012, p. 134.

[214] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.,* p. 216.

[215] *Ibid.*, p. 217. « là où on serait tenté de voir un simple prêt, le bailleur de fond confiant un bœuf moyennant un intérêt de quelques mesures de blé, les agents voient une transaction équitable excluant tout prélèvement de plus-value : le prêteur donne la force de travail du bœuf, mais l'équité est satisfaite, puisque l'emprunteur nourrit et soigne le bœuf, ce que l'emprunteur eut été contraint de faire en tout cas, les mesures de blé n'étant qu'une compensation de la dévaluation du bœuf entraînée par le vieillissement. »

deux parties et de l'intégration et de l'intégrité éthique du groupe qui arbitre.[216] » En effet, il se peut que l'usage de la violence ouverte, la privation totale de récolte, ou leur destruction, la brutalité des coups se heurtent à la vindicte du groupe ou à la fuite de la victime. Dans ce cas, l'anéantissement de la relation de domination signe l'échec de cette stratégie de violence.

La domination s'exerce donc de personne à personne, dans l'interaction, et doit faire l'objet d'une sorte de création continuée[217]. L'économie pré-capitaliste ne dispose pas d'un marché du travail structuré par un salariat et un droit salarial, et à ce titre comme l'a montré Marshall D. Sahlins[218], elle est étrangère aux structures d'une domination indirecte et impersonnelle. La Kabylie au sein de laquelle enquête Bourdieu ne dispose pas des institutions « les plus rudimentaires[219] » d'une économie de marché : pas de véritables instruments de crédit, même si les terres servaient très occasionnellement de gages et pouvaient donc passer d'un groupe à l'autre ; isolement des marchés de villages qui ne fonctionnaient pas en réseaux commerciaux, et n'étaient donc pas intégrés à une échelle territoriale nationale ; pas de fonctionnement de la richesse et des biens comme capitaux, en l'absence d'une réelle économie de marché. Ce sont des échanges de dons en apparence équitables qui structurent majoritairement les interactions sociales, à l'image de la *charka* du bœuf : un bœuf est confié par son propriétaire à un paysan trop pauvre pour en faire l'achat, en échange de mesures d'orge ou de blé[220].

Selon Lahouarri Addi c'est probablement le *khammessat* qui a inspiré à Bourdieu la notion de violence symbolique[221]. « Dans la société traditionnelle algérienne, explique L. Addi, deux personnages – le *khammès* et le paysan propriétaire – illustrent le mécanisme de la domination, instituant des relations personnalisées, incarnées dans des visages familiers. Mode d'extorsion du surplus, le *khamessat* est vécu comme une association, voire une amitié, autour de l'entreprise de mise en valeur des terres et de partage des bénéfices […] [222]». Le *khammès* est en effet un métayer au quint qui ne conservait qu'une part très faible de la récolte, en général un cinquième (même si cette

---

[216] *Ibid.*, p. 218.
[217] Bourdieu fera lui-même le rapprochement avec la théorie de Descartes. Voir *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 225, note 21.
[218] Cité par P. Bourdieu, *Ibid.*, p. 211. M. D. Sahlins, « Political power and the economy in primitive society », in G. E Dole et R. L. Carneiro, *Essays in the science of Culture*, New-York, Thomas Y. Crowell Company, 1960, p. 390-415.
[219] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., p. 212.
[220] *Ibid.*, p. 213.
[221] L. Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu, op. cit.,* p. 160.
[222] *Ibid.*

proportion pouvait varier localement). La violence symbolique est rendue possible en raison d'une alchimie sociale selon laquelle le don se convertit en capital symbolique. « On possède pour donner. Mais on possède aussi en donnant [223]» explique Bourdieu. Autrement dit, la reconnaissance de dette pour le maître est toujours une reconnaissance de *valeur* : de son autorité et de son prestige, du capital symbolique accumulé. « L'économie pré-capitaliste est donc le lieu par excellence de la violence symbolique [224]». Elle demande une dépense moindre d'énergie que la violence physique. Plus conforme à l'économie du système parce que plus conforme à la morale de l'honneur, le *nif*, elle est moins risquée dans son utilisation. Le maître traite ainsi le plus souvent son *khammès* comme un associé, lui donnant à bon compte la fiction d'une relation équitable et lui autorisant ainsi « une représentation honorable de sa condition[225] ».

> Étant donné l'absence d'un véritable marché du travail et de la rareté (donc la cherté) de l'argent, le maître ne pouvait mieux servir ses intérêts qu'en tissant au jour le jour, au prix de soins et d'attentions incessants, les liens éthiques et affectifs autant qu'« économique » qui l'unissaient durablement à son *khammès* : c'était souvent lui qui, pour se l'attacher, faisait le mariage de son *khammès* (ou de son fils) et qui l'installait, avec sa famille, dans sa propre maison ; les enfants, élevés en commun dans la communauté de biens (troupeau, champs, etc.), n'apprenaient souvent leur condition que très tardivement.[226]

On voit ici concrètement comment la relation affective, prenant la forme de cette sorte de fraternité d'associés, est en réalité le masque d'une relation dissymétrique. On comprend donc pourquoi les anciens *khammès*, au moment de l'exode rural que décrivent Bourdieu et Sayad dans *Le Déracinement*, vivaient le salariat « comme une forme d'oppression, alors qu'ils se sentaient plus libres dans le *khammessat* [227]». Ce n'est que lorsque l'*habitus* du salariat aura remplacé celui du *khammessat* que l'étrangeté du nouveau monde capitaliste pourra disparaître et que le *khammessat* pourra apparaître de l'avis unanime comme une forme d'esclavage.

Dans la société coutumière algérienne, même si la morale de l'honneur s'applique tout autant au maître qu'au *khammès*, elle peut occasionnellement déclencher des réactions de résistances, même minimes, vis-à-vis de ce dernier : comme celle qui

[223] *Ibid.*, p. 216, p. 226.
[224] *Ibid.*, p. 218-219.
[225] *Ibid.*, p. 219.
[226] *Ibid.*, p. 220.
[227] L. Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu, op. cit.,* p. 161.

consiste à traiter publiquement son ancien maître de lâche après un « revirement » – la fin du prêt de la terre – considérant qu'il était attaché à son maître dans un rapport de réciproque loyauté[228]. Aux deux extrémités de la relation, les identités en présence, celle du maître et celle du *khammès*, sont donc largement dépendantes de leur « habileté à mobiliser le groupe en suscitant la commisération ou l'indignation[229] ». Il s'agit de rappeler que l'on agit de manière conforme au *nif*. Ainsi la violence symbolique n'est-elle pas une dépense incidente de la part du maître : « Elle exige de celui qui l'exerce qu'il paie de sa personne[230] ». Elle est en particulier très coûteuse économiquement parce qu'il faut alimenter continuellement la logique de l'alchimie sociale pour conserver son capital symbolique. Cela demande de faire montre de générosité, de prodigalité, à la fois en richesses, et en même temps, d'accepter des tâches ingrates et parfois risquées comme celle de juges de contentieux ou de disputes. Dans la société kabyle, pour augmenter leur pouvoir symbolique, les dominants doivent donc faire montre « d'un surcroît de conformité aux valeurs d'un groupe[231] ». C'est à cette condition qu'ils peuvent capitaliser la reconnaissance sociale et se protéger de la honte et de l'opprobre. L'économie[232] de la reconnaissance dans les sociétés précapitalistes est donc une économie du prestige en forme de création continuée : « aussi longtemps que n'est pas constitué le système des mécanismes qui assurent de leur propre mouvement la reproduction de l'ordre établi, il ne suffit pas aux dominants de *laisser faire le système* pour exercer durablement la domination ; il leur faut travailler quotidiennement et personnellement à produire et à reproduire les conditions toujours incertaines de la domination.[233] » Chaque relation sociale doit exhiber une dépense visible, même si elle n'a pas l'obligation d'être ostentatoire, « une *redistribution* qui est nécessaire pour assurer la reconnaissance de la distribution[234] », c'est-à-dire pour arracher une reconnaissance à celui qui est moins bien placé dans la distribution.

---

[228] *Ibid.*
[229] *Ibid.*, p. 219.
[230] *Ibid.*, p. 221.
[231] *Ibid.*, p. 223.
[232] Sur la justification de l'emploi du concept d'économie, voir chapitre 7 de *Le Sens pratique* (*op. cit.*, p. 226) : « Il s'agit bien d'une économie, parce que les stratégies visant à instaurer ou à maintenir des relations durables de dépendance de personne à personne sont, on l'a vu, extrêmement coûteuses, ce qui fait que le moyen mange la fin et que les actions nécessaires pour assurer la durée du pouvoir contribuent à sa fragilité. Il faut dépenser de la force pour produire du droit et il arrive qu'une grande part de la force y passe. »
[233] *Ibid.*, p. 223.
[234] *Ibid.*

L'ethnologie de la société kabyle rend compte par contraste de la forme que prend la violence symbolique dans les sociétés hautement différenciées. Si elle n'a pas à s'y exercer directement dans les interactions comme dépense pure, réitération quotidiennement rejouée de l'alchimie sociale et de la reconnaissance du prestige social, c'est qu'elle est monopolisée par l'État. C'est en particulier l'émergence du droit qui est à cet égard déterminante. Son institutionnalisation déplace l'économie de la reconnaissance, définie dans l'interaction, à une économie définie entre des rangs et des statuts, stabilisés, et indépendante de leurs occupants réels. Il permet de rapporter aussi, par l'intermédiaire du titre scolaire, l'ensemble des acteurs sociaux à un étalon commun, il crée en quelque sorte un « *marché unifié* de toutes les capacités culturelles » et garantit « la convertibilité en monnaie du capital culturel acquis au prix d'une dépense déterminée de temps et de travail[235] ». Les relations de pouvoir n'ont plus lieu entre des personnes, mais entre des institutions « c'est-à-dire entre des titres socialement garantis et des postes socialement définis et, à travers eux, entre les mécanismes sociaux qui produisent et garantissent la valeur sociale des titres et des postes et la distribution de ces attributs sociaux entre les individus biologiques.[236] » Dans les sociétés hautement différenciées, les acteurs occupant des positions dominantes n'auraient pas à exercer directement la violence symbolique, elle s'exercerait à travers eux dans une dépense quasi insensible et invisible, raison pour laquelle elle trouve dans l'*habitus* de manière inconsciente ses principaux ressorts.

C'est pourquoi Bourdieu prend acte dans *Le Sens pratique* d'une forme de dépérissement des formes symboliques de la domination dans les sociétés capitalistes[237], sauf dans les conjonctures où l'emprise des institutions de l'État s'affaiblit. Il faut revenir à des formes plus interactionnelles de distribution de la reconnaissance et s'engager « corps et âme » dans la production de la violence symbolique : en témoignent selon Bourdieu, dans une époque dominée par la résurgence de formes brutales d'exploitation économique, les pratiques caritatives ou la création de fondation (culturelle, artistique, scientifique) de la part des entreprises[238]. Cette violence « sans phrase » qui réveillerait le « capitalisme sauvage des origines[239] » semble obliger à une dissémination de la violence

[235] *Ibid.*, p. 228.
[236] *Ibid.*, p. 229.
[237] *Ibid.*, p. 230.
[238] P. Bourdieu, *Le sens pratique, op. cit*., p. 230.
[239] P. Bourdieu, *Contrefeux*, *op. cit*., p. 99.

symbolique dans le corps social, superposant le paradigme kabyle à la forme moderne de société.

On voit ici poindre une contradiction interne aux travaux de Bourdieu que met en lumière l'étude du « paradigme anthropologique kabyle ». Selon Addi, « On ne peut en effet soutenir d'une part que la violence symbolique dépérit au fur et à mesure de la modernisation et, de l'autre, affirmer qu'elle est hégémonique, diffusée par l'école, le marché, l'État, etc. De deux choses l'une : ou bien la société française est moderne et recourt marginalement à la violence symbolique dans le schéma proposé par Bourdieu, ou bien, elle n'est pas moderne et est régulée à un niveau infra-étatique par une violence symbolique généralisée.[240] » En réalité, il convient pour lever cette contradiction de réarticuler violence symbolique et violence physique. Elles ne sont pas deux formes de violences qui seraient substituables l'une à l'autre parce qu'elles rempliraient la même fonction, mais sont à comprendre comme deux formes qui se prolongent et se renforcent mutuellement. Bourdieu montre bien que dans les cas de meurtres la société kabyle encourage la vengeance privée qui devient un mécanisme dissuasif ; de même, dans les cas de transgression d'une norme sociale, interprétable comme échec ponctuel de la violence symbolique, va répondre une violence physique qui ne se substitue pas à la première, mais la renforce et la prolonge. Ainsi Addi peut conclure : « En relation avec la légitimité qui l'institue et qui lui donne sa pertinence, [la violence symbolique] est présente dans tous les types de domination car aucun ordre social n'a la capacité de se reproduire avec la seule violence physique caractéristique de l'état de guerre hobbesien. »[241] Dès lors le changement social ne peut se concevoir qu'à l'aune d'un enrayage des mécanismes de la reproduction, et donc comme subversion ou point d'arrêt de la violence symbolique. Et c'est bien ainsi que Bourdieu définit *l'action politique de mobilisation subversive* : elle vise « à libérer la force potentielle de refus qui est neutralisée par la méconnaissance en opérant, à la faveur d'une crise, un dévoilement critique de la violence fondatrice qui est occultée par l'accord entre l'ordre des choses et l'ordre des corps. »[242] Il nous faut donc étudier les différents types de luttes qui font le dynamisme du monde social et leur rapport à la subversion ou au contraire au renforcement de la violence symbolique.

---

[240] L. Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu, op. cit.,* p. 162-163.
[241] *Ibid*., p. 163.
[242] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 270.

Les luttes symboliques, quelles luttes de reconnaissance ?

Si on insiste sur l'aspect dynamique de la description du monde social, la société est bien « le théâtre d'une violence symbolique généralisée pour l'acquisition et le contrôle de biens rares […][243] », une sorte de jeu à somme nulle où les luttes apparaissent d'abord avant tout comme monopolistiques. Dès lors, comment les luttes symboliques comme luttes de reconnaissance façonnent-elles une économie du prestige ? Qui sont ceux qui luttent et comment la sociologie critique permet-elle de rendre compte de leur entrée dans la lutte ? Ces luttes sont-elles exclusivement des conflits de type monopolistique ? Comme nous l'avons montré au précédent chapitre, les luttes symboliques révèlent tour à tour le pouvoir constituant et constitué des identités sociales positionnelles : constituées par la possession de différents capitaux (économique, culturel, politique, social, symbolique), elles sont aussi constituantes au sens où elles sont porteuses de dynamiques de transformation des champs, que ce soit ou non par le moyen de la délégation et de la constitution d'une identité collective. Il est désormais possible de rentrer plus avant dans l'analyse de ces luttes, afin de nous demander notamment à quel titre elles peuvent être candidates au rang de luttes pour la reconnaissance. Autrement dit, il s'agit de les insérer dans une économie du prestige et de la violence symbolique dont nous avons commencé l'esquisse.

Selon Lazzeri, « le conflit de reconnaissance permet à Bourdieu d'instaurer un rapport entre tous ses autres concepts[244] », au sens où il permet d'une part de comprendre les dynamiques internes aux champs sociaux, et d'autre part dans la mesure où les rapports entre les différentes positions de l'espace social, entre les différentes identités positionnelles, sont les *conditions du conflit*. Il précise que le concept de reconnaissance se trouve délesté de la charge éthique et normative qu'elle revêt chez nombre de théoriciens de la reconnaissance – à l'image de Ricœur ou de Derrida –, et qu'elle s'oriente vers une définition clairement agonistique : « Si la reconnaissance a partie liée avec le conflit, c'est qu'elle ne peut se comprendre abstraction faite des rapports de pouvoir générés par la structure des différents champs et de la nécessité pour les agents de s'arracher à l'insignifiance ou à la dépréciation sociale en construisant ou en accroissant leur capital symbolique qui n'existe que par sa connaissance et sa consécration

[243] *Ibid*.
[244] C. Lazzeri, « Conflits de reconnaissance et sociologie critique », *art. cit*., p. 53.

sociale.[245] » Les luttes symboliques comme lieu des conflits pour la consécration sociale sont donc aussi les terrains d'enquête privilégiés de la formation et la transformation des identités positionnelles comme « être perçu ». C'est ce qu'affirme Bourdieu dans une formule aux accents hobbesiens : chacun est pour l'autre « un concurrent sans merci et un juge suprême[246] ».

Mais d'emblée, deux explications concurrentes de l'émergence de ces luttes s'imposent : celle qui fait fond sur la rareté des biens positionnels, et celle qui repose sur le désir (monopolistique) de reconnaissance[247]. Bourdieu semble les mettre en jeu toutes deux sans expliciter leur articulation, ni donner à l'une des deux une priorité épistémique, ni même entrevoir les tensions qu'elles révèlent : « […] outre l'investissement dans les enjeux qui définit l'appartenance au jeu, et qui, commun à tous les joueurs, les oppose et les engage dans la concurrence, c'est la structure même du champ, c'est-à-dire la structure de la distribution (inégale) des différentes espèces de capital, qui, en engendrant la rareté de certaines positions et les profits correspondants, favorise les stratégies visant à détruire ou à réduire cette rareté, par l'appropriation des positons rares, ou à la conserver, par la défense de ces positions. »[248] Cette oscillation permet-elle de clarifier la dualité interne au concept bourdieusien de reconnaissance, entre d'une part la reconnaissance comme désir actif et d'autre part la méconnaissance comme passivité doxique ?

Certes, la sociologie critique ne verse pas dans le travers d'attribuer comme cause universelle des conflits une sorte de « cogito révolutionnaire[249] », à la différence de nombreux théoriciens de la reconnaissance à l'image de Honneth[250]. Quand il s'intéresse aux conflits de reconnaissance et qu'il en propose une lecture en termes de conflits moraux, les conditions d'entrée dans le confit sont réduites à minima, ou plutôt quelque peu escamotées. En effet le ressort des luttes est pour Honneth à chercher exclusivement dans les dénis de reconnaissance, ces blessures morales qui sont des atteintes à l'identité des sujets sociaux ; et plus précisément aux sentiments moraux qui en résultent, comme la honte, l'humiliation, la colère, l'indignation : « à la différence de tous les modèles

[245] *Ibid*., p. 54.
[246] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., p. 236.
[247] C. Lazzeri formule le problème de manière un peu différente, en analysant l'extension variable du concept d'*habitus*, qui soit gouverne et donc subsume celui d'intérêt (matériel, symbolique), soit rentre en concurrence avec lui (*Ibid*.). Nous avons choisi de déplacer ce problème sur une interrogation du couple désir de reconnaissance/ violence symbolique.
[248] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 265.
[249] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., p. 310.
[250] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, chapitre VII. « Mépris et résistance. La logique morale des conflits sociaux », *op. cit*., p. 191-203.

utilitaristes, affirme Honneth, [le contenu explicatif de son concept de lutte sociale] suggère que les motifs de résistance et de révolte sociale se constituent dans le cadre d'expériences morales qui découlent du non-respect d'attentes de reconnaissance profondément enracinées.[251] » Même si l'on mentionne alors la médiation d'une « sémantique collective » pour parachever les conditions de la mobilisation et la formulation des revendications collectives[252], ce sont bien les blessures morales qui demeurent pour Honneth les *causes déterminantes* des luttes pour la reconnaissance. La sociologie critique aurait le mérite à l'inverse d'analyser de façon précise les enjeux et les facteurs sociaux qui font obstacle aux conflits de reconnaissance ou les favorisent.

Il faut se rappeler qu'existent deux grands types de luttes symboliques : les premiers sont les conflits de classement, et les seconds les conflits de transformation des champs (de sa structure, de ses positions, de ses rapports de domination). Alors que les premiers sont exclusivement – semble-t-il – le fait des dominants ou des franges dominées de la classe dominante[253], les dominés étant condamnés à reconnaître et consacrer la monopolisation du prestige des dominants, les seconds offrent au contraire la possibilité d'une participation des dominés. En effet, en présence d'une fissuration de la structure d'un champ, c'est le désajustement des *habitus* qui se manifeste à la fois pour les dominants et les dominés, désajustement qui produit comme on l'a vu, à des degrés variés, une prise de conscience de la violence de la reconnaissance doxique. Alors que les conflits de classement offrent le spectacle d'une reproduction de la violence symbolique, machine bien huilée de l'économie du prestige consacrant la *dépossession symbolique* des dominés, les conflits de transformation sont quant à eux le signe d'un arrêt de la violence symbolique, opportunité de résistance d'emblée métamorphosée en *dépossession politique* par les logiques de la délégation. Mais l'analyse de la reconnaissance dans la dynamique de ces conflits rend compte de réalités et de problèmes plus complexes, même si ces deux formes de dépossession en constituent des coordonnées déterminantes. Pour Honneth, la « transformation utilitariste du structuralisme ethnologique » qui a conduit à *La Distinction* repose sur une importante ambiguïté : les luttes symboliques peuvent en effet se comprendre, en regard de ce que nous avons analysé, soit comme « des disputes

[251] *Ibid.*, p. 195.
[252] *Ibid.* « […] entre les objectifs impersonnels d'un mouvement social et les offenses privées subies par les individus qui le composent, il doit exister une passerelle sémantique au moins assez solide pour permettre le développement d'une identité collective. »
[253] P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit*., p. 284. « Le lieu par excellence des luttes symboliques est la classe dominante elle-même. »

sur un système de classification et de valeurs reconnu intersubjectivement », soit comme « des conflits visant à imposer les modes de classification propres à un groupe spécifique, auxquels fait défaut l'autorité commune[254] ».

Dans le cas des conflits de classement, la violence symbolique fonctionne bien à plein : les luttes symboliques ont lieu à première vue à l'exclusion des dominés. Elle leur impose une vision négative d'eux-mêmes comparativement au prestige capitalisé par les dominants (luxe, charisme, etc.). Mais les dominés ont une place décisive dans ce théâtre des luttes symboliques puisque leur regard est nécessaire à l'existence de la consécration des dominants. En effet, les propriétés de ces derniers ne créent de l'enchantement que parce qu'elles sont différentiellement appréciées en comparaison des propriétés dépréciées des dominés : « L'affirmation des groupes les plus puissants, écrit Lazzeri, repose sur un principe de différenciation sociale qui réside […] dans la rareté des propriétés qui les classent. Or, celles-ci n'acquièrent leur valeur qu'en s'opposant […] aux plus communes créditées d'une moindre valeur ou dépourvues de toute valeur. »[255] Il s'agit donc d'une lutte pour une forme de reconnaissance distinctive où il faut certes accéder à une catégorisation positive, mais aussi « réussir à maîtriser les principes mêmes de classement pour accéder au monopole de la reconnaissance qui est un monopole de la violence symbolique comme violence légitime.[256] » Ainsi Bourdieu peut-il dire de l'injure qu'elle fonctionne souvent sur le mode de la réduction de l'identité sociale d'un individu ou d'un groupe à une seule de ses propriétés selon le modèle « Tu n'es qu'un-e… ». La seule riposte possible pour faire face à cette « logique du stigmate » consiste à « mettre en avant, pour se définir, la meilleure de ses propriétés et, plus généralement, en luttant pour imposer le système de classement le plus favorable à ses propriétés ou encore pour se donner le système de classement dominant le contenu le mieux fait pour mettre en valeur ce qu'il a et ce qu'il est. »[257]

Les limites des groupes fixées par ces classements symboliques sont donc des frontières au sens fort, des enjeux de pouvoir et de luttes, souvent orientées vers la satisfaction des intérêts d'un groupe. Mais en réalité, ces enjeux de pouvoir ne se réduisent pas à une logique de défense d'intérêts privés car c'est « tout leur être social,

---

[254] A. Honneth, « Le monde déchiré des formes symboliques. Pierre Bourdieu et la sociologie de la culture », in *Ce que social veut dire*, *tome I*, *op. cit*., p. 212.
[255] C. Lazzeri, « Conflits de reconnaissance et sociologie critique », *art. cit*., p. 64.
[256] *Ibid.*, p. 71.
[257] P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit*., p. 554.

tout ce qui définit l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes[258] » que les individus engagent dans le sens accordé aux classements sociaux. Ce sens se constitue lui aussi de manière différentielle dans des oppositions binaires entre des « nous » et des « eux », des inclusions et des exclusions qui peuvent se muer en dynamiques de violence et d'hostilité. Bourdieu rejoint sur ce point les travaux des psychologues sociaux à l'image de Henri Tajfel et Michael Billig[259]. C'est parce que ces luttes ne sont que des « révolutions partielles[260] », c'est-à-dire des translations de positions dues à la concurrence entre acteurs sociaux sans modification structurelle fondamentale, et parce qu'elles se limitent au champ du pouvoir, champ où s'affrontent les plus dotés en capitaux, qu'elles se font à l'exclusion des dominés. À l'exception de conflits quotidiens et très localisés, « en ordre dispersé » précise Bourdieu, à l'intérieur de leur classe, que les dominés engagent pour réparer une injure, une humiliation[261]. Pourtant, force est de constater que cette thèse bute contre la réalité sociologique d'une multiplication des luttes minoritaires de reconnaissance[262].

Pour éclairer cette difficulté de la sociologie critique, à savoir la thèse de la dépossession symbolique des dominés et de leur impuissance à prendre part aux luttes de prestige, il peut être opportun d'enrichir l'analyse de l'esthétique sociale proposée par Carnevali, « domaine de la réalité sociale qui passe à travers la dimension du paraître, des apparences sensibles ». Si cette dimension nouvelle de la philosophie sociale se développe dans le creuset de ses travaux sur Proust, c'est que le prestige est le

---

[258] *Ibid*., p. 557.

[259] *Ibid.*, p. 558, note 19. Voir M. Billig et H. Tajfel, « Social categorization and similarity in intergroup behavior », *European Journal of Social Psychology*, 1973, 3, p. 27-52. H. Tajfel, « La catégorisation sociale », *Introduction à la psychologie sociale*, S. Moscovici (dir.), vol. I, Paris, Larousse, 1972, p. 272-302, 1972. H. Tajfel, *Differentiation between Social Groups*, Londres, Academic Press, 1978. Ces travaux peuvent facilement faire basculer dans un modèle décisionniste de l'identité, où les propriétés identitaires sont réduites à de simples ressources entre lesquelles il suffit de choisir pour servir au mieux ses intérêts. Il occulterait les effets de la violence symbolique, en particulier sur les dominés, en occultant le problème de leur participation, malgré cette violence, aux luttes symboliques de classement.

[260] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit*., p. 238.

[261] P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 303. « En fait, ce travail de catégorisation, c'est-à-dire d'explicitation et de classification, s'accomplit sans cesse, c'est-à-dire à chaque moment de l'existence ordinaire, à l'occasion des luttes qui opposent les agents sur le sens du monde social et de leur position dans ce monde, de leur identité sociale, au travers de toutes les formes du bien dire et du mal dire, de la bénédiction ou de la malédiction et de la médisance, éloges […] ou insultes, blâmes, critiques […] ».

[262] C'est ce dont témoigne la multiplication des luttes identitaires de la part de groupes dominés : qui revendiquent soit la reconnaissance d'une culture qui ne trouve pas sans voix dans l'espace public (cultures régionales par exemple), ou au contraire qui luttent contre l'imposition d'une identité stigmatisante et dépréciative (les luttes des homosexuels), ou enfin qui luttent pour revendiquer la dignité par l'accès aux droits (luttes des sans papier). Voir E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit*., p. 247-267.

« phénomène proustien par excellence[263] », et que le social est considéré comme spectaculaire par nature. En effet, toute relation sociale existe constitutivement à travers les apparences sensibles. Ce présupposé doit servir de base à toutes les analyses de la visibilité et de la reconnaissance dans la société. Mais l'originalité de la perspective de Carnevali tient à ce que cet axiome ne renvoie pas à une pathologie du social, à un symptôme de la vie aliénée de la modernité capitaliste, mais relève aussi de la physiologie propre du monde social. Autrement dit, le prestige et la quête du prestige sont des phénomènes *normaux* de la vie sociale. Bourdieu ne renierait pas cette analyse dans la mesure où lui-même définit le pouvoir symbolique, « charme, séduction, charisme » comme doté d'une réalité objective, « comme déterminant les regards qui le produisent[264] ». Le point de départ de la philosophie du prestige que Carnevalli propose à partir de sa lecture de Proust permet d'enrichir la définition sociologique du concept. La définition des sociologues serait en effet trop limitée : « Les sociologues conçoivent ainsi le prestige comme un bien lié à la position sociale et qui relève de l'économie générale de l'intérêt et du pouvoir : pour atteindre et consolider des positions dominantes à l'intérieur du champ social, les sujets cherchent à conquérir des signes de reconnaissance de leur statut, qui valent comme formes immatérielles du pouvoir. [265]» Contre cette lecture trop utilitariste, il faut remettre en jeu les notions de désir, d'amour et d'imagination. Proust « philosophe » nous y aide dans la mesure où il fournit une matière infinie à l'étude des deux points de départ de la philosophie du prestige : l'amour et le snobisme. Ils sont pour Carnevali comme une « transfiguration imaginative et émotive qui fait percevoir comme merveilleux et prestigieux le moindre détail[266] ». La socialisation de la libido à laquelle nous avons consacré des analyses sur la racine anthropologique de la quête de reconnaissance, devient alors quête de prestige[267] : « les conflits autour de la distinction sociale, écrit Carnevali, de même que les passions amoureuses, sont seulement les

---

[263] B. Carnevali, « Être, c'est être perçu. Ce que Proust apporte à la philosophie sociale. », in D. Lorenzini et A. Revel (dir.), *Le travail de la littérature. Usages du littéraire en philosophie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 39-51.

[264] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 346.

[265] B. Carnevali, « Proust, philosophe du prestige », in M. Carbone et E. Sparvoli (dir.), *Proust et la philosophie aujourd'hui,* Pise, ETS, 2008, p. 305-322. p. 306.

[266] *Ibid*., p. 313.

[267] Cette lecture est convergente avec l'hypothèse défendue par C. Lazzeri : « Reste alors peut-être une dernière explication possible et relativement plausible […]. C'est que les positions et les propriétés qui symbolisent le prestige social font l'objet d'un désir monopolistique […] que les *habitus* de soumission et de renoncement ne peuvent complètement domestiquer. Les conflits de reconnaissance, dans ce cas, relèveraient d'une sorte de concurrence universelle de type pascalien ou hobbesien. » (in « Conflits de reconnaissance et sociologie critique », *art. cit*., p. 65).

manifestations les plus extérieures d'un phénomène plus profond et plus originaire que j'appellerai la recherche du prestige. »[268] – s'agit-il alors d'une quête réservée aux seules classes supérieures, aux seules élites ?

La perspective d'esthétique sociale sur ce premier type de luttes renforce en apparence la thèse de la dépossession symbolique des dominés, en ce qu'elle montre combien le regard social et la passion de la comparaison, nourries de l'imagination, sont décisifs pour qu'existe le chatoiement du prestige ; mais en faisant de la quête du prestige une sorte de conatus universellement partagé, cette perspective n'exclut pas en droit les dominés de ce type de conflits. Bourdieu lui-même étudie dans *La Distinction*[269] la consommation ostentatoire des classes populaires qui relèvent bien de luttes symboliques de prestige. Et il montre aussi que les femmes kabyles amorcent cette quête de prestige lorsqu'elles mettent en avant explicitement les meilleures propriétés féminines, notamment sexuelles, par rapport à celles des hommes[270]. Elles rentrent ainsi dans une lutte cognitive sur le sens des choses[271]. Cette dévalorisation du comportement sexuel masculin qui subvertit la logique hiérarchique de la construction des catégories kabyles du masculin et du féminin va à l'encontre de l'obstacle de la violence symbolique comme entrée dans la lutte symbolique : en effet, si cette dernière va de pair avec la reconnaissance du « sens de sa place » et de l'incorporation des schèmes de perception du monde social, comment expliquer que ces femmes kabyles fassent effraction dans l'économie du prestige, de surcroît dans le domaine où le règne du fantasme est le plus fort, celui de la sexualité ? Une hypothèse serait d'avancer que le désir de reconnaissance est plus fort que l'adhésion doxique (la violence symbolique) : se produirait une sorte de révolte du conatus contre sa socialisation. Honneth pourrait dire par exemple que ces

[268] B. Carnevali, « Proust, philosophe du prestige », *art. cit*., p. 319.
[269] P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit*., p. 185.
[270] P. Bourdieu, *La Domination masculine*, *op. cit*., p. 28. « L'indétermination partielle de certains objets autorise en effet des interprétations antagonistes, offrant aux dominés une possibilité de résistance contre l'effet d'imposition symbolique. C'est ainsi que les femmes peuvent s'appuyer sur les schèmes de perception dominants (haut/bas, dur/mou, croit/courbe, sec/humide, etc.) qui les conduisent à se faire une représentation très négative de leur propre sexe pour penser les attributs sexuels masculins par analogie avec des choses qui pendent, molles, sans vigueur (*laâlalecq*, *asaâlaq*, employés aussi pour des oignons ou de la viande empilés […] ; et même tirer parti de l'état diminué du sexe masculin pour affirmer la supériorité du sexe féminin. »
[271] On peut ici faire un rapprochement avec les jeunes femmes rurales décrites dans *Le Bal des célibataires* qui sont plus promptes à adopter et à rechercher les modes de vie urbains et à s'y adapter (en incorporer *l'éthos*). « En premier lieu, elles sont plus fortement motivées que les hommes du fait que la ville représente pour elles l'espoir d'émancipation. Il s'ensuit qu'elles donnent un exemple privilégié de cette « imitation prestigieuse » dont parlait Mauss. L'attrait et l'emprise qu'exercent les nouveaux produits ou les techniques nouvelles de confort, les idéaux de courtoisie ou les divertissements citadins tiennent en grande partie au fait que l'on y reconnaît la marque de la civilisation urbaine, identifiée, à tort ou à raison, à la civilisation. » (*op. cit*., p. 120)

luttes symboliques sont la preuve d'un besoin de reconnaissance de type anthropologique qui ne peut être totalement domestiqué par les différentes strates de la socialisation et la formation de l'*habitus*. Mais alors il faudrait assumer un modèle meadien et intersubjectiviste de la formation du soi[272] tel que le construit Honneth dans la *Lutte pour la reconnaissance*, ce qui demanderait de renoncer aux présupposés freudiens des analyses de la socialisation de la libido mentionnées plus haut. On voit apparaître ici un point important de dialogue entre Honneth et Bourdieu, qui renvoie au paradoxe suivant : alors qu'ils sont censés être soumis à l'adhésion doxique et accepter passivement leur dépossession symbolique, certains dominés rentrent pourtant dans la concurrence pour la monopolisation du prestige. Est-ce parce qu'il faut accorder une priorité épistémique à l'explication qui fait fond sur le désir de reconnaissance comme conquête monopolistique[273] ? Ce désir et les luttes qu'il porte peuvent-ils être animés d'une dynamique normative, autrement dit d'un progrès moral ?

Bourdieu hésiterait certainement à répondre par la négative. Car il existe une forme de luttes symboliques qui semble pouvoir échapper en droit à ce jeu de concurrence sans fin, celles qui ont pour finalité l'universel. Ces luttes qui se déroulent à l'école, à l'université, dans la sphère judiciaire, ne se caractérisent pas par un désir de reconnaissance mutuelle et une dynamique intrinsèquement normative, mais plutôt par un effet cumulatif de la concurrence à l'universel.

> *Si l'universel avance*, c'est parce qu'il existe des microcosmes sociaux qui, en dépit de leur ambiguïté intrinsèque, liée à leur enfermement dans le privilège et l'égoïsme satisfait d'une séparation statutaire, sont le lieu de luttes qui ont pour enjeu l'universel et dans lesquelles des agents ayant, à des degrés différents selon leur position et leur trajectoire, *un intérêt particulier à l'universel*, à la raison, à la vérité, à la vertu, s'engagent avec des armes qui ne sont autre chose que les conquêtes les plus universelles des luttes antérieures[274].

---

[272] Outre la coloration meadienne de certaines des analyses de Bourdieu et quelques références au psychologue social, on a pu défendre le rapprochement et la convergence sur certaines thèses clés de leurs œuvres respectives. Voir M. Aboulafia, « A (neo)Ameracan in Paris : Bourdieu, Mead and Pragmatism », in R. Shusterman (dir.), *Bourdieu, A critical Reader*, *op. cit*., p. 153-174.

[273] Lazzeri se demande si on a affaire à deux *habitus* distincts, ou plutôt à une motivation qui échapperait à l'*habitus*. Après avoir montré que la première hypothèse est caduque, il explore la deuxième en montrant qu'elle ne fait que révéler des zones d'ombres de la théorie des conflits de Bourdieu. Autrement dit, il ne semble pas trouver dans les textes mêmes de Bourdieu des ressources nécessaires pour trancher définitivement ce conflit explicatif (in C. Lazzeri, « Conflits de reconnaissance et sociologie critique », *art. cit*., p. 69).

[274] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes, op. cit*., p. 177-178.

L'universel est en effet porteur chez Bourdieu d'une ambiguïté fondamentale dans la mesure où il est à la fois dans les champs comme l'école, la justice, le vecteur privilégié de la violence symbolique, mais aussi vecteur d'émancipation par la raison pour les dominés. Dans une réactualisation originale du projet kantien d'*Aufklärung*, Bourdieu défend dans *Médiations pascaliennes* l'idée d'une « *Realpolitik* de l'universel », qui se définirait comme « lutte permanente pour l'universalisation des conditions d'accès à l'universel » et promotion du progrès de l'État universel dans l'histoire[275]. Il essaie en effet de penser les conditions d'un discours qui ne serait pas pris dans des rapports de force, parce qu'il ne serait pas guidé par un intérêt particulier, mais par un intérêt à l'universel. Le paradigme d'un tel discours est selon Ambroise le discours de la science « en ce qu'il vise (idéalement) la vérité et l'objectivité, c'est-à-dire ce qui est partageable et admissible par tous »[276]. La raison enferme toujours selon Bourdieu la virtualité d'un « abus de pouvoir »[277] contre lequel il se pourrait qu'on puisse collectivement lutter. Cet abus qui la transforme en instrument de domination s'explique par le fait que la raison ne s'est développée que dans des champs spécifiques, fondés sur la *skholè*, conditions impliquant un *effet de rareté*. Elle en vient alors à fonctionner comme un capital symbolique qu'il s'agirait de s'approprier. Il s'agit en réalité de lutter contre « l'inégale distribution des conditions sociales de l'accès à l'universel[278] ». Pour cela il faut à la fois décloisonner un capital rare monopolisé par l'élite des champs scolastiques, et donc l'importer hors de ces seuls champs, et parvenir à débarrasser les instruments et production de l'universel de « tout ce qu'ils doivent à leur seule fonction sociale de légitimation ». En somme les débarrasser de la violence symbolique dont ils sont les vecteurs.

Bourdieu est peu disert sur les modalités concrètes de la mise en œuvre d'un tel projet. Il suggère cependant une piste dont il faut noter l'originalité tant elle semble aller à contre-courant d'une vision du sociologue critique comme défenseur de la seule raison théorique. Il plaide en effet pour une réhabilitation de la raison pratique qui soit capable de subvertir « dans les représentations et les conduites, la division sociale entre la théorie et la pratique.[279] » En revendiquant la référence à Dewey dont on sait qu'il s'est attaché à

---

[275] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 121 et 116.
[276] B. Ambroise, « La rationalité de l'efficacité performative », in M. de Fornel et A. Ogien (dir.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, p. 195-220, p. 120.
[277] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 114.
[278] *Ibid*., p. 116.
[279] *Ibid*., p. 117.

démontrer la formation de l'intelligence et de la réflexivité en situation, dans le cours de l'expérience comme « enquête » [280], Bourdieu plaide non seulement pour la reconnaissance de cette réflexivité pratique, qui se déploie *dans la pratique* (parler une langue, faire du sport, construire des objets etc.), mais aussi pour la défense de la pluralité des formes d'intelligence qui en finirait avec les hiérarchies imposées par le système scolaire sanctionnant négativement ses formes non pures parce que non formelles. Bourdieu serait proche en cela de ce que suggère Honneth dans un de ses textes sur l'école[281]. Convoquant lui aussi la figure de Dewey, il soutient que l'école doit avant tout s'appliquer à former des *dispositions démocratiques*. Autrement dit, ce que les élèves doivent acquérir, ce sont des habitudes pratiques, « des types de conduites qui permettent d'agir avec confiance en soi au sein d'une communauté fondée sur la coopération.[282] » Bourdieu appelle de ses vœux la « construction d'un rationalisme élargi et réaliste du raisonnable et de la prudence », sans que les modalités pratiques et politiques en soient définies ni fixées[283].

Lorsqu'on trouve des éléments programmatiques dans d'autres textes, ils semblent en réalité ne pas converger avec cette défense de la pluralité des intelligences[284], en ce qu'ils semblent « faire de la position savante l'archétype où l'universel prévaut[285] » comme l'analyse Ambroise. L'universalisation dans le champ politique aurait certes une dynamique vertueuse, notamment parce qu'elle serait en partie porteuse de l'intérêt au désintéressement, qui définit, rappelons-le, l'*illusio* propre aux champs scolastiques. Bourdieu considère en particulier les dispositifs étatiques qui valorisent le service public comme des « services de l'universel » : « Le profit d'universalisation est sans doute un

---

[280] J. Dewey, *Logique, la théorie de l'enquête*, Paris, PUF, 1993. Voir G. Garreta, « Situation et objectivité. Activité et émergence des objets dans le pragmatisme de Dewey et Mead. », in M. de Fornel et L. Quéré (dir.), *La logique des situations*, *op. cit*., p. 39.

[281] A. Honneth, « L'éducation en démocratie : un chapitre négligé de la philosophie politique par Axel Honneth », trad. française J.P Richard, in C. Bouton et G. Le Blanc, *Capitalisme et démoctatie, autour de l'œuvre de Axel Honneth*, Paris, Le Bord de l'eau, 2015, p. 11-35. Honneth se prononce spécifiquement contre les nouvelles logiquement de traitement individualisé des élèves qui conduisent à des formes d'atomisation et d'auto-responsabilisation de l'échec scolaire. « […] moins un élève est traité comme un sujet isolé destiné à accomplir une certaine performance, plus il est considéré comme le membre d'une communauté d'apprentissage et de coopération, plus est probable l'émergence de formes de communication qui non seulement permettent une acceptation des différences culturelles mais qui conçoivent ces différences positivement, comme des occasions d'enrichissement mutuel. » (*Ibid*., p. 34)

[282] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.* p. 27.

[283] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 117.

[284] Ce programme bute d'emblée contre l'idée selon laquelle le discours populaire n'est pas assez réflexif, trop ancré dans la pratique, trop particularisé pour valoir sur le plan politique. La théorie de la délégation montre bien que « les dominés sont voués à s'approprier des discours sui ne sont pas les leur pour accéder à une parole légitime. » (B. Ambroise, « La rationalité de l'efficacité performative », *art. cit*., p. 217).

[285] B. Ambroise, « La rationalité de l'efficacité performative », *art. cit*., p. 213.

des moteurs historiques du progrès de l'universel. Ceci dans la mesure où il favorise la création d'un univers où sont au moins verbalement reconnues des valeurs universelles (raison, vertu, etc.) et où s'instaure un processus de renforcement circulaire entre les stratégies d'universalisation visant à obtenir les profits […] associés à la conformité aux règles universelles et les structures de ces univers officiellement consacrés à l'universel. »[286] Cependant on retombe rapidement sur un paradoxe. Si seuls ceux qui occupent la position où prévaut l'universel peuvent comprendre l'intérêt à occuper cette position et adhérer à cet intérêt, ils devraient *vouloir* son universalisation, et donc son extension à l'ensemble des champs sociaux ; cependant cette universalisation impliquerait la perte de leur position dominante dans l'économie du prestige : en renonçant à leur autorité légitime, ils perdraient la garantie de leur monopole de l'universel. Sont-ils condamnés à rester des vecteurs de violence symbolique[287] ?

Ce premier paradoxe est levé, du moins partiellement, dans les cours sur l'État. Bourdieu montre à propos de la formation du corps social des juristes à partir du XVII^{e} siècle qu'il émerge en même temps qu'un intérêt à l'universel : « pour comprendre l'apparition d'institutions universelles ou formellement universelles, […] comme l'État, la justice, la science, on peut supposer qu'il y a un intérêt à l'universel, que des gens ont pour intérêt particulier de faire avancer l'universel. Les juristes avaient évidemment intérêt à l'unificaiton du droit, en tant que producteurs de traités de droit […] à ce titre ils étaient des fonctionnaires, des soldats dévoués à l'universel. [288]» Mais comment cette universalisation est-elle pensable et possible dans des champs qui n'ont pas un « intérêt à l'universel », Bourdieu défendant qu'il n'y a pas de force intrinsèque de l'idée vraie, qu'elle ne peut s'imposer indépendamment d'une dynamique désirante d'appropriation[289] ? Comme l'affirme Ambroise, « le point aveugle le plus criant de la

---

[286] P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit*., 1994, p. 149-167. Il ne faudra pas confondre ici reconnaissance mutuelle et reconnaissance universelle. « L'universel est l'objet d'une reconnaissance universelle et le sacrifice des intérêts égoïstes (tout spécialement économiques) est universellement reconnu comme légitime (le jugement collectif ne pouvant qu'apercevoir et approuver dans l'effort pour s'élever du point de vue singulier et égoïste de l'individu au point de vue du groupe une manifestation de reconnaissance de la valeur du groupe et du groupe lui-même comme fondateur de toute valeur […] ».

[287] Ce point rejoint la critique de Grignon et Passeron selon laquelle on trouve chez Bourdieu une forme non avouée de légitimisme culturel qui tend à désamorcer le discours des dominés. C. Grignon et J-C Passeron, *Le savant et le populaire*, Paris, Gallimard-Seuil, 1989.

[288] P ; Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit*., p. 333.

[289] Voir sur ce point C. Lazzeri, « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu », in F. Lordon, *Spinoza et les sciences sociales*, *op. cit*., p. 345-398. Il faut doter l'idée vraie d'une force sociale extérieure « susceptible de représenter l'adjonction nécessaire à la vérité pour l'imposer face à l'ensemble des représentations inadéquates soutenues par des forces sociales qui opposent leur puissance contraire ou leur inertie à l'effet de vérité des concepts scientifiques » (*Ibid*., p. 386). Seul *l'appétit de*

remarquable théorie de la pratique linguistique élaborée par Bourdieu serait peut-être son impossibilité à penser (du moins explicitement) la possibilité de discours relevant d'une rationalité pratique ordinaire mais néanmoins dénués de rapports de force[290] », et pourrions-nous ajouter, porteurs d'un pouvoir d'universalisation et d'une efficace tels qu'ils soient capables de subvertir la violence symbolique. Si le projet de « *Realpolitik* de l'universel » qui renoue avec l'idée de progrès et indirectement d'émancipation pose toute une série de difficultés, il faut néanmoins souligner sa grande proximité avec la défense honnéthienne de l'idée de progrès moral[291].

Si l'on admet l'hypothèse contraire, pascalienne, à savoir que la recherche de reconnaissance est toujours une quête monopolistique de prestige, cela a des implications sur l'interprétation du second type de conflits, les conflits de transformation des champs, qui prennent le plus souvent la forme de conflits de type politique. On sait que ces conflits ont pour condition nécessaire la relation de délégation qui crée à proprement parler l'identité collective, support des revendications. Or, comme Bourdieu l'a montré à de multiples reprises, la délégation est une forme de dépossession politique : d'une part parce qu'elle se fait au profit des dominants (ou au moins des dominés de la classe dominante) porteurs de forts capitaux culturels, d'autre part parce qu'elle est une forme de détournement symbolique. Pourtant, elle opère le plus souvent à la faveur d'un désajustement entre *habitus* et champ, donc à la faveur d'une forme de fissuration de la reconnaissance doxique : ces luttes sont donc porteuses d'un potentiel de subversion de la violence symbolique. Elles peuvent d'ailleurs prendre la forme de conflits de réparation, qui visent par exemple à résister à une dépréciation, à un stigmate, à demander des compensations matérielles ou symboliques pour des formes de mépris sociaux. Or, ces

---

reconnaissance serait capable de créer un *intérêt de reconnaissance*. Lazzeri poursuit : « mais d'un autre côté cette interprétation est inexacte car Spinoza ne cesse de soutenir qu'une idée adéquate est toujours en elle-même une forme de puissance : elle est intrinsèquement et nécessairement liée à un affect actif positif qui constitue la dynamique de son affirmation, capable, sous des conditions définies d'intensité, de surmonter les affects passifs positifs ou négatifs. La connaissance est peut-être sans force sociale, mais non pas sans force individuelle. » (*Ibid*., p. 386-387)

[290] B. Ambroise, « La rationalité de l'efficacité performative », *art. cit*., p. 218.

[291] A. Honneth, « De l'irréductibilité du progrès. La relation de l'histoire et de la morale selon Kant », in *Ce que social veut dire, tome I*, *op. cit*., p. 35-57, p. 57. Honneth propose dans cet article la discussion de plusieurs textes de Kant afin de dégager une conception cohérente du progrès moral. C'est à l'interprétation de « Was ist Aufklärung ? » que se consacre la conclusion de son article : « Les améliorations d'ordre civilisationnel et moral auxquelles renvoie la capacité d'apprentissage de l'être humain ne peuvent en aucun cas être conçues, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, comme le fruit d'un dessein de la nature, mais seulement comme l'ouvrage des efforts conjugués des sujets humains. […] il en résulte donc que l'idée d'un processus d'apprentissage transgénérationnel doit être comprise comme la forme sous laquelle les partisans des Lumières se représentent nécessairement leur propre situation historique : ceux qui servent activement les intérêts moraux de ce mouvement ne peuvent envisager l'histoire avant eux autrement que comme un processus d'apprentissage conflictuel dont ils sont les héritiers et les continuateurs. »

conflits de réparation sont-ils toujours réductibles à des conflits de conquête de type monopolistique ? Cette question a son importance dans la mesure où une réponse positive consisterait à invalider l'intégralité de l'analyse honnéthienne des « luttes pour la reconnaissance ». Elles sont en effet toujours des luttes qui visent non pas l'augmentation de la reconnaissance détenue par un seul groupe, mais l'élargissement mutuel des conditions sociales et politiques de la reconnaissance. Comme l'affirme Lazzeri, « les conflits de résistance semblent avoir inévitablement tendance à se prolonger en conflits d'appropriation monopolistique. Dans ces conditions, l'approbation donnée aux premiers doit-elle conduire à celle des seconds compris *in nuce* dans les premiers ? Le refus de l'approbation des seconds doit-il conduire à celui des premiers ? »[292]

Si le destin de tout conflit de reconnaissance est *in fine* la monopolisation de la violence symbolique, cela signifie du point de vue de l'ontologie sociale qu'on ne peut construire aucun concept de progrès social, ni d'émancipation. C'est la raison pour laquelle Honneth est si sévère lorsqu'il analyse les luttes de distinction au sein de la classe dominante telles que les décrit Bourdieu, lieu par excellence de la concurrence pour l'exclusivité stylistique : « Ici se révèle la confusion commise au départ de l'analyse : étudier la compétition pour les "signes distinctifs" requérait de distinguer entre une lutte de répartition et une lutte à caractère normatif et pratique, plus rigoureusement que ne le permet une approche qui envisage globalement les formes de vie des groupes sociaux dans la perspective utilitariste d'une "économie des actions pratiques" »[293]. L'absence de critères distinctifs au sein des luttes symboliques empêche donc de discriminer entre des luttes *de* reconnaissance, luttes de prestige à vocation monopolistique, et des luttes *pour la* reconnaissance, porteuses d'une dynamique d'élargissement des conditions sociales de la reconnaissance[294]. Emmanuel Renault et Jean-Philippe Deranty formalisent cette distinction afin de penser la possibilité de la violence politique et d'une forme de reconnaissance proprement agonistique. La lutte *pour* la reconnaissance, portée par une visée réconciliatrice de transformation du cadre perceptif et évaluatif du groupe opposé se distingue en effet de la lutte *de* reconnaissance,

[292] C. Lazzeri, « Conflits de reconnaissance et sociologie critique », *art. cit*., p. 71.
[293] A. Honneth, « Le monde déchiré des formes symboliques », in *Ce que social veut dire*, *tome I*, *op. cit*., p. 231.
[294] Voir J-Ph. Deranty et E. Renault, « Ethique ou politique de la reconnaissance ? », in H. Bentouhami et C. Miqueu (dir.), *Conflits et Démocratie, Quel nouvel espace public ?*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 166-187. L'origine de cette distinction se trouve chez Hegel entre une forme de lutte visant à obtenir une reconnaissance positive, et l'autre qui vise à détruire ce qui fait obstacle à la reconnaissance. Voir E. Renault, « Assumer l'héritage de la théorie critique : sauver Marx par la reconnaissance ? », in A. Caillé et C. Lazzeri (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 74-75.

qui, elle, est agonistique et peut s'imposer par la violence. Car les styles de vie pour lesquels les groupes sociaux rentrent dans des luttes de distinction ne sont pas seulement des « formes d'expression symboliques de contenu d'action », mais ont aussi un contenu normatif : ce sont aussi « des formes de vie culturelles par lesquelles les groupes sociaux cherchent d'abord à préserver leur "identité collective" [295]». Dans le modèle utilitariste de la concurrence généralisée proposé par Bourdieu, pourquoi les groupes se cramponneraient-ils à leurs goûts et à leurs formes de vie spécifiques ? Ils sont en réalité pour Honneth l'expression de modèles moraux et culturels qui s'affrontent, dont la lutte obéit à une tout autre logique que celle des luttes de type monopolistique. La validité d'un style de vie, explique Honneth, « est déterminée par les traditions et les valeurs qui ont pu être généralisées et institutionnalisées dans la société considérée. […] [elle] dépend donc de la mesure dans laquelle les normes d'action et les principes correspondants sont socialement reconnus. [296]» Ici se fait jour l'écart fondamental qui sépare la conception honnéthienne de la reconnaissance sociale de celle de Bourdieu. Honneth ne pense pas la reconnaissance sociale des normes et valeurs culturelles partagées comme une adhésion doxique aux structures inégalitaires du monde social : sa conception est donc désolidarisée de l'action de la violence symbolique.

L'absence de critère et la réduction des luttes symboliques à des luttes *de* reconnaissance signifient en outre que l'usage du concept de violence symbolique implique une causalité circulaire fonctionnant comme grand géomètre du social. Nous allons voir que certaines analyses de Bourdieu semblent faire échec à un tel usage métaphysique, en particulier celles qui portent sur les « hommes sans avenir » et les désajustements structurels entre *habitus* et monde social que semble créer le stade actuel du capitalisme. Néanmoins la question de l'extension à donner au concept de violence symbolique reste entière : peut-on l'identifier simplement par la description d'une catégorisation dépréciative ou faut-il ajouter comme second critère l'impossibilité ou l'impuissance à participer à une lutte de classement ?[297] De même que reste entière la question de son extension non plus analytique mais sociale et sociologique dans les sociétés modernes. En témoigne la contradiction déjà mentionnée entre d'une part la thèse d'une monopolisation par l'État moderne de la violence symbolique légitime, et d'autre part l'idée d'un essaimage généralisé dans l'ensemble des luttes et rapports sociaux de

[295] A. Honneth, « Le monde déchiré des formes symboliques », in *Ce que social veut dire*, *op. cit*., p. 234.
[296] *Ibid*., p. 236.
[297] *Ibid*.

cette même violence symbolique. Or, cette dernière contradiction charrie avec elle un problème décisif de philosophie politique, celui de *l'institutionnalisation du politique*. Comme l'affirme Addi, « la société étant un champ de bataille où la violence symbolique est manifeste dans le moindre recoin du lien social, il est alors difficile de situer et d'autonomiser le politique, et donc de l'institutionnaliser. »[298]

Cet examen des luttes symboliques pourrait se conclure sur le constat d'une participation *en droit* de tous les acteurs sociaux, aux deux types de conflits de reconnaissance analysés : en effet, en raison de l'indétermination de l'explication de l'entrée dans ce type de conflits, rien ne permet de défendre la nécessaire exclusion d'un groupe donné de la participation aux luttes symboliques. En outre, la résolution de ces problèmes et paradoxes ne se joue pas principalement sur le terrain sociologique[299] : la violence symbolique demeure une notion difficile à exploiter quand on se fixe des buts de description et d'enquête empirique. De ce point de vue, la critique formulée par la sociologie pragmatique et la prudence épistémologique qu'elle suggère nous semblent tout à fait pertinentes. Mais elle n'en revêt pas moins une portée critique et heuristique capitale pour la philosophie sociale, justement par les problèmes et paradoxes qu'elle contribue à rendre visibles. Elle est une notion décisive sur le terrain de l'ontologie sociale : il existe bien une force appelée violence symbolique qui forclôt les possibilités agissantes des identités sociales. Mais elle ne peut se lire qu'en négatif, et selon des degrés et intensités toujours variables, à travers les différentes formes de souffrances sociales et de dénis de reconnaissance que la philosophie sociale s'attache à étudier. Pour le dire autrement, la violence symbolique est décisive au philosophe social en ce qu'elle figure le point d'arrêt de la dynamique normative et des perspectives d'émancipation. Elle fait signe vers les logiques de blocage qui condamnent la reproduction sociale à une autoreproduction, les conflits de reconnaissance à de purs conflits monopolistiques, et empêchent le déploiement de véritables luttes d'élargissement de la reconnaissance mutuelle.

---

[298] L. Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu, op. cit.,* p. 174.

[299] Les questions qui nous posions à ce propos avec Anton Perdoncin dans l'éditorial au numéro de *Tracés Décrire la violence*, s'adressent en effet prioritairement aux chercheurs de terrain et non au philosophe social, qui ne fait pas l'épreuve directement et pratiquement dans son travail des modalités d'enquête sur la violence symbolique : « Peut-on saisir la violence symbolique autrement que par ses conséquences (sentiments de gêne et de honte, inconfort physique etc.) ou bien peut-on décrire des situations d'imposition symbolique d'autorité ou des rites de dévalorisation et de dégradation et si oui, selon quels protocoles d'observation ? » (in C. Lavergne et A. Perdoncin, « Éditorial. La violence à l'épreuve de la description », *art. cit*., p. 8).

Réflexivité, résistance et effondrement de la pratique.

> C'en est fini à jamais de ces univers où la coïncidence quasi parfaite des tendances objectives et des attentes faisait de l'expérience du monde un enchaînement continu d'anticipations confirmées. Le manque d'avenir, qui était réservé jusque-là aux "damnés de la terre", est une expérience de plus en plus répandue, sinon modale.[300]

On sait que la résistance est l'un des points aveugles de la sociologie de Bourdieu, un des leitmotivs de ses critiques. Le modèle somatique de la reconnaissance doxique en est un des principaux obstacles : les dominés sont enserrés dans la causalité circulaire de la violence symbolique, qui opère la dialectisation des structures objectives en dispositions subjectives, l'incorporation de l'ordre social dans leurs corps. On sait aussi que c'est à la faveur du désajustement entre les identités pratiques et les champs sociaux que des effets de réflexivité peuvent s'opérer : une prise de conscience des expériences de la domination sociale. On passe alors de la reconnaissance doxique à une reconnaissance de la violence symbolique. Mais cette dernière est d'ordre cognitif et n'annule donc pas son incorporation. Faut-il penser la réflexivité comme un préalable nécessaire à la résistance ? Peut-elle « éclairer » les luttes politiques et les conflits de reconnaissance de telle sorte qu'ils cessent de tourner sur eux-mêmes en contribuant à la machine de la reproduction ? La sociologie peut-elle armer la critique de sorte qu'elle puisse être un embrayeur du pouvoir *constituant* des identités ?

À chercher à élucider les conditions de la résistance comme conditions de subversion de la violence symbolique, il se peut qu'on découvre à la fois un impensé et une nouvelle forme de violence : d'abord, le problème de ces « hommes sans avenir » que sont les exclus et les sous-prolétaires et qui font face à une nouvelle forme de violence qui les empêche de dialectiser leurs identités, de les mettre en jeu dans le monde[301] ; ensuite, l'impensé de la violence politique comme praxis pouvant reconfigurer l'*habitus* des dominés et les contreforts de la reconnaissance somatique de la domination.

---

[300] P. Bourdieu, *Médiations pascaliennes*, *op. cit*., p. 336.
[301] Nous reprenons dans cette section bon nombre d'idées inspirées d'Étienne Balibar et en particulier de son ouvrage *Violence et civilité*, développées par I. Krtolica dans son article : « L'horizon de la violence asymbolique dans la pensée de Pierre Bourdieu », *art. cit*., p. 125-162.

La réflexivité définie comme compréhension des causes qui nous déterminent à agir et des dynamiques d'imposition de la violence symbolique rigidifiant nos identités pratiques, semble un préalable à la résistance. Le passage de la passivité à l'activité, de l'*habitus* comme identité constituée à l'*habitus* comme identité constituante appelle une forme de connaissance de l'ordre des déterminations du monde social qui crée une discontinuité dans l'enchaînement naturel de nos pratiques. Empiriquement, il est requis que deux conditions soient réunies pour produire la réflexivité, l'une socio-économique, l'autre affective : « la *skholè* constitue le facteur abstrait qui rend possible la pensée critique en général sans la déterminer, et l'émotion le facteur concret qui l'oriente sur un objet déterminé.[302] » Krtolica déduit la première de la pratique du chercheur dont l'oisiveté de la *skholè* l'affranchit des urgences et nécessités de l'action, lui offrant les conditions matérielles pour une objectivation de la violence symbolique, sans lui en fournir a priori la motivation[303]. La deuxième condition, l'émotion, se déduit de l'expérience de désajustement radical des sous-prolétaires, qui ne parviennent plus à se projeter dans l'avenir, dans un monde dans lequel leur *habitus* est complètement dysfonctionnel :

> leur exclusion hors du jeu social leur ôte […] toute prise suffisante sur ses mécanismes et, corrélativement, l'espoir raisonnable d'une action efficace pour l'avenir. Surtout que, dépossédés des moyens matériels de subvenir à leur existence, les sous-prolétaires sont pris dans une urgence pratique qui les empêche de réfléchir autrement que pratiquement les mécanismes de la domination dont ils sont les victimes, et donc de prendre la distance objective requise par la théorie[304].

L'impuissance à agir des sous-prolétaires appelée aussi effondrement de la pratique est donc une condition paradoxale de la réflexivité : si elle révèle les ressorts de la violence symbolique et l'intérêt à la combattre, l'urgence pratique à laquelle est soumis le sous-prolétaire (recherche continuelle de moyens de subsistance, de logement, de protection) empêche qu'il accède à une réflexivité *théoriquement critique*[305]. Or, il est

---

[302] *Ibid*., p. 156.
[303] *Ibid*., p. 153. « Car *à la faveur de quelle expérience sociale l'intellectuel en vient-il à réfléchir de manière critique la dialectique qui soutient la pratique, lui qui ne semble pas soumis à l'insécurité du monde dans lequel il évolue ? En outre, quel intérêt le porte initialement à désirer avec les autres et dans d'autres champs que le sien la critique de la domination ou son renversement, lui qui n'en est apparemment pas une victime particulièrement privilégiée ? »*
[304] *Ibid*., p. 152.
[305] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 233 : « La relation d'adaptation immédiate est suspendue, dans un instant d'hésitation où peut s'insinuer une forme de réflexion qui n'a rien à voir avec

difficile de trouver ces deux conditions réunies dans un même individu. En outre, si elles en sont bien des conditions nécessaires, elles ne sont pas des conditions nécessaires *et* suffisantes. En effet, le détachement par rapport aux nécessités de l'action, de même que la souffrance produite par le clivage de l'*habitus*, ne sont que des conditions empiriques de la réflexivité. Selon Krtolica, sa condition *transcendantale*, le fait qu'elle est *de droit* constitutive de tous les sujets humains socialisés, tient dans le retard originaire du sujet pratique par rapport au monde, ce que Bourdieu appelle *hystérésis* mais qui serait en réalité la structure temporelle fondamentale de toute identité. « Si la pratique témoigne de l'effort permanent de l'individu pour ajuster ses dispositions subjectives à la réalité objective, c'est qu'il y a un désajustement *en droit*, un retard constitutif du subjectif sur l'objectif. Il est vrai que le sens pratique parvient ordinairement à masquer l'étrange souvenir de ce retard. Mais chaque fois que se trouve franchi le seuil d'effondrement de la pratique, cet écart transcendantal jamais vécu, qui hante l'inconscient sous la forme d'un passé qui n'a jamais été présent, menace soudainement de submerger la conscience. »[306] Si la pratique est toujours une activité d'ajustement d'un corps à des situations sociales, c'est parce que le désajustement est structurel. La disjonction se situe alors entre la perception du monde et l'action. D'ordinaire dissimulée par le sens pratique, elle se révèle douloureusement dans l'expérience des « hommes sans avenir ». C'est la raison pour laquelle ce désajustement originaire peut s'interpréter comme une vulnérabilité fondamentale de l'être humain. On se souvient d'ailleurs que la disposition est exposition, au monde, à la blessure, à la violence. Mais il est aussi une ouverture en droit à la réflexivité et à la liberté comme marge de jeu à l'intérieur de la formation de l'identité pratique. S'il y a bien un pouvoir constituant des identités, une dimension active de l'*habitus*, génératrice de nouvelles pratiques, c'est que ce désajustement est en droit toujours possible.

Arrêtons-nous à nouveau sur ces expériences qui donnent une visibilité sociologique à cette vulnérabilité constitutive. L'expérience existentielle des sous-prolétaires algériens que décrivent Bourdieu et Sayad dans *Le Déracinement* est aussi celle des chômeurs, précaires, exclus, que rencontrent Bourdieu et ses collaborateurs à l'occasion de la grande enquête qui prendra le nom de *La Misère du monde*. Cette expérience d'impuissance radicale correspond à un effondrement de la pratique. Car « le

---

celle du penseur scolastique et qui, à travers les mouvements esquissés du corps […] reste tournée vers la pratique et non vers celui qui l'accomplit »

[306] I. Krtolica, « La violence asymbolique », *art. cit.,* p. 157-158.

désir de puissance limité qu'est l'*habitus* s'annule[307] », la vie devient un pur jeu de hasard (*qmar*) comme le confessait à Bourdieu un chômeur algérien. Il s'agit d'une « désorganisation généralisée et durable de la conduite et de la pensée liée à l'effondrement de toute visée cohérente de l'avenir[308] ». Le lien entre le présent et le futur est rompu, aucun univers objectif d'incitation et de stimulation de l'action ne crée l'ouverture d'un quelconque futur. C'est la raison pour laquelle l'expérience du temps est celle d'un temps mort, vide. Privés de justification et de raisons d'être, ces êtres sans avenir ne sont pas seulement soumis à une insécurité objective, celle de la privation de conditions matérielles minimales de survie, mais aussi à une insécurité subjective qui révèle le luxe d'une expérience du temps comme allant de soi, dont le travail salarié est un des supports primordiaux, parce que structurant le déploiement des espérances et attentes au présent[309].

L'expérience des hommes et des femmes sans avenir, dont Bourdieu constate l'augmentation tendancielle dans les sociétés capitalistes, serait non pas conjoncturelle mais structurelle. Or, elle ne révèle pas seulement l'effondrement de la pratique, mais corrélativement l'effondrement du cercle dialectique de la violence symbolique. Si le désajustement entre les identités et le monde augmente tendanciellement, c'est que la reproduction du monde social est en crise. Quelles en sont les causes ? Faut-il penser un nouvel agencement de la loi de la conservation de la violence ?

Dans *Le Déracinement*, Bourdieu et Sayad analysent les effets sur les populations algériennes rurales des politiques coloniales de regroupement et de déplacements imposés pendant la guerre par la puissance coloniale[310]. Comme l'analyse Krtolica, « pour Bourdieu, ces analyses complètent celles d'*Algérie 60* parce qu'elles montrent comment *le déracinement, qui détruit les cadres spatiaux et temporels de l'existence ordinaire, achève ce que la généralisation des échanges monétaires avait commencé*. Cet effet d'"accélération pathologique" des transformations sociales a pour l'historien ou le sociologue une valeur éminemment heuristique.[311] » La situation donnerait donc à voir un dysfonctionnement généralisé des *habitus* à la faveur d'une triple crise : contradiction

[307] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 318.
[308] *Ibid*., p. 318.
[309] *Ibid*., p. 320.
[310] Bourdieu évoque la misère morale de ces déplacés, arrachés à leur environnement familier « et placés dans une situation telle qu'ils ne peuvent former la pensée d'inventer un nouvel art de vivre pour tâcher de s'adapter à un monde qui leur demeure totalement étranger ». P. Bourdieu, *Esquisses algériennes*, *op. cit*., p. 113.
[311] I. Krtolica, « La violence asymbolique chez P. Bourdieu », *art. cit*., p. 129.

entre les structures traditionnelles et les structures capitalistes, entre les *habitus* du *khamessat* et ceux du salariat et enfin entre les *habitus* et les structures. La généralisation contemporaine de cette expérience serait à imputer à la violence du capitalisme, qu'Étienne Balibar n'hésite pas à qualifier de violence extrême, inconvertible, et que Krtolica propose de nommer « violence asymbolique. » Elle serait le signe de l'impolitique dans la pensée de Bourdieu qui représente pour Balibar la limite au-delà de laquelle s'anéantit la possibilité de tout conflit et de toute identité. « Car la violence capitaliste, explique Krtolica, dont les effets sont de moins en moins atténués par l'État, ne constitue pas un vecteur de production subjective des agents (absence d'intériorisation de la violence et effondrement de la pratique) ni de reproduction objective de l'espace social (démantèlement de l'État, improductivité économique, politique et sociale sans cesse croissante), mais au contraire un vecteur de destruction des individus et des structures sociales.[312] »

Le déséquilibre de l'ordre social en raison de la fissuration de la violence symbolique signifie-t-il une remise en cause de l'économie du prestige ? Bourdieu le corrèle en tout cas à un essaimage des violences sociales, délinquance, agressions, émeutes, terrorismes[313] :

> Pour essayer de s'arracher au sentiment, qu'exprimaient si bien les sous-prolétaires algériens, d'être le jouet de contraintes extérieures […] ils peuvent aussi, surtout les jeunes, chercher dans des actes de violence qui valent autant en eux-mêmes – ou autant – que par les profits qu'ils procurent […] un moyen désespéré d'exister devant les autres, pour les autres, d'accéder à une forme reconnue d'existence sociale, ou, tout simplement, de faire qu'il se passe quelque chose plutôt que rien.[314]

Il n'est donc pas si étonnant que Bourdieu revienne à la fin des *Méditations pascaliennes*, après des descriptions désespérées et désespérantes sur les hommes sans avenir, à une conception kafkaïenne et pascalienne du monde social comme comédie du prestige. Kafkaïenne d'abord avec le personnage de K. dans *Le Procès*, figure limite d'un être sans raison d'être, qui ne trouve même plus dans le monde social un dernier bastion pour se construire des raisons ultimes d'exister[315]. Pascalienne ensuite : la reconnaissance

---

[312] *Ibid*., p. 20.
[313] P. Bourdieu, *Contre-feux, Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, Raison d'agir, 1998, p. 46.
[314] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes, op. cit*., p. 321.
[315] *Ibid*., p. 340 : « l'incertitude où il est à propos de son avenir n'est qu'une autre forme de l'incertitude à propos de ce qu'il est, de son être social, de son « identité », comme on dirait aujourd'hui ; dépossédé du

devient l'équivalent de la grâce à la fin des *Méditations pascaliennes ;* et il n'est pas étonnant que ceux qui en sont privés ne vivent pas seulement une sorte d'enfer, mais se vivent comme dépossédés de leur humanité : « il n'est pas de pire dépossession, de pire privation, peut-être, que celle des vaincus dans la lutte symbolique pour la reconnaissance, pour l'accès à un être social socialement reconnu, c'est-à-dire en un mot à l'humanité. »[316] La comédie du prestige prend dès lors des accents sombres et macabres.[317]

On voit à l'œuvre une nouvelle contradiction : soit le monde social est un « monde de déchirement » pour reprendre une formule honnéthienne[318], devenu instable et précaire parce que la violence symbolique ne dialectise plus les identités, que la reconnaissance doxique est fissurée, et que se révèle la limite de l'impolitique ; soit il n'est qu'une grande comédie du prestige d'où sont massivement exclus les dominés, dépossédés symboliquement, privés de justifications de leurs identités, mais adhérant de toute la force de la reconnaissance doxique à ce théâtre du paraître.

Bourdieu précise que l'autonomie relative de l'ordre symbolique « peut laisser une marge de liberté à une action politique visant à rouvrir l'espace des possibles[319] ». Pourtant, sans conception du progrès moral arrimée à une transformation des pratiques, la formulation d'une théorie subversive proprement politique demeure une sorte de vœu pieux. Les « hommes sans avenir » ne semblent pas porteurs d'un espoir révolutionnaire, parce qu'ils manquent de la réflexivité nécessaire et ne peuvent à ce titre pas contribuer aux progrès de l'universel. Les détenteurs de l'universel et de l'autorité légitime sont perdus dans l'économie du prestige et les quêtes de reconnaissance de type monopolistique. Bourdieu formule alors les conditions de l'action politique subversive en ces termes : « Pour qu'un discours ou une action (iconoclasme, terrorisme, etc.) visant à mettre en question les structures objectives ait une chance d'être reconnu comme légitime (sinon comme raisonnable) et d'exercer un effet d'exemplarité, il faut que les structures

---

pouvoir de donner sens, au double sens, à sa voir, de dire la signification et la direction de son existence, il est condamné à vivre dans un temps orienté par les autres, aliéné. »

[316] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 346.

[317] *Ibid.*, p. 345. « De toutes les distributions, l'une des plus inégales et, sans doute, en tout cas, la plus cruelle, est la répartition du capital symbolique, c'est-à-dire de l'importance sociale et des raisons de vivre. Et l'on sait par exemple que même les soins et les égards que les institutions et les agents hospitaliers accordent aux mourants sont proportionnés, plus inconsciemment que consciemment, à leur importance sociale. »

[318] A. Honneth, « Le monde déchiré des formes symboliques. Pierre Bourdieu et la sociologie de la culture », in *Ce que social veut dire*, *Tome I*, *op. cit*., p. 208.

[319] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit*., p. 336.

ainsi contestées soient elles-mêmes dans un état d'incertitude et de crise propre à favoriser l'incertitude à leur propos et la prise de conscience critique de leur arbitraire et de leur fragilité. [320]» Autrement dit, les luttes de reconnaissance porteuses d'émancipation émergeraient à la faveur de contextes d'incertitude et de crises. Il est étonnant de ce point de vue que Bourdieu soit resté silencieux sur un répertoire d'actions fréquent en situation de crise, les violences politiques, et qu'il ait contourné la question du *pouvoir des violences politiques* susceptible de venir subvertir en profondeur la dialectique de la violence symbolique.

La philosophie sociale doit prendre en charge le problème de l'impolitique tel qu'il apparaît dans la figure des hommes sans avenir : celui de l'effondrement de la pratique et d'une exclusion des champs de la reconnaissance sociale. Même si la figure de l'homme sans avenir n'est pas porteuse d'espoirs révolutionnaires, il est étonnant que l'œuvre de Bourdieu soit aussi silencieuse sur la question des violences politiques, alors qu'elle s'est élaborée dans la conjoncture algérienne de la lutte de libération nationale et d'une violence politique de décolonisation. Certains de ses textes réunis dans *Esquisses algériennes*, témoignent pourtant des effets subversifs des violences politiques sur les rapports de domination et sur les identités. Dans son article « De la guerre révolutionnaire à la révolution », Bourdieu prend acte de la nécessaire réinvention que va opérer la conjoncture de guerre révolutionnaire, sans basculer dans un optimisme naïf. Il critique en particulier le mythe de la « révolution révolutionnaire » selon lequel la guerre aurait comme par magie transformé la société algérienne et résolu tous les problèmes[321].

Elle aurait certes eu pour effet d'élargir la conscience politique, en permettant de nouvelles pratiques collectives, d'autonomie, de responsabilité, notamment dans les actions de guérillas et d'approvisionnements, mais aussi d'uniformisation des opinions à travers un important travail d'éducation politique. Cette uniformisation, qui touche en particulier les femmes algériennes, dont beaucoup prirent part aux activités de sabotage, reste selon Bourdieu d'ordre affectif : « Sans doute la guerre et les souffrances qu'elle a infligées constituent-elles par elles seules une éducation politique. À travers ses épreuves le peuple algérien a pris conscience de sa vérité. Mais il faut se garder d'ignorer que la

[320] *Ibid*., p. 340.
[321] P. Bourdieu, « De la guerre révolutionnaire à la révolution », in *Esquisse algériennes*, Paris, Seuil, 2008, p. 116 : « à côté de ceux pour qui la révolution a été l'occasion d'opérer une véritable révolution vécue, il y a aussi tous ceux qui, chassés de leur demeure, contraints d'abandonner leur train de vie coutumier pour le bidonville des cités voisines ou pour les centres de regroupement, n'ont fait que subir et pâtir. »

conscience politique affective est en avance sur la conscience politique rationnelle.[322] » La guerre a bien une fonction de révélation de la domination, mais qui n'apporte jamais les conditions entières d'une réflexivité achevée[323].

Par quels mécanismes la guerre opère-t-elle cette révélation ? Si elle apparaît à Bourdieu comme la seule alternative pour détruire la domination coloniale, c'est parce que le terrorisme favoriserait les conditions de la prise de conscience : en provoquant la terreur, mais aussi la répression, c'est le schisme entre les castes qui serait mis en lumière. La répression, le contrôle, et la suspicion généralisée des colons conduisent en effet à des pratiques qui manifestent l'existence de la discrimination raciale. Cette connaissance des structures de la domination a alors pour effet d'accroître la solidarité entre les membres de la société dominée. « La revendication de la dignité […] constitue l'exigence première d'hommes pour qui la réalité du système colonial et de la division en castes de la société coloniale ont été éprouvées concrètement à travers l'humiliation.[324] » La guerre peut se lire ici comme une lutte de reconnaissance d'un type particulier, une « lutte de reconnaissance-liberté » : cette forme que l'on voit à l'œuvre par exemple dans des textes de Sartre et Fanon « opposent à la figure de la reconnaissance-authenticité, celle de la reconnaissance-liberté d'une part, et, à la notion de reconnaissance-réconciliation, une conception agonistique de la reconnaissance d'autre part.[325] » Cette forme de lutte ne peut pas vouloir un élargissement de la reconnaissance sociale dans les formes d'une réciprocité, ce qui reviendrait à légitimer la structure de la domination impérialiste. Elle vise la conquête de la liberté politique, par la constitution d'une identité collective de lutte et de l'autodétermination nationale ; elle vise aussi la reconnaissance par l'ancienne puissance coloniale de la liberté et de la souveraineté des anciens opprimés ; et plus tard la reconnaissance publique des crimes de la colonisation[326].

Cette reconnaissance-liberté suppose donc que soient détruites les structures de la domination comme ensemble d'institutions coloniales, mais aussi comme structures

---

[322] *Ibid*., p. 117.
[323] P. Bourdieu, « La révolution dans la révolution », *Esquisses algériennes*, *op. cit*., p. 126.
[324] *Ibid*., p. 127.
[325] A. Le Goff et M. Bankovsky (dir.), *Penser la reconnaissance, entre théorie critique et philosophie française contemporaine*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 20. Dans le présent volume voir en particulier l'article de A. Le Goff, « Conflits, reconnaissance, réification : figures de la réciprocité chez Sartre », p. 91-109.
[326] La reconnaissance-liberté ouvre donc à des questions mémorielles, voire à des luttes de reconnaissance mémorielles. Voir à ce sujet S. Dufoix, « Connaître et reconnaître le passé : huit dimensions des politiques de reconnaissance », in Caillé A. et Lazzeri C. (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 87-114.

subjectives. Bourdieu souligne en ce sens le bouleversement des rapports entre les sexes, qui a permis à nombre de femmes de sortir des rôles sociaux où les cantonnait la société traditionnelle, et donc à désapprendre certaines dispositions et schèmes de perception à travers lesquels elles subissaient la violence symbolique de l'ordre patriarcal[327]. Il montre aussi que des hommes nouveaux dont la valeur et le prestige ne reposent pas sur la naissance prennent certes des responsabilités, ce qui a aussi pour effet de rebattre les cartes des hiérarchies sociales instituées[328]. La guerre est bien une épreuve radicale pour l'image de soi et les identités, mais, précise Bourdieu, parce que « les anciennes valeurs d'honneur s'effondrent devant les cruautés de la guerre[329] ». Autre figure de la violence extrême, cette cruauté s'incarne, on le sait, dans des pratiques de tortures, de massacres de civils, d'exécutions sommaires, utilisées de part et d'autre des conflits dans des logiques mimétiques souvent exponentielles. Bourdieu est bien conscient de cette spirale de la violence qu'il décrit avec précision : « Le cercle de la violence fait que les adversaires, placés dans une situation d'action réciproque, son inéluctablement portés à l'usage illimité des moyens disponibles. Tout se passe comme si l'on avait un mouvement en spirale, tout accroissement des forces de répression suscitant un accroissement de la tension et des forces d'agression, et ainsi de suite.[330] » Balibar nomme cette violence cruauté « ultra-subjective » en raison de la rigidification des identités autour de la figure de l'ennemi qu'elle engendre. Elle fait signe aussi, comme la violence extrême ultra-objective du capitalisme, vers l'horizon de l'impolitique. Elles figurent toutes deux le franchissement d'un seuil au-delà duquel l'humain est réduit à une absolue vulnérabilité.

Balibar conceptualise en effet les violences extrêmes sous deux grandes modalités, qui ne sont pas des catégories distinctes, mais des formes réversibles. La violence ultra-objective réduit « les êtres humains au statut de choses éliminables et instrumentalisables à volonté dans le monde des marchandises[331] » : ce sont les effets du capitalisme mondialisé, avec son concert de paupérisations massives, de déplacements de population, de réductions en esclavage, de famines, d'épidémies. Ces violences ultra-objectives sont sans visage, sans volonté assignable, alors que la seconde modalité, les violences ultra-

[327] P. Bourdieu, *Esquisses algériennes*, *op. cit*., p. 135-136. « Engagée dans la guerre, soit directement, soit indirectement, soit comme acteur, soit comme victime, portée par la force des choses à assumer des rôles totalement nouveaux, la femme algérienne a acquis une autonomie plus grande en même temps qu'un sentiment plus vif et plus fier de ses tâches et de ses responsabilités. »
[328] Pour une description stimulante et complète de la guerre d'Algérie associée à la trajectoire de Frantz Fanon, voir D. Macey, *Frantz Fanon, Une vie*, Paris, La Découverte, 2011.
[329] P. Bourdieu, « La révolution dans la révolution », *Esquisses algériennes*, *op. cit*., p. 134-135.
[330] *Ibid*., p. 129.
[331] E. Balibar, *Violence et Civilité*, *op. cit*., p. 406.

subjectives, prend la figure d'un sujet dont l'identité devient « totalement exclusive de toute autre, […] qui commande impérieusement sa propre réalisation, à travers l'élimination de toute trace d'altérité dans le "nous" et dans le "soi" »[332]. Elle renvoie historiquement à l'expérience des camps, à la mise en place de régimes de terreur, à la généralisation de la torture, c'est-à-dire à une brutalisation et une négation de l'humain comme *autre*, venant menacer une identité enfermée dans un délire de toute puissance.

Même s'il ne formule pas explicitement l'idée d'un seuil de franchissement possible des violences extrêmes qui guettent les luttes de libération, Bourdieu plaide pour une analyse lucide, alerte quant aux difficultés pour orienter les potentiels révolutionnaires, tout autant explosifs que réactionnaires, des masses paysannes et prolétaires. En vertu de l'accélération que créent les crises, à l'image de la guerre d'Algérie, s'ouvrent à la fois les possibilités de mutations profondes de la société, mais aussi le risque de la généralisation de l'effondrement de la pratique. Car la spirale de la violence ne crée pas seulement un accroissement quantitatif dans l'usage de la force. Elle peut aussi engendrer un changement *qualitatif* dans les intentions et les sentiments :

> Il faut craindre que "l'intention hostile", c'est-à-dire l'objectif que l'on souhaite atteindre par la guerre, et le "sentiment d'hostilité", c'est-à-dire la haine éprouvée à l'égard de l'ennemi, ne tendent à se développer en raison inverse. L'intention hostile, à savoir l'abolition du système des castes, intention qui, considérée dans sa pureté, est exclusive de toute haine à l'égard de ceux qui bénéficient, bon gré, mal gré, du système que l'on veut détruire, pourrait céder la place à un sentiment d'hostilité affectif et passionnel, dirigé contre cet ennemi qui n'est pas, comme en d'autres guerres, lointain et abstrait, mais intime, proche et familier.[333]

Cette analyse bourdieusienne situe le point de bascule de la violence de libération à la violence extrême au niveau d'une transformation affective, et c'est là toute son originalité. La distinction entre intention hostile et haine représenterait le passage d'une lutte orientée vers la destruction d'un système, à une lutte orientée vers la destruction d'ennemis incarnant le système. Cette transition est d'autant plus probable dans la conjoncture coloniale que les adversaires sont souvent proches, voire intimes : d'anciens maîtres, gouverneurs, fonctionnaires devant lesquels on a vécu dans la soumission, l'humiliation et « l'abjection de soi », pour reprendre une formule chère à Fanon.

---

[332] *Ibid*., p. 44.
[333] P. Bourdieu, *Esquisses algériennes*, *op. cit.,* p. 129.

Ainsi, ces quelques textes de Bourdieu sur la guerre d'Algérie ont-ils le mérite de tracer des pistes d'analyse sur ce qui constitue un des impensés de sa théorie sociale. Ils montrent en particulier l'importance d'une analyse somatique et affective des situations de violences politiques : d'abord parce qu'elles ne peuvent ouvrir de vraies mutations que si elles s'accompagnent de pratiques collectives de désapprentissage de la domination, pour casser l'emprise de la violence symbolique ; ensuite parce que c'est aussi au niveau de l'économie des affects que se lit le franchissement possible du seuil de l'extrême violence. Penser les violences politiques comme des luttes de reconnaissance-liberté revêt à cet égard l'avantage de maintenir l'idée d'une hostilité orientée vers la destruction d'un système et non vers l'éradication de groupes humains. La violence de guerre comme accélérateur de la visibilité de la violence symbolique montre aussi combien cette dernière ne prend véritablement sens qu'en regard de la violence asymbolique, horizon de l'effondrement de la pratique. Pour la philosophie sociale, c'est bien entre les deux que doit se penser l'institutionnalisation des formes subversives de la politique.

3.4. Méditations honnethiennes.

Outre une théorie de l'identité sociale positionnelle, la théorie de la violence symbolique apporte à la philosophie sociale deux acquis fondamentaux. Le premier renvoie à l'idée qu'il existe une violence symbolique de la reconnaissance que l'on voit à l'œuvre dans l'économie du prestige, en particulier au sein des luttes symboliques de classement mais qui peut essaimer au-delà. Cette idée implique une distribution inégalitaire de la reconnaissance dans le monde social, qui a un sens tragique en raison de son caractère indépassable et des conséquences existentielles et politiques sur ceux ou celles qui en sont privés : un déficit d'être et de raison d'être qui cantonne à une forme paradoxale d'impuissance. Le deuxième acquis renvoie à l'horizon de l'impolitique que doit prendre en charge la philosophie sociale : il se traduit dans des formes de violences qui ne sont pas convertibles dans la dialectique de la violence symbolique, les violences extrêmes. C'est la raison pour laquelle elles impliquent la déstructuration des identités par l'impossibilité à se temporaliser, à se construire un avenir à partir d'un présent doté de sens, en somme un effondrement de la pratique. Cet horizon ne pose pas seulement la question du seuil au-delà duquel se joue simultanément la destruction des structures

sociales et des identités, mais interroge aussi les potentiels effets subversifs des violences politiques comme lutte de reconnaissance-liberté en regard de ce seuil. Comment Honneth pourrait-il évaluer ce parcours bourdieusien de la reconnaissance et le cas échéant apporter des éléments de clarification afin de répondre aux critiques et obstacles qu'il a pu rencontrer ?

Rendre la sociologie critique plus critique ?

En premier lieu, concernant la critique épistémologique formulée par Elster, l'analyse de la reconnaissance permet de dissocier *explicans* et *explicandum*[334] au sein de la théorie de la violence symbolique. En effet si l'on prend acte de la distinction entre la recherche de reconnaissance d'un côté, racine anthropologique de la théorie de la violence symbolique, qui rend compte de son efficace propre comme puissance désirante, et d'un autre côté de la reconnaissance doxique, comme libido socialisée et adhésion tacite et préréflexive aux règles des champs, alors on dispose bien de deux concepts pour penser le pouvoir et les effets de la violence symbolique venant façonner l'identité des dominés. Si, dès lors, la reconnaissance doxique peut être décrite comme un effet essentiellement secondaire au sens d'Elster, c'est qu'elle n'est pas intentionnelle, et que les mécanismes qui en rendent compte sont des mécanismes somatiques d'incorporation, qui créent l'identité positionnelle et située. Elle demeure en outre profondément contingente en raison du désajustement originaire sur lequel se constitue l'*habitus* comme identité pratique. Si le sens pratique en recouvre la signification – à la fois vulnérabilité fondamentale et ouverture à la réflexivité – certaines expériences de dysfonctionnement des *habitus* peuvent la mettre brutalement en lumière. C'est donc aussi la contingence de la reconnaissance doxique qui rend compte de la possibilité des luttes symboliques.

Honneth pourrait cependant objecter, dans la continuité de ses critiques sur l'ancrage utilitariste de la théorie des luttes symboliques, que le capital de reconnaissance comme capital de prestige, objet des luttes de conquête monopolistique, rend incompréhensible la conception de l'amour comme relation où s'annulerait toute violence symbolique. Dans son post-scriptum à *La domination masculine*, Bourdieu présente en effet l'amour comme une sorte de *miracle* de la reconnaissance : « S'arrachant à l'instabilité et à l'insécurité caractéristiques de la dialectique de l'honneur qui, bien que

[334] De même que la distinction identité constituée, identité constituante permet de distinguer l'*habitus* du point de vue de l'incorporation du social et comme générateur de pratiques. Voir chapitre 2, notamment 2.4.

fondée sur une postulation d'égalité, est toujours exposée à l'emballement dominateur de la surenchère, le sujet amoureux ne peut obtenir la reconnaissance que d'un autre sujet, mais qui abdique, comme lui-même, l'intention de dominer. Il remet librement sa liberté à un maître qui lui remet lui-même la sienne, coïncidant avec lui dans un acte de libre aliénation indéfiniment affirmé [335] ». Seul le modèle du miracle amoureux permet de suspendre, soudainement, les effets de la domination masculine ancrés au plus profond des identités genrées, des *hexis* et des projections désirantes différentielles, et de suspendre la reconnaissance doxique, dans une sorte de mystique fusionnelle. Rigoureusement parlant, soit la reconnaissance comporte une dynamique normative de réciprocité, qui trouve dans la relation amoureuse une forme de réalisation, et peut se distordre dans des relations pathologiques ou idéologiques ; soit elle est recherche d'approbation d'autrui dans une quête illimitée, et alors on ne voit pas ce qui la rend tout à coup congruente avec des normes de respect et d'empathie qui sont les conditions d'une reconnaissance réciproque. La conceptualisation de la reconnaissance propre à Bourdieu, notamment en raison de son inscription somatique, semble donc analytiquement exclure la possibilité de toute reconnaissance réciproque, même de type affectif. Alors qu'à l'inverse, la conceptualisation normative du concept autorise la description de formes pathologiques, de formes de reconnaissance animées par la dynamique de la violence symbolique. Subordonner le concept de violence symbolique à une théorie normative de la reconnaissance aurait ainsi le mérite de pouvoir penser, sans coup de baguette magique conceptuel, des formes de relations de reconnaissance de type empathiques, orientées vers la réciprocité et le respect mutuels.

C'est sans doute ce que suggère implicitement Honneth lorsqu'il critique le « sociologisme » de Bourdieu et sa timidité critique. Dans un article d'hommage posthume[336], Honneth commence par résumer ce qui fait selon lui la force et l'originalité du geste théorique de la sociologie bourdieusienne : « Dans la perspective désillusionnante que Bourdieu s'efforçait d'adapter dans ses grandes enquêtes, le monde vécu apparaissait comme une sphère traversée par d'incessantes luttes de statut, qui trouvent leur expression jusque dans les structures capillaires des écrits philosophiques et des œuvres d'art. » Honneth poursuit en saluant la puissance de ses descriptions empiriques à révéler les effets des luttes de concurrence dans notre environnement social :

---

[335] P. Bourdieu, *La Domination masculine*, *op. cit*., p. 151.
[336] A. Honneth, « La savant et le politique », *Le monde*, http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/01/23/le-savant-et-le-politique_1633316_3232.html publié le 23 janvier 2012 sur le site du Monde.fr.

« Il introduisait ici rien de moins qu'un apprentissage sociologique du regard. » Le philosophe social apporte en outre un regard nouveau sur le travail de Bourdieu en le resituant dans une tradition sociologique allemande. Bourdieu aurait réussi selon Honneth à faire converger dans sa théorie sociale deux traditions différentes qui ne se seraient jamais réellement rencontrées en Allemagne. La première, qu'il voit à l'œuvre chez Georg Simmel, Siegfried Kracauer ou Walter Benjamin s'était donnée pour tâche un « déchiffrement phénoménologique de la quotidienneté » en étudiant la culture des employés des années 1920, ou le mobilier des intérieurs bourgeois, en somme traduisant « la volonté de faire apparaître sur les réalités vécues du présent les frictions de l'ascension et du déclassement social ». La seconde, illustrée par Max Weber poursuivit le projet de la construction d'une théorie sociologique de l'action qui ne réduit pas la domination à l'accumulation de biens matériels mais inclut aussi celle des biens symboliques. « C'est seulement dans le dernier tiers du XX^e^ siècle que le français Pierre Bourdieu réussit à accomplir ce pour quoi les liens de continuité intellectuelle faisaient défaut en Allemagne après la guerre : concilier Simmel et Weber dans une démarche qui permettait de décrypter sur les artefacts et les pratiques du quotidien l'état des luttes sociales pour la domination. »

Mais selon Honneth, le projet critique de Bourdieu était d'emblée menacé en raison de son traitement des normes morales. Il aurait à tort réduit leur validité « à la simple facticité de leur signification sociale ». Il poursuit : « De ce "sociologisme" théorique découle le problème qui vouera à l'échec la démarche de Bourdieu comme intellectuel : comment articuler la théorie et la pratique de telle sorte que le traitement sociologique de la réalité permette d'établir les points de vue normatifs sur lesquels la critique politique pourra ensuite légitimement s'appuyer ? » La suggestion de Honneth ne consiste pas à sacrifier la discipline sociologique sur l'autel de l'action et de la critique sociale, mais en cohérence avec l'esprit de l'École de Francfort, à promouvoir une discipline sociologique qui puisse nourrir la philosophie sociale et au-delà la critique de la société, parce qu'elle se donne les moyens de décrire les normes en jeu dans les rapports sociaux. « Cette analyse de la domination sociale est cependant conduite de telle manière qu'elle ne fait pas apparaître les normes morales ou les points de vue rationnels sur lesquels la critique pourrait légitimement s'appuyer […] Il est resté toute sa vie étranger à cette tradition d'une critique immanente qui cherche à dégager dans la réalité sociale elle-même le principe d'une objection fondée contre celle-ci. » Autrement dit, contrairement à une mauvaise compréhension de la neutralité axiologique weberienne, les faits sociaux

sont toujours porteurs de valeurs et d'engagements moraux que le sociologue se doit aussi de décrire. Comme l'affirme Honneth dans *Kritik der Macht*, une critique du pouvoir doit « être capable de comprendre les structures de la domination, mais aussi les ressources sociales de son dépassement pratique.[337] » À l'opposé de la sociologie pragmatique qui a construit sa démarche de sociologie morale en réaction à la dimension trop critique – entendons critique de la domination – de la théorie bourdieusienne, le geste honnéthien consiste donc à en renforcer la portée critique, à l'infléchir dans le sens d'une critique immanente[338]. C'est ce que nous nous proposons de faire dans la suite de cette recherche.

Sans rentrer encore dans l'analyse de la compatibilité entre cette critique immanente et la sociologie de Bourdieu, et leurs points de confrontation voire de frictions, précisons que la subordination de la violence symbolique à une théorie de la reconnaissance permet de relativiser les critiques émanant des pensées de l'émancipation, et de reposer à nouveaux frais le problème de l'extension à donner au concept de violence symbolique. Selon Honneth, les relations de reconnaissance renvoient à l'ensemble des interactions entre individus ou entre groupes, où se performe une attestation de valeur. La reconnaissance peut correspondre à une attribution de valeur dans trois sphères distinctes : celle de la famille, du droit, et de la solidarité sociale. Dans ces trois sphères, la manière de reconnaître la personne diffère à chaque fois. « La personne est reconnue comme porteuse de besoins affectifs dans la première, comme membre égal en droit d'une communauté dans le deuxième, et comme dotée d'aptitudes pratiques contribuant à la reproduction de la praxis commune dans la troisième.[339] » Les usages de la reconnaissance sont donc pluriels, mais toujours normativement orientés. C'est la raison pour laquelle l'originalité de la théorie de la reconnaissance est de décrire les conflits sociaux comme des conflits moraux, ayant une portée et une visée émancipatrice. Ce parti pris permet de mettre à distance l'idée selon laquelle la lutte politique est nécessairement pour les dominés une forme de dépossession.

---

[337] A. Honneth, *Kritik der Macht*, *op. cit.*, p. 381-382.

[338] A. Honneth, « La critique comme "mise au jour" », in *La société du mépris*, *op. cit*., p. 126. Il ne s'agit pas d'une « mise au jour » des intérêts empêchés et inégalement réalisés, mais des intérêts sociaux non pris en compte par les institutions : « la fonction d'une critique sociale procédant par mise au jour est de changer nos convictions axiologiques par l'évocation d'une nouvelle manière de voir le monde social » et donc de « changer les présupposés qui sous-tendent les discours évaluatifs sur les buts de l'agir collectif dans une société donnée ».

[339] A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 254.

Si les conflits pour la reconnaissance font progresser la justice et les conditions de l'autonomie, alors en luttant pour la reconnaissance les individus ne sont pas réduits à des ennemis luttant dans une compétition à mort pour le prestige. Reste à savoir si cette critique immanente reconduit la posture du sociologue-roi, et comment elle résout le problème de l'autorité respective de la philosophie sociale et de la critique sociale sans reconduire en théorie et en pratique les logiques de la violence symbolique.

La violence symbolique de la reconnaissance

Comme s'accordent à le dire de nombreux sociologues et philosophes, la reconnaissance est devenue dans les arènes publiques une « perspective émancipatrice générale[340] ». Or la portée de cette ambition émancipatrice est incertaine. Comme le montre Patrick Pharo : « cet idéal émancipateur trouve sa limite dans l'inégalité des reconnaissances effectives, l'irréductibilité des souffrances morales inhérentes à des statuts sociaux problématiques, comme ceux des prostituées, des travailleurs non qualifiés, des chômeurs de longue durée, des immigrés, des handicapés ou des malades en fin de vie…, et la confusion toujours possible avec toutes sortes de revendications catégorielles, narcissiques, ou métaphysiques qui se présentent aussi comme des luttes pour la reconnaissance. »[341] Autrement dit, toutes les demandes de reconnaissance ne sont pas également entendues et audibles ; et toutes les formes d'expériences de l'injustice[342] ne sont pas mécaniquement traduites en revendications efficaces. En outre, certaines luttes de reconnaissance peuvent apparaître moralement illégitimes comme celles en faveur d'un privilège, d'un monopole ou d'une domination[343]. Le principe de reconnaissance semble ainsi marqué par la confusion entre des formes de revendications hétérogènes, par des usages pluriels de ses luttes et de ses politiques et dès lors, par une ambiguïté constitutive. La violence symbolique doit permettre de mieux prendre en compte le problème des formes ambiguës de reconnaissance.

Face au succès théorique du concept de reconnaissance et à son investissement massif dans des conflits identitaires[344], de nombreux chercheurs font aujourd'hui le

---

[340] P. Pharo, « Les ambiguïtés de la reconnaissance », in Christian Lazzeri et Alain Caillé éd., *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 387.
[341] *Ibid*., p. 387-388.
[342] E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.
[343] E. Balibar et E. Wallerstein, *Race, nation, classe, les Identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988.
[344] Voir N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte/Poche, 2005, p. 71. « Dans les années 70 et 80, les luttes pour la « reconnaissance de la

constat de son érosion critique. Même Honneth est forcé de prendre acte de la multiplication de ses formes instrumentalisées, ce qu'il nomme des formes *idéologiques* de reconnaissance : « […] nous vivons dans une culture affirmative dans laquelle la reconnaissance manifestée publiquement présente bien souvent des traits purement rhétoriques et ne possède qu'un caractère succédané. Le fait d'être officiellement couvert d'éloges pour certaines qualités ou certaines compétences semble être devenu un instrument de politique symbolique, dont la fonction sous-jacente est d'intégrer des individus ou des groupes sociaux dans l'ordre social dominant en leur offrant une image positive d'eux-mêmes.[345]» De nombreuses pratiques de reconnaissance seraient donc en réalité des pratiques d'assujettissement, des relais de la violence symbolique. En effet, elles ont la structure d'une méconnaissance (*Verkennung*), que Honneth situe conceptuellement entre la notion de reconnaissance et celle de mépris[346], qui n'inhibe pas nécessairement chez les acteurs sociaux la réflexivité et les compétences critiques. Comme le montre Katia Genel, Honneth reprend à son compte le geste bourdieusien quand il s'intéresse à la domination du point de vue de la fausseté des rapports sociaux : « il lui faut expliquer les situations sociales de domination qui se donnent comme naturelles et expliquer pourquoi elles se dissimulent aux acteurs eux-mêmes.[347] » Une des tâches de la philosophie sociale consisterait alors à élaborer des critères pour distinguer au sein des pratiques institutionnelles foisonnantes de reconnaissance celles qui produisent des effets émancipateurs de celles qui n'ont qu'une forme assujettissante.

Une première piste se situe dans la théorie classique de l'idéologie, telle que la formule Althusser[348]. Comme le montre l'exemple de l'interpellation policière, l'idéologie fonctionne à travers des actes matériels et des pratiques matérielles qui créent des identités au sens fort, parce qu'il s'agit de modes de subjectivation auxquels on ne peut échapper, et qui concernent absolument tous les individus. La possibilité de la violence accompagne donc toujours *in fine* l'idéologie, fut-elle « très atténuée, dissimulée

---

différence » semblaient chargées d'une promesse d'émancipation. Nombre de ceux qui rallièrent les bannières de la sexualité, du genre, de l'ethnicité et de la race aspiraient non seulement à valoriser jusque là des identités désavouées, mais à élargir les luttes pour la redistribution de la richesse et du pouvoir. Au tournant du siècle ; les questions de reconnaissance et d'identité sont encore plus prédominantes, mais toutes n'ont pas eu les mêmes conséquences : du Rwanda aux Balkans, elles ont alimenté des campagnes de nettoyage ethnique et de génocide, tout autant que des mouvements qui se sont mobilisés pour leur résister. »

[345] A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », in *La société du mépris*, *op. cit*., p. 245.

[346] A. Honneth et O. Voirol, « La théorie critique de l'Ecole de Francfort et la théorie de la reconnaissance », in *La société du mépris*, *op. cit*., p. 177.

[347] K. Genel, *Autorité et émancipation, Horkheimer et la théorie critique*, *op. cit*., p. 410.

[348] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976.

voire symbolique[349] ». Or, ces pratiques d'assujettissement produisant les identités par la reconnaissance institutionnelle ont pour corrélat une totale rigidification et naturalisation des identités.[350] C'est aussi ce que défend Anthony Appiah[351]. Il nous permet de comprendre la forme que peut prendre l'instrumentalisation des identités dans les politiques publiques : « les actes de reconnaissance, et l'appareil civil d'une telle reconnaissance, peuvent parfois ossifier les identités qui sont leur objet. Parce qu'un regard peut changer en pierre, nous pouvons appeler cela le syndrome de la Méduse ». Dans son livre *The Ethics of Identity*, Appiah se montre sceptique sur les politiques de l'identité qui continuent à reconnaître l'identité noire *comme noire*, ou l'identité gay *comme gay* : l'objet de la reconnaissance renvoie à une identité communautaire spécifique qui se définit par des pratiques et des types de comportement précis, ce qu'il appelle des scripts d'existence[352]. Car selon lui, ces revendications de reconnaissance sont parfaitement légitimes dans des contextes de racisme, ou d'homophobie institutionnalisés – et il ne nie pas l'importance du mouvement des droits civiques aux États-Unis, des luttes de reconnaissance LGBT et les processus d'inversion de stigmates qu'ils ont permis[353]. Néanmoins, l'institutionnalisation de la reconnaissance de ces identités, et la fixation de *pattern* de comportements associés, représentent selon Appiah des obstacles à l'autonomie individuelle, parce qu'elles créent un regard qui rigidifie ces identités en les assignant à des individus : ils seraient alors condamnés à les rejouer et à les reproduire sans marges de liberté. Du regard qui invisibilise au regard qui ossifie, de la reconnaissance à l'imposition pour reprendre une formule d'Appiah, il n'y aurait qu'un pas qui ne serait pas celui d'une véritable émancipation[354].

Ces analyses tombent cependant sous une objection honnéthienne[355] : si la reconnaissance institutionnelle ne fait que produire des sujets conformes au système et dépourvus des ressources pour résister à ces assignations identitaires, alors le concept de

---

[349] *Ibid.*, p. 98.
[350] Voir aussi N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, *Reconnaissance et redistribution*, *op. cit.*, p. 72. Ces formes de reconnaissance produites par les politiques publiques sont dénoncées par Nancy Fraser : « Certaines luttes pour la reconnaissance cherchent à adapter les institutions à cette condition de complexité accrue. Pourtant, les voies empruntées par beaucoup d'autres contribuent moins à favoriser l'interaction dans le respect au sein de contextes multiculturels qu'à simplifier considérablement et à réifier les identités de groupes. Elles tendent plutôt à encourager le séparatisme, l'intolérance et le chauvinisme, le maintien de structures patriarcales et l'autoritarisme ».
[351] A. Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
[352] *Ibid.*, p. 108.
[353] *Ibid.*, p. 109.
[354] *Ibid.*, p. 110.
[355] A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », in *La société du mépris*, *op. cit.*, p. 246-247.

reconnaissance perd toute portée critique. La reconnaissance est condamnée à la description d'assignations identitaires assujettissantes, et ne peut aucunement ouvrir ni même décrire des formes de reconnaissance porteuses de valeurs positives et émancipatrices pour les acteurs sociaux. C'est la raison pour laquelle Honneth reste très attaché à l'ancrage normatif *positif* de son concept de reconnaissance : il désigne des « pratiques ou des conceptions par lesquelles des sujets individuels ou des groupes sociaux se voient confirmés dans certaines de leurs qualités. »[356] Selon lui, le caractère idéologique de la reconnaissance institutionnelle se cristallise dans des pratiques qui créent une disposition chez les acteurs sociaux à la « soumission volontaire[357] ». Or, ce qui rend la critique de ces formes idéologiques de reconnaissance particulièrement difficiles selon Honneth, c'est qu'à la différence de discours excluants comme le racisme, le sexisme, qui produisent des identités stigmatisées, ces formes idéologiques produisent de l'intégration[358] : elles performent chez le sujet destinataire une image positive de soi qui lui donne le sentiment d'être *intégré* à la solidarité sociale, et conforme au système. C'est pourquoi Honneth s'efforce de dégager les conditions sous lesquelles ces idéologies de la reconnaissance sont potentiellement efficaces, sans quoi elles échouent à produire ces images positives intégratrices : « Elles doivent mobiliser des motifs évaluatifs possédant suffisamment de pouvoir de conviction dans les conditions présentes pour parvenir à motiver rationnellement leurs destinataires à y recourir de leur propre chef [359]». On retrouve bien dans ces relations de reconnaissance toutes les propriétés de la violence symbolique : l'adhésion doxique, l'investissement libidinal dans des pratiques (ou *illusio*) et l'intégration sociale, ou reproduction des règles d'un champ donné. Pour être acceptées par les acteurs sociaux comme des réponses à leurs demandes de reconnaissance, les réponses institutionnelles « idéologiques » doivent donc être crédibles et réalistes, c'est-à-dire en accord avec les systèmes de valeurs et de pratiques des acteurs sociaux et de leurs formes de vie.

Qu'est-ce qui peut alors permettre d'identifier ces formes idéologiques de reconnaissance, puisqu'elles partagent un certain nombre de critères avec les formes non instrumentalisées ? Autrement dit, qu'est-ce qui peut permettre de distinguer les relations de reconnaissances vectrices de violence symbolique, des relations de reconnaissance

[356] *Ibid*., p. 252.
[357] *Ibid*., p. 259.
[358] *Ibid*., p. 263.
[359] *Ibid*., p. 265.

normativement orientées ? C'est selon Honneth leur composante matérielle : « Il est probable, écrit-il, que ces idéologies soient identifiables par leur incapacité structurelle de pourvoir aux conditions matérielles de réalisation effective des qualités nouvelles des personnes concernées : entre la promesse évaluative et la réalisation matérielle se creuse un abîme dont la caractéristique est l'impossibilité de mettre en accord les présupposés institutionnels de la reconnaissance avec l'ordre social dominant.[360] » La reconnaissance ne serait alors qu'une pratique discursive sommant implicitement les acteurs sociaux de trouver eux-mêmes les ressources matérielles pour en concrétiser l'effectivité. Honneth voit à l'œuvre cette forme idéologique dans les nouvelles pratiques managériales – décrites par exemple par Boltanski et Chiapello dans *Le nouvel esprit du capitalisme* –, qui demandent aux cadres de devenir les « entrepreneurs d'eux-mêmes » : « […] les destinataires sont contraints, dans des conditions de travail inchangées, de simuler des motivations, de la flexibilité et des compétences, là même où tout support pour ces derniers fait défaut dans le processus d'apprentissage individuel.[361] »

Cependant, ce qui rend la critique de la reconnaissance institutionnelle très délicate[362], c'est qu'elle n'est jamais un événement réductible à un instant *t* ; elle est un processus social et historique, en outre composé de multiples interactions. Cela signifie que sa composante matérielle peut être mise en œuvre de manière progressive, ce qui en diffère d'autant la description et l'évaluation pour le sociologue. Il se pourrait qu'une description en termes de violence symbolique de la reconnaissance convaincante à un instant donné, ne le soit plus à un autre moment. Honneth met en lumière lui-même cette difficulté, ce qui contribue à rendre ambiguë la portée de sa proposition critique : « L'identification de contenu idéologique de formes de reconnaissance se révèle par conséquent d'autant plus délicate que nous endossons les présupposés socioculturels ayant prévalu à un moment ou à un autre dans le passé. C'est seulement lorsque les sujets concernés se sont eux-mêmes révoltés contre une pratique dominante que nous disposons, pour la période en question, de premiers points d'appui nous permettant de parler de pure idéologie. [363] » L'identification et la description de la violence symbolique de la reconnaissance ne pourrait donc s'attester avec certitude qu'au moment de sa remise en

[360] *Ibid*., p. 272.
[361] *Ibid.*, p. 273.
[362] Voir notamment A. Honneth, « Conscience morale et conflit de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action » (1980), trad. française de Pierre Rusch, in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 203-223.
[363] A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, *op. cit*., p. 249-250.

cause par une lutte collective. Comment comprendre que ce soit la révolte contre ces formes idéologiques qui en soit la véritable preuve historique, alors qu'elles sont censées produire une disposition à la soumission chez les acteurs sociaux ? Ce paradoxe apparent s'explique si on se réfère au potentiel de transformation morale qui anime selon Honneth toute véritable lutte pour la reconnaissance : dès lors que des individus rentrent en conflit pour transformer des expériences de l'injustice vécues collectivement, leurs actions sont animées par une dynamique de transformation morale de la société dans laquelle Honneth place le véritable pouvoir émancipateur des sujets humains. Y compris quand ils sont victimes de réponses institutionnelles insatisfaisantes, et qu'ils sont « coincés » dans des identités instrumentalisées, la réappropriation à leur avantage de ces réponses semble toujours de fait possible. La violence symbolique, y compris quand elle a été l'objet d'un *amor fati*, n'est jamais de l'ordre d'un destin absolument insurmontable.

Conclusion : Bourdieu, quel théoricien de la reconnaissance ?

> Dans les analyses les plus anciennes sur l'honneur […] vous trouverez tous les problèmes que je me pose encore aujourd'hui : l'idée que les luttes pour la reconnaissance sont une dimension fondamentale de la vie sociale et qu'elles ont pour enjeu l'accumulation d'une forme particulière de capital, l'honneur au sens de réputation, de prestige, et qu'il y a donc une logique spécifique de l'accumulation du capital symbolique, comme capital fondé sur la connaissance et la reconnaissance […] [364]

L'enquête sur les paradoxes que soulève le concept de violence symbolique n'avait pas pour but de transformer Bourdieu en parangon de théoricien de la reconnaissance, mais de dégager les lignes de force d'une philosophie sociale bourdieusienne qui assume certaines difficultés et contradictions de sa sociologie afin de les placer au cœur d'un

[364] Pierre Bourdieu, « Fieldwork in philosophy », *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 33. Entretien avec A. Honneth, H. Kocyba et B. Schwibs, réalisé à Paris en avril 1985 et publié en allemand sous le titre « Der Kampf um die symbolische Ordnung », Aesthetik und Kommunikation (Francfort), 16, n° 61-62, 1986, p. 33-34.

questionnement sur les conséquences de la violence, symbolique et politique, sur les identités pratiques. Nous avons vu que l'interrogation initiale sur la cohérence du concept de violence symbolique a mis en lumière un problème plus fondamental : celui de la possibilité d'une politique de mobilisation subversive qui puisse faire effraction dans la dialectique de la violence symbolique, c'est-à-dire dans les logiques de l'économie sociale du prestige.

Or l'examen de la notion de reconnaissance, telle qu'elle prend place dans un modèle somatique de la violence symbolique, révèle un concept dual : la reconnaissance est active comme désir d'approbation d'autrui et passive comme adhésion doxique. C'est alors dans l'articulation entre les deux que se jouent les capacités d'improvisation de l'*habitus* et la compréhension de la dimension constituante des identités à l'échelle collective. Concernant la racine anthropologique du désir de reconnaissance, nous avons montré que plusieurs interprétations sont concurrentes : la source pascalienne/hobbesienne, qui privilégie la compréhension d'une concurrence généralisée pour le monopole du capital de prestige, ne permet pas de rendre compte des formes de reconnaissance mutuelle, comme l'amour, ou des luttes pour la reconnaissance dégagées de la logique de conquête monopolistique. La confrontation avec Axel Honneth plaide en ce sens pour une subordination de la violence symbolique à une notion normative de reconnaissance, convergente avec la lecture meadienne de l'*illusio*. Ce choix conduit non pas à annuler, mais à secondariser l'hypothèse d'un désir monopolistique moteur des luttes symboliques : que ce désir comme libido socialisée soit majoritairement l'intérêt qui guide les stratégies – non conscientes – des acteurs dans les différents jeux sociaux au sein desquels ils évoluent, n'invalide pas l'hypothèse d'une dynamique normative plus fondamentale qu'il ne ferait que recouvrir. Nous avons vu d'ailleurs que les présupposés meadiens de certains textes de Bourdieu pouvaient être convergents avec cette lecture : la participation en autrui grâce à laquelle se font les apprentissages sociaux ne se limite pas à un pur mimétisme mécanique. Elle met en jeu des formes de réflexivité pratique permettant aux acteurs d'agir selon une intelligence des situations.

C'est d'ailleurs la recherche des conditions transcendantales de la réflexivité qui permet de comprendre la dualité du concept de reconnaissance. Si le désir de reconnaissance n'est jamais en droit totalement récupéré par les schèmes d'action et de pratiques qui réalisent l'adhésion doxique au monde social, c'est parce qu'il existe un retard constitutif entre le subjectif et l'objectif : la disjonction se situe alors entre la perception du monde et l'action et se révèle dans les situations de crise, d'effondrement

de la pratique. La philosophie sociale bourdieusienne permet à ce titre de formuler le diagnostic d'une pathologie sociale au cœur des évolutions des sociétés capitalistes contemporaines : celle d'une augmentation tendancielle des acteurs frappés par l'effondrement de la pratique.

Face à ce constat, le retour sur certains textes de Bourdieu concernant les violences politiques de la décolonisation algérienne est très instructif. Ils mettent en lumière une hypothèse originale pour une philosophie sociale des violences politiques. Nous avons montré que la lecture de Bourdieu permettait de requalifier ces violences comme des luttes de « reconnaissance-liberté » : elle vise la conquête de la liberté politique, par la constitution d'une identité collective d'autodétermination nationale. On se souvient en effet que la distinction entre intention hostile et haine représentait pour Bourdieu le passage d'une lutte orientée vers la destruction d'un système, à une lutte orientée vers la destruction d'ennemis incarnant le système. S'il existe une démarcation possible entre violences politiques émancipatrices et violences extrêmes, elle serait de l'ordre d'une transformation affective : il faudrait le construire dans une économie des affects. La violence de guerre est aussi apparue comme un accélérateur de la visibilité de la violence symbolique : elle ne prend finalement tout son sens qu'en regard de la violence *asymbolique* qui figure l'horizon de la destruction des identités et des ordres politiques et sociaux. Pour la philosophie sociale, c'est bien entre les deux que doit se penser l'émergence et l'institutionnalisation des formes subversives de la politique.

Si nous avons choisi de finir ce chapitre sur la mise à l'épreuve du concept de violence symbolique dans le cadre de la philosophie sociale honnéthienne, c'est pour montrer, d'une part, l'apport majeur qu'il constitue à une entreprise de critique sociale immanente, et d'autre part comme preuve des convergences réelles entre les deux auteurs. L'idée d'une violence symbolique de la reconnaissance nous semble plus adéquate et d'une portée critique plus grande que le concept d'idéologie pour identifier les formes de domination sociale que Honneth a en vue. Parce qu'elle s'adosse à une théorie de l'identité pratique dont nous avons dégagé le schème expressif, censé se situer au-delà des apories du subjectivisme et de l'objectivisme, elle semble ouvrir un horizon critique plus prometteur.

DEUXIÈME PARTIE

De l'effondrement de l'identité aux violences politiques.

Contribution à une philosophie sociale de la violence

> l'individu doit être protégé contre le danger d'une violence physique dont la possibilité est structurellement inscrite dans l'équilibre précaire de tout lien émotionnel.[1]

Le constructivisme social de l'identité de Bourdieu adresse à la philosophie sociale deux horizons d'analyse. En premier lieu, l'idée de *violence symbolique de la reconnaissance* engage de réfléchir à la conversion des relations censées être constitutives des identités en une force du social assignatrice des identités, qui opère à l'insu des acteurs sociaux. En agissant par l'incorporation de schème d'action et de pensée, elle demeure dans une sphère préréflexive. Mais plus fondamentalement, c'est l'idée d'effondrement de la pratique qui semble révéler chez Bourdieu une vulnérabilité constitutive des sujets humains, et tout à la fois la dimension agissante et constituante de leurs identités. Car la mise en crise de la violence symbolique, en mettant au jour l'impuissance radicale de certains acteurs sociaux, insiste à la fois sur la déprise que crée la souffrance extrême, et l'écart structurel entre l'objectif et le subjectif. Ces deux horizons posent avec acuité la question du pouvoir des relations de reconnaissance, et au-delà des luttes pour la reconnaissance, dans leur capacité à sauvegarder voire reconstituer la force constituante des identités.

[1] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris, 2000, p. 212.

Le problème de la violence tel que nous l'avons dégagé en introduction, n'est pas au cœur de la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth, car elle se présente avant tout comme une théorie normative de l'identité, qui a pour horizon de penser les conditions de possibilité de l'autonomie, de l'autoréalisation individuelle, et de la justice, dans les sociétés modernes. On peut pourtant en délimiter un cadre de problématisation. Si les usages de la violence sont relativement rares chez Honneth, il est tout de même possible d'en distinguer deux, relativement déterminants. La violence est d'abord blessure indissociablement physique et morale de la première sphère de reconnaissance. Sous la forme du viol, des sévices, elle mine les contreforts de l'identité, ses bases affectives et corporelles. Elle est selon un deuxième usage l'expression d'une dynamique normative de lutte pour la reconnaissance : ce sont les réactions de révolte contre des situations d'invisibilité sociale, contre des expériences de l'injustice ; mais c'est aussi le répertoire d'action que peuvent choisir stratégiquement certains conflits sociaux.

La violence est donc ce qui révèle d'une part la vulnérabilité de l'être humain, mais d'autre part sa puissance d'être et d'agir, d'effraction de l'ordre politique et social à travers la révolte individuelle ou collective contre l'injustice. Elle est donc dotée d'une double valence contradictoire : destructrice de l'identité pratico-morale d'un côté ; formatrice ou réparatrice de cette même identité de l'autre. Alors que la violence de l'agression pénètre au cœur de l'identité personnelle en la déstructurant, la violence politique comme lutte de reconnaissance est censée contribuer au progrès moral des sociétés, en luttant pour l'élargissement des conditions juridico-institutionnelles de l'autonomie. C'est dans l'écart que creusent ces deux usages, que le problème de la violence peut émerger, et qu'une critique de la violence peut se formuler. La méthode que nous suivrons est inspirée de celle pratiquée par Honneth lui-même dans nombre de ses travaux : celle d'une critique et d'une lecture immanente où se déploie progressivement une ligne de force laissée à l'abandon, ou sous-exploitée[2]. La violence ne constitue donc pas un impensé dans la philosophie sociale de Honneth, mais renvoie plutôt à une élaboration souterraine, inaboutie, d'un problème.

Rappelons que la forme même de ce problème est inspirée des derniers développements de l'anthropologie politique d'Étienne Balibar – notamment développée dans *Violence et Civilité*. Ce qu'il appelle l'horizon de l'inconvertibilité des violences, ou

[2] L'enjeu est de prendre cette bifurcation et de la creuser, à l'image de la méthode que suit Jean-Philippe Deranty dans la somme consacrée à la philosophie sociale de Honneth (*Beyond Communication*).

phénoménologie de l'extrême violence, revient à repenser la politique à partir de ses conditions d'impossibilité : à savoir l'impuissance radicale du sujet, la situation où il est dépossédé des conditions de possibilité relationnelles de constitution de son identité. Si la relation de violence « referme toutes les possibilités » comme l'écrit Foucault ; la violence extrême les annule. Le seuil de l'extrême violence serait le seuil au-delà duquel ni la révolte individuelle, ni l'action collective ne sont possibles : ne reste qu'un monde de souffrances non articulables. Ces situations limites sont déterminantes pour réfléchir à des inversions de la dynamique morale à l'œuvre selon Honneth dans les conflits de reconnaissance, et qui selon lui anime la logique normative des transformations émancipatrice des sociétés. Car l'enjeu est d'infléchir et d'élargir la théorie de la reconnaissance vers une théorie relationnelle de l'identité qui intègre les relations de violence aux côtés des relations de reconnaissance, mais se donne aussi les ressources normatives pour penser les violences politiques, et leur participation possible à une politique d'émancipation. Les relations de violence seront donc ce qui doit être pensé comme pouvant *refermer* ou *reformer* la carte des possibilités.

Cette partie procédera en trois moments distincts : elle s'efforcera en premier lieu de retrouver les traces du problème de la violence et tentera de le reconstruire (chapitre 4), au moins dans ses lignes de force, en suivant deux grandes pistes : celle de la valence destructrice de la violence (chapitre 5), puis celle de sa valence productrice (chapitre 6). Dans le quatrième chapitre, il s'agira en effet d'opérer le passage d'une critique du pouvoir à une critique de la violence en faisant dialoguer deux textes rarement rapprochés de Honneth : l'interprétation de Foucault dans *Critik der Macht* sera mise en perspective avec sa lecture de « Critique de la violence » de Benjamin[3]. C'est l'idée d'une productivité des relations de violence que nous tenterons d'en dégager. Elle permet de mettre au jour la sous-élaboration d'une question : ce que Honneth passe le plus souvent sous silence, c'est le « comment » des luttes et des résistances, s'en remettant implicitement à l'idée d'un cogito révolutionnaire opérant magiquement la transformation des vécus d'injustice en révolte organisée. Les effets de la violence symbolique de la reconnaissance, c'est-à-dire les causes d'une impuissance politique et sociale rigidifiant les *habitus* dominés sont ainsi partiellement occultés. Nous montrerons alors comment d'une confrontation avec Bourdieu peut émerger la formulation d'un problème de la

[33] A. Honneth, « Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire. Sur la "Critique de la violence" de Benjamin », in A. Honneth, *Ce que le social veut dire II, Les pathologies de la raison*, Gallimard, Paris, 2015.

violence dans la théorie de la reconnaissance. Dans le chapitre cinq, l'esquisse de philosophie sociale des violences extrêmes aura alors pour tâche d'élucider la valence proprement destructrice du concept. Elle trouvera sa source dans l'ontologie honnéthienne de la vulnérabilité, et sa théorie sociale de la réification, en prenant comme horizon l'effondrement de l'identité pratico-morale. Enfin dans le chapitre six, nous proposerons l'examen de la valence productrice, voire émancipatrice du concept de violence : les violences politiques sont-elles solubles dans le modèle honnéthien des luttes pour la reconnaissance ? La violence peut-elle être un vecteur d'émancipation et de progrès moral des sociétés ? À l'aide des travaux de Judith Butler sur les cadres de la violence de guerre, nous serons amenées à radicaliser l'épistémologie honnéthienne de la visibilité, nécessaire à l'examen du problème de la justification des violences politiques.

Chapitre 4

De la critique du pouvoir à la critique de la violence dans la théorie de la reconnaissance de Axel Honneth

> [U]ne relation de violence agit sur un corps, sur des choses : elle force, elle plie, elle brise, elle détruit : elle referme toutes les possibilités ; elle n'a donc auprès d'elle d'autres pôles que celui de la passivité ; et si elle rencontre une résistance, elle n'a d'autres choix que d'entreprendre de la réduire[4].

La relation de violence est pour Michel Foucault cette violence physique, fondamentalement destructrice, qui « referme toutes les possibilités », et dont le point d'application est la matérialité du corps. La citation en exergue met au jour la forme classique que prend en philosophie politique et sociale la conceptualisation de la violence : son exclusion même du champ des relations de pouvoir – celui qui fait la trame des identités. Foucault s'emploie dans son célèbre texte « Le sujet et le pouvoir » à bien distinguer analytiquement relations de pouvoir et relations de violence, les secondes figurant comme l'épuisement ou l'anéantissement des premières : comme s'il s'agissait de protéger à tout prix les relations de pouvoir du spectre de la violence, antithèse radicale de la liberté ; comme si finalement la violence figurait la limite au-delà de laquelle la possibilité de « l'action sur l'action » des relations de pouvoir était tout bonnement abolie. Cet horizon de destruction de l'identité qui se dessine ici, il y a urgence à le penser, puisqu'il semble tracer les limites d'intelligibilité des *relations*, dans leur pouvoir constituant des identités des sujets.

[4] M. Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 313.

Honneth définit sa propre démarche de philosophie sociale comme l'effort pour trouver « les fondements normatifs de la société[5] ». C'est le projet de l'ouvrage qui fait office de pivot de son œuvre, *La Lutte pour la reconnaissance*. Si le principe de reconnaissance constitue le cœur de sa définition du social, l'antagonisme entre les sujets sociaux, autrement dit le conflit ou la lutte, en constitue le modèle. C'est de la genèse de ce paradigme du conflit qu'il nous faut partir pour formuler le problème de la violence qui s'élabore souterrainement dans la philosophie sociale de Honneth. Cette genèse ne révèle pas seulement la filiation revendiquée de Honneth avec la philosophie de Marx, dont il retient de manière privilégiée le modèle de la lutte des classes au détriment de celui des rapports de production[6] ; elle met également au jour l'inspiration « française » de la philosophie sociale honnethienne, dont Bourdieu représente incontestablement le point d'aboutissement : « je suis redevable, affirme Honneth dans un entretien, des traditions françaises qui ont proposé, à la suite de Durkheim, une perspective théorique conflictuelle – lignée au bout de laquelle on trouve par exemple Bourdieu, avec ce fort accent qu'il met sur la concurrence et les luttes symboliques.[7] » D'une part, l'attention marquée à une philosophie du corps permet à Honneth de ne pas reproduire la dissolution harbermassienne du social dans les phénomènes purement langagiers. D'autre part, à l'instar de Rousseau, Sartre ou Bourdieu, c'est la description de phénomènes négatifs du social, attestant de son caractère conflictuel ou concurrentiel, qui sépare encore un peu plus Honneth des intuitions habermassiennes[8].

C'est cette inspiration française que nous souhaiterions mettre au jour dans la lecture que Honneth propose de Foucault dans *Critik der Macht*, dont la dynamique se retrouve à maintes reprises dans les critiques qu'il adresse aux penseurs trop pessimistes de la reconnaissance, en particulier Sartre et Bourdieu[9]. S'il leur reproche de passer à côté de la normativité propre au social, ou aux relations de pouvoir pour parler comme Foucault, nous lui reprocherons à notre tour de ne s'occuper que de critique du pouvoir, et

---

[5] A. Honneth, « La théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance », *La Société du mépris*. *Vers une nouvelle théorie critique,* trad. française de Alexandre Dupeyrix, Emmanuel Renault et Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2006 , p. 153.
[6] *Ibid.*, p. 158.
[7] *Ibid.*, p. 160.
[8] *Ibid.*, p. 163.
[9] A. Honneth, « *Une reconstruction communicationnelle du passé*. Sur la relation entre anthropologie et philosophie de l'histoire chez Walter Benjamin », in *Ce que social veut dire. Tome II. Les pathologies de la raison*, Paris, NRF Gallimard, 2015, p. 95-116. Et A. Honneth, « *Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire*. Sur la "Critique de la violence" de Benjamin », in *Ce que social veut dire*. *Tome II*., *Les pathologies de la raison*, Paris, NRF Gallimard, 2015, *op.cit*., p. 117-168.

de passer à côté de la critique de la violence. Nous voudrions tirer un fil laissé à l'abandon dans la pensée de Honneth – celui des relations de violence – et montrer que la violence est bien au cœur du social, de sa productivité propre. De cette démarche, s'ensuivront alors un certain nombre de questions, que nous adresserons à Honneth. Si en effet la violence est au cœur du social, et que le social est lui-même animé d'une dynamique normative comme le soutient Honneth dès *Critik der Macht*[10], quel rôle attribuer à la violence en regard de la dynamique émancipatrice qui est censée l'animer ? Est-elle un vecteur de destruction et de disruption ou peut-elle prendre des formes directement orientées vers la justice ? La lecture que propose Honneth du célèbre essai de Benjamin « Critique de la violence » fournit des pistes d'analyse. Quoique Honneth formule des jugements définitifs et sans appel sur le caractère dépassé et daté de ces textes, l'interprétation qu'il en propose suggère pourtant un ensemble de problèmes : comment produire une critique de la violence qui ne tombe pas dans le cercle aporétique de la justification des moyens par les fins, ou des fins par les moyens ? Existe-t-il des formes de violence qui échappent à ce modèle ? Une violence ayant pour seul horizon la justice est-elle pensable et possible ? Ces questions ouvrent la voie à une enquête critique sur la productivité et la normativité de la violence : c'est-à-dire non seulement à propos de ses effets sur les sujets et les ordres sociaux, mais aussi sur sa possible dimension morale. La méthode mise en œuvre consiste à chercher les lignes de continuités, ou de discontinuités entre les lectures que propose Honneth de Foucault dans *Critik der Macht* et de Benjamin dans « Critique de la violence ».

Les traces du problème de la violence ne sont pourtant pas suffisantes telles qu'on peut les dégager des lectures honnethiennes de Foucault et Benjamin. Il faut passer de l'ontologie sociale à la philosophie sociale critique de la domination pour faire émerger l'impensé d'un problème. Les usages de Bourdieu révèlent l'écart dans le paradigme de la reconnaissance, entre un modèle traumatique de la violence – insistant sur ses effets destructeurs sur les corps et les identités, et un modèle du conflit, qui la réduit à une variable incidente des conflits de reconnaissance. Renforcer l'ancrage sociologique de la philosophie sociale honnethienne implique alors d'affronter le paradoxe que lui adresse ces deux modèles de la violence : comment la lutte pour la reconnaissance peut-elle sans dommage traumatique pour les identités adopter des répertoires d'action violents ?

[10] A. Honneth, *Kritik der Macht : Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988.

Comment savoir si les conflits de reconnaissance violents sont animés d'une dynamique morale si l'on se refuse à une critique de la violence ?

4.1. Critique du pouvoir

Le premier grand texte de Honneth, *Critik der Macht* est consacré à des questions d'ontologie sociale. Il s'agit pour lui de poser les fondements de sa conception du social en assumant de manière critique l'héritage de l'École de Francfort. S'il propose une lecture sévère d'Adorno et Horkheimer, représentants de la première école de Francfort, son geste de reprise de la philosophie de Habermas est davantage celui d'une subversion, en forme de radicalisation. L'originalité de ce texte est alors de se servir de Foucault comme d'un opérateur de cette subversion, au sens où le penseur des relations de pouvoir sert à Honneth à défendre une conception du pouvoir comme conflit, et à asseoir la nécessité d'un ancrage normatif de la théorie sociale. Comment peut bien s'opérer le passage d'une critique du pouvoir, à laquelle Honneth s'est consacré dans ses premiers travaux[11], et qui a servi de soubassement à sa théorie de la reconnaissance, à une critique de la violence ? Et quel en est l'intérêt ?

Nous voudrions montrer le primat d'une critique de la violence sur la critique du pouvoir : elle n'en constitue pas seulement un élargissement nécessaire, mais la condition de possibilité. Sans une critique de la violence, la question liminaire des conditions négatives du social et de la politique, que nous adresse l'idée d'effondrement de l'identité, ne peut faire partie des interrogations centrales de la philosophie sociale.

Lectures de Michel Foucault

> Une critique du pouvoir doit « être capable de comprendre les structures de la domination, mais aussi les ressources sociales de son dépassement pratique[12].

[11] Voir A. Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1988. Dans la suite de notre étude, nous nous référons à la traduction anglaise de l'ouvrage.
[12] A. Honneth, *Ibid.,* p. 381-382.

Dans *Kritik der Macht*[13], Honneth propose une théorie du pouvoir et plus largement du social, à partir d'une lecture croisée de Habermas et Foucault. Son point de départ consiste à dégager les impasses dans lesquelles sont tombés les penseurs de la première théorie critique, en particulier Horkheimer et Adorno[14]. Les deux auteurs échouent selon Honneth à construire une véritable théorie de l'action sociale. La philosophie négative de l'histoire à laquelle ils aboutissent semble réduire toute action sociale à une extension de la domination humaine sur la nature. C'est donc un constat d'échec que dresse Honneth au sujet du programme interdisciplinaire de la théorie critique, qui aurait fini par perdre de vue le projet pratique fondamental et originel de l'émancipation[15].

L'intérêt de Honneth pour la pensée de Foucault tient avant tout à sa conceptualisation du pouvoir. S'il est d'abord sceptique et critique sur l'analyse du discours et de la connaissance proposée dans les premiers travaux de Foucault[16] (notamment dans *L'Archéologie du savoir* et *L'Ordre du discours*[17]), il y repère néanmoins une ligne théorique laissée à l'abandon, et qui ouvre clairement la voie à une théorie du social. Deux modèles de conceptualisation du discours entrent en concurrence selon Honneth. Le premier, qui demeure pris dans un schème structural, conduit à une double impasse, d'une part en échouant à atteindre une définition consistante du social, et d'autre part en interdisant un accès interprétatif à la réalité sociale[18] : « […] le discours forme une combinaison gouvernée par des règles, des techniques institutionnelles et des procédures cognitives. Il apparaît comme le résultat non institutionnel d'un accomplissement anonyme et synthétique qui conjoint l'action stratégique fixée institutionnellement et un potentiel accessible cognitivement pour la connaissance, et ce à l'intérieur d'un ordre effectif pratiquement dont la fonction est de contrôler le processus

---

[13] A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988. Nous nous appuierons ici sur la traduction anglaise de l'ouvrage *Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, The MIT Press, Cambridge/London, 1991.

[14] Voir la première partie de l'ouvrage intitulée dans sa version anglaise « The Incapacity for Social Analysis : Aporias of Critical Theory », in *Critique of Power*, *op. cit.*, p. 3-96.

[15] Honneth est particulièrement critique vis-à-vis de la dernière philosophie d'Adorno : « In Adorno's later social theory it is expressed in the concept of total domination (which remained unchanged from his analysis of fascism) that completely ignores the entire dimension of social action and is committed to the idea of an administrative manipulation of psychically weakened members of society. » (*Ibid.*, p. 101)

[16] Voir le chapitre 4 de *Critique of Power* intitulé « Foucault's Historical Analysis of Discourse : The Paradoxes of a Semiological Approach to the History of Knowledge » (*Ibid.*, p. 105-148).

[17] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 ; *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

[18] *Ibid.*, p. 147. Voir sur ce point le commentaire de Jean-Phillipe Deranty. Il fait un rapprochement précis avec le structuralisme lévi-straussien. Cf. *Beyond Communication*, *op. cit*., p. 342.

naturel et social de l'environnement[19] ». Ce premier modèle statique et totalisant échoue à toucher du doigt la réalité sociale par sa clôture structurale. Comme le remarque Jean-Philippe Deranty, on ne voit pas bien d'où pourrait venir l'unité et l'homogénéité du social si l'ordre discursif censé l'expliquer est dépossédé de centre, et de sujet[20]. À l'opposé, c'est un modèle économique d'interprétation du discours qui caractérise la seconde voie explorée par Foucault. Le discours y est pensé comme une ressource rare pour laquelle les acteurs sont en compétition :

> […] le discours a une valeur sociale générale parce qu'il procure un espace pour l'exercice d'un contrôle cognitif aussi bien que pour la mise en scène de besoins expressifs. Il constitue, pour ainsi dire, un médium social suffisamment flexible afin que les intérêts de domination et les impulsions instinctives (*instinctual impulses*) soient également capables d'être exprimées. De ce point de vue, Foucault peut tenter de dériver le discours de la position qu'il acquiert dans la relation aux deux pratiques non discursives que sont le « pouvoir », et le « désir » [21]

Le schème de la compétition imprime une forme de flexibilité qui permet dès lors au discours de devenir médium d'expression à la fois des intérêts de domination et des logiques instinctuelles. Il n'est plus cet ordre structural qui conditionne et englobe sans laisser de marge de jeu, l'ensemble des pratiques sociales non discursives, mais il peut dès à présent s'articuler, voire même dériver de ces mêmes pratiques[22]. Il est désormais possible de l'articuler au pouvoir et au désir. Foucault aurait anticipé à travers ce modèle les lignes de pensée qu'il développera plus tard, notamment dans ses cours au collège de France[23]. Le but est alors de formaliser les stratégies institutionnelles à travers lesquelles un système social contrôle, sélectionne, organise et distribue, la production d'un discours. Foucault voit à l'œuvre des techniques de domination[24] de cette sorte à la fois dans l'élaboration scientifique des contenus de discours et dans la régulation sociale d'un accès au discours. Comme le résume Honneth : « Ensemble, ces stratégies institutionnelles

---

[19] A. Honneth, *Critique of Power*, *op. cit*., p. 143. Nous traduisons. L'ensemble des traductions de *Critique of Power* de notre fait.
[20] J-Ph. Deranty, *Beyond Communication*, *op. cit.*, p. 343.
[21] *Ibid.*, p. 143-144.
[22] Dans les premiers travaux de l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*, le discours prenait davantage forme dans des pratiques et dans des institutions que dans les travaux plus fortement structuralistes de la fin des années 1960, mais sans doute d'une manière assez fonctionnaliste.
[23] Voir en particulier M. Foucault, *« Il faut défendre la société », Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
[24] Il est important de préciser que Foucault s'efforce de bien distinguer les relations de pouvoir, de ce qu'il appellera les « états de domination ». À l'image de la colonisation, il s'agit d'états où les pratiques de liberté – qui conditionnent les relations de pouvoir – n'existent pas, ou sont extrêmement limitées, bornées.

produisent un effet qui consiste dans la production d'un ordre *à l'intérieur* du discours, et non *du* discours[25] ».

C'est alors dans le passage de la méthode archéologique[26] à la méthode généalogique[27] – à partir de *L'Histoire de la sexualité* jusqu'à *Surveiller et Punir*[28] – que Foucault formule véritablement une théorie consistante du social. En mettant au centre de la vie sociale les processus mouvants d'échanges stratégiques entre sujets, il aurait ainsi dépassé une vision réifiée et statique du social. L'apport fondamental de Foucault est selon Honneth d'avoir produit une théorie du social à partir de la notion de conflit : « Foucault propose l'hypothèse qui devient alors l'affirmation décisive de sa propre conception du pouvoir : à savoir que le pouvoir peut être pensé non pas comme une propriété fixée ou comme la caractéristique persistante d'un sujet individuel, d'un groupe social mais plutôt comme le principe fragile et le produit extensible de conflits stratégiques entre sujets.[29] »

Dès lors que le social se définit comme succession et agglomérat de conflits, se pose la question de la stabilisation des interactions stratégiques de pouvoir, autrement dit la question de l'institutionnalisation. Comme le remarque Honneth, « chaque société, dans la mesure où elle est pensée seulement comme un réseau de relations stratégiques entre des individus ou des acteurs collectifs est dans un état de guerre permanent et en principe sans fin.[30] » Cet état permanent de guerre implique une recomposition constante et permanente des conflits et rapports de pouvoir. Le social est animé d'une dynamique incessante dont la stabilité ne serait qu'une apparence, celle que donne à voir en particulier l'ordre juridique. Pourtant, la stabilité attestée des sociétés modernes montre que le problème de l'institutionnalisation, même relative, de ces rapports de pouvoir, se pose de manière accrue au modèle foucauldien s'il veut prétendre décrire adéquatement la modernité.

---

[25] A. Honneth, *Critique of Power*, *op. cit.*, p. 144.
[26] A. I. Davidson, « Archéologie, généalogie, Ethique », in D. Couzens Hoy (dir.), *Michel Foucault lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1989, p. 245.
[27] *Ibid.*, p. 246 : « La généalogie […] est d'une portée plus large que l'archéologie. Elle a surtout pour objet les relations mutuelles entre systèmes de vérité et modalités de pouvoir, le "régime politique" de la production de vérité. »
[28] Dans sa nouvelle définition du pouvoir inaugurée dans le premier Tome de *L'Histoire de la sexualité*, Foucault fait du savoir une fonction des configurations de pouvoir, ce qui signifie que cette définition permet de mettre en œuvre une attitude critique, sans sortir de ces configurations de pouvoir. Honneth ne semble pas avoir connaissance de nombreux textes au-delà de *Surveiller et Punir* – en tout cas dans *Kritik der Macht* – son analyse de Foucault concerne donc exclusivement la conceptualisation du pouvoir disciplinaire, et n'évoque que très rapidement, et de manière marginale, la biopolitique.
[29] A. Honneth, *Critique of Power*, *op. cit.*, p. 154-155.
[30] *Ibid.*, p. 156.

Foucault aurait en ce sens repris une des questions centrales de Parsons dans *Structure of Social Action* : « Comment peut-on s'expliquer la stabilité d'un ordre social, une fois reconnu que pour ce faire, les moyens stratégiques de la "force et de la fraude", de la "violence", de la "supercherie", sont à eux seuls insuffisants ?[31] » À la différence de Parsons qui choisit une réponse durkheimienne, selon laquelle la stabilité sociale peut s'expliquer par l'existence d'une base de valeurs communes reconnues par la collectivité (« *on the basis of commonly recognized values*[32] »), Foucault défend au contraire l'instabilité permanente de l'ordre social, qui nécessite de déplacer quelque peu le problème de l'institutionnalisation : « un ordre de pouvoir, imaginé comme une alliance de positions de pouvoir constamment menacées, peut, pourtant, réduire sa propre instabilité en employant des moyens techniquement plus efficaces pour la préservation du pouvoir.[33] » C'est ce que Foucault thématisera grâce au concept de discipline et de pouvoir disciplinaire[34]. À l'opposé de formes traditionnelles de pouvoir que Foucault associe à la justice d'Ancien Régime, formes coûteuses, violentes, les disciplines sont au contraire « une technologie fine et calculée de l'assujettissement[35] ». Ce n'est pas un hasard s'il en propose la première conceptualisation complète dans un chapitre de *Surveiller et Punir* consacré au panoptisme[36] : l'enjeu est de dégager un modèle du pouvoir dont l'efficacité maximale se situe justement dans sa capillarité, dans le fait qu'il parvient à essaimer dans tout le social et à s'insinuer au cœur même des interactions les plus quotidiennes[37] – à l'image de la surveillance à la fois invisible et omniprésente du gardien de la tour centrale du panoptique benthamien.

Afin de reconstruire la cohérence épistémologique de la théorie du pouvoir de Foucault, Honneth met en lumière les connexions entre trois notions pivot : les normes, le corps et la connaissance. Si le premier concept semble désigner à la fois des *patterns* de comportements, la norme morale et la production de la normalité sociale, cette indétermination conceptuelle est levée dès lors qu'on la met en lien avec la

---

[31] *Ibid*., p. 163.
[32] *Ibid.*, p. 164.
[33] *Ibid.*, p. 164.
[34] M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit*., « le panoptisme », p. 228-264.
[35] M. Foucault, *Surveiller et Punir*, *op. cit*., p. 257.
[36] Précisons que la première définition de la discipline apparaît plus tôt : « La discipline majore les forces du corps (en termes économiques d'utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politiques d'obéissance) », in *Surveiller et Punir*, *op. cit*., p. 162.
[37] *Ibid.*, p. 256 : « […] c'est pour faire croître les effets utilisables du multiple que les disciplines définissent des tactiques de répartition, d'ajustement réciproque des corps, des gestes et des rythmes, de différenciation des capacités, de coordination réciproque par rapport à des appareils ou à des tâches. »

conceptualisation foucaldienne du corps[38]. Il est un système d'énergie fonctionnant mécaniquement. Selon une formule réductionniste que Honneth finira par trouver problématique[39], Foucault défend que le processus de disciplinarisation des corps n'est pas psycho-physique, mais uniquement physique, en somme un pur et simple dressage[40]. Cette interprétation peut sembler discutable, précisons-le, dans la mesure où les hommes ne sont pas mécaniquement ni simplement disciplinés : il y a une « économie » précise des disciplines qui est une économie politique de l'obéissance, ils sont disciplinés aux points où pourrait surgir la révolte politique. Cependant, cette conception d'une domination productive sur les comportements des corps humains le conduit aussi, à une autre échelle, à l'idée d'un contrôle biologique des populations. Ce que Foucault définit en effet à partir de son cours de 1976 au Collège de France comme la « biopolitique » renvoie aux stratégies administratives à une échelle macrosociale, celle des États, et à la régulation des processus vitaux et organiques[41]. Elles constituent aux côtés des disciplines la base du système de pouvoir qui se forme en Europe pendant l'Âge moderne. Enfin, Honneth montre l'originalité de la théorie de la connaissance qui vient s'articuler à ces développements. Foucault ne défend pas une théorie conventionnelle ou conventionnaliste – à l'image de celle de Bourdieu par exemple –, selon laquelle certains groupes sociaux sont capables de monopoliser les connaissances scientifiques en vue d'obtenir un pouvoir, au moyen de stratégies institutionnelles et culturelles d'exclusion. Pour Foucault, la connaissance est bien plutôt la forme réflexive de l'action stratégique : les sciences et les sciences humaines doivent se comprendre comme ayant pour conditions « un cadre de référence placé à l'intérieur des besoins stratégiques du conflit social.[42] »

L'interrelation au sein de sa théorie du pouvoir entre normes, corps et connaissance, conduit selon Honneth à une contradiction ayant un caractère non pas

---

[38] La normation disciplinaire, suivant la terminologie que Stéphane Legrand reprend à Foucault en distinguant différents concepts de normes (normation, normalité, normativité) comme action de conformation du corps visant un comportement concrétisant un certain rapport à l'autre, intègre ces trois dimensions de comportement, de norme morale et de normalité sociale. Voir S. Legrand, *Les Normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007.

[39] A. Honneth, *Critique of Power*, *op. cit.*, p. 168.

[40] *Ibid.*, p. 168. Voir M. Foucault, *Surveiller et Punir*, *op. cit*., p. 253 : « l'individu y est soigneusement fabriqué, selon toute une tactique des forces et des corps. »

[41] M. Foucault, *« Il faut défendre la société »*, *op. cit.*, p. 216 : « Ce à quoi s'applique cette nouvelle technique de pouvoir non disciplinaire, c'est – à la différence de la discipline, qui, elle, s'adresse au corps, la vie des hommes, ou encore, si vous voulez, elle s'adresse non pas à l'homme corps, mais à l'homme vivant, à l'homme être vivant ; à la limite, si vous voulez, à l'homme espèce. »

[42] A. Honneth, *Critique of Power*, *op. cit*., p. 171.

accidentel mais systématique. Honneth met en effet parfaitement en lumière la cohabitation, dans les textes de Foucault des années 1970, de deux idées contradictoires : d'une part l'idée d'une bataille perpétuelle, d'autre part un tableau détaillé d'institutions de contrainte (à l'image de la prison). Deux hypothèses structurantes leur correspondraient, également mutuellement exclusives : la première, compatible avec la première idée, renvoie à l'hypothèse d'une pluralité d'acteurs sociaux en compétition – hypothèse qui intéresse véritablement Honneth et qu'il avait repérée dès la première période de Foucault. La seconde au contraire semble à Honneth plus problématique : il s'agit de l'hypothèse d'un comportement corporel manipulé et sans résistance (« *a bodily behavior unresistingly manipulated* »)[43]. Foucault aurait donc en quelque sorte refermé les potentialités de son modèle en basculant à nouveau dans le fonctionnalisme : les disciplines auraient pour seule fonction d'enserrer les corps et de produire les subjectivités en vue de leur domination. Ce que Honneth reproche donc à Foucault, c'est le déficit explicatif de sa théorie du social conduisant à la dissolution du problème le plus épineux auquel se trouve confronté un modèle du social comme conflit, à savoir celui de la stabilisation des positions de pouvoir[44]. Cela aurait conduit Foucault à décrire le social comme un réseau d'institutions disciplinaires, dont il est difficile de ne pas reconnaître les implications fonctionnalistes. Ce ne sont plus les individus et les groupes qui sont les sujets de l'exercice du pouvoir, mais les institutions sociales comme l'école, la prison ou l'usine[45]. Ce qui dérange Honneth c'est qu'il voit à l'œuvre chez Foucault le basculement d'une théorie du pouvoir centré sur l'action, à une analyse des institutions où elles semblent placées, du point de vue d'une ontologie sociale, en position de sujets démiurgiques[46].

---

[43] *Ibid.*, p. 175. On pourrait ici objecter à Honneth qu'il y a toujours de la résistance pour Foucault à partir de *Surveiller et punir*, mais qu'il y ait de la résistance n'implique pas que la relation de pouvoir soit sans cesse inversée, c'est justement le rôle des techniques de l'en empêcher.

[44] A. Honneth, *Critique of Power*, *op. cit*., p. 173.

[45] *Ibid.* p. 173. « Le cadre de référence pour le concept de pouvoir s'est, ainsi, secrètement déplacé d'une théorie de l'action à une analyse des institutions. »

[46] Il faut préciser cependant que la désolidarisation des deux thèses est assez contestable. Si le propre des institutions est de *stabiliser une forme déterminée de relation de pouvoir*, alors le modèle foucaldien continue d'être relationnel, dynamique. La bataille continue d'opérer à l'intérieur des institutions ; les techniques de pouvoir y sont suffisamment structurées pour que la relation se reproduise sans cesse dans le même sens de l'asymétrie entre dominés et dominants ou gouvernés et gouvernants. Une institution est donc un lieu où la bataille est contrôlée et où les relations de pouvoir se reproduisent dans le temps à l'identique ; il n'en reste pas moins que toute institution, pour Foucault, ne cesse de reposer sur et d'être travaillée par des relations de pouvoir. L'interprétation de Honneth n'est pas convergente avec la lecture de Deleuze, qui souligne au contraire la topologie moderne qu'il faut associer au fonctionnalisme de Foucault « qui n'assigne plus un lieu privilégié comme source du pouvoir, et ne peut plus accepter de localisation

Foucault reconduirait selon Honnteh un schème trans-subjectif et transcendant du social, dont Deranty précise la nature anonyme et réticulaire : les disciplines sont autant de formes de micro-pouvoirs qui pénètrent dans l'esprit et les corps des individus socialisés.[47] Or, comme il refuse d'expliquer la stabilisation des relations de pouvoir, c'est-à-dire l'interruption de la lutte dans la forme d'un accord normativement orienté ou d'un compromis pragmatique ; il ne reste plus à Foucault que la possibilité « d'interpréter l'institutionnalisation des positions de pouvoir comme un processus d'usage constant de la force[48] ». L'illustration la plus probante est sans doute celle de l'emprisonnement comme nouveau principe de punir, et la force qui s'accomplit à travers lui de disciplinarisation des corps, cachée du public[49]. Honneth reproche donc à Foucault l'absence de théorie normative du pouvoir ancrée dans des interactions morales entre individus. Le pouvoir disciplinaire charrie ainsi, selon Honneth, des écueils déjà rencontrés chez Adorno, et a des conséquences fâcheuses concernant la théorie du social. *Surveiller et punir* signerait un nouveau virage fonctionnalo-structuraliste dans la pensée de Foucault. Le social se voit transformé en matière passive et amorphe dont la réalité ne dépend que des institutions de pouvoir (les disciplines). Le conflit est vidé de sa puissance productive, voire émancipatrice puisqu'il n'est qu'une des voies d'exercice des relations de pouvoir, et donc des disciplines dans leurs logiques de renforcement. Cet aveuglement au potentiel pratique du conflit est en outre corrélatif, comme on l'a vu, d'une conception behavioriste de la socialisation qui réduit les corps à des « corps dociles » et les subjectivités à de pures créations du nexus savoir/pouvoir[50].

Il est remarquable que ce tournant fonctionnaliste corresponde dans la pensée de Foucault à l'entrée en scène des concepts qui lui permettront de penser l'incorporation silencieuse, permanente, et diffuse des normes. Ce pouvoir dont Foucault ne thématise jamais directement la violence dans les textes étudiés par Honneth, est pourtant celui, selon le modèle du panoptisme, qui rend inutile l'usage de la violence physique, y compris dans ses formes spectaculaires et terrifiantes telles que pratiquées dans le rituel judiciaire d'Ancien Régime. Derrière l'argument épistémologique de la condamnation du

---

ponctuelle […] le pouvoir est local parce qu'il n'est jamais global, mais il n'est pas local ou localisable parce qu'il est diffus (G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 34)

[47] Voir Deranty, *Beyond communication*, *op. cit*., p. 345 ; et A. Honneth, *Critique of Power*, p. 193-194. Cependant on pourrait ici objecter qu'il n'y a pas à proprement parlé de modèle d'intériorisation du pouvoir chez Foucault tel qu'on peut le trouver à l'œuvre chez Bourdieu par exemple.

[48] *Ibid.*, p. 174.

[49] *Ibid.*, p. 185.

[50] J-Ph. Deranty, *Beyond Communication*, *op. cit*., p. 345.

fonctionnalisme, c'est la dimension violente de l'incorporation des normes qu'occulte ici la critique honnethienne. En outre, la théorie de l'histoire qui émerge de la période généalogique de Foucault, est loin de convaincre Honneth, et on comprend aisément pourquoi : « L'humanité ne progresse pas graduellement de combat en combat jusqu'à parvenir à une réciprocité universelle, écrit Foucault […] ; l'humanité installe chacune de ses violences dans un système de règles et ainsi avance de domination en domination.[51] »

À l'opposé de l'idée régulatrice chère à Honneth de progrès moral[52], la philosophie de l'histoire de Foucault ressemble étrangement à la philosophie négative d'Adorno. Elle se rapproche de l'idée d'un non-progrès, comme procès de rationalisation technique des moyens de la domination sociale[53] – même si les théories des deux auteurs demeurent différentes par bien des aspects. Tous deux placent en effet un modèle coercitif[54] à la base de leur théorie sociale ; mais si pour Adorno l'histoire est un lent et graduel processus d'auto-aliénation, dans la mesure où pour Foucault les structures de la subjectivité sont entièrement le produit des disciplines corporelles, le « processus de civilisation » devient « l'événement objectif de l'augmentation du pouvoir social[55] ». C'est au moment où on voit poindre chez Foucault l'idée d'une conversion de la violence dans l'histoire, que Honneth se désolidarise définitivement de la théorie foucaldienne du pouvoir, pour se tourner vers Habermas.

La normativité au cœur du conflit social : Habermas

Avec son paradigme communicationnel, Habermas, contrairement à Foucault, n'aurait pas abandonné la question de l'émancipation[56] : les accords communicationnels

---

[51] M. Foucault, « Nietzsche, Genealogy and History », in *Language, Counter Memory and Practice*, ed. Bouchard (Cornell university Press), p. 140. Cité par Honneth, *Critique of Power*, *op. cit*., p. 177.

[52] Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, l'idée de progrès moral est liée chez Honneth à sa méthode de critique immanente ou critique reconstructive qui est censée révéler le surplus de validité impliqué par les relations de reconnaissance mutuelle dans les trois sphères de reconnaissance. Voir chapitre 3, 3.4.

[53] A. Honneth, *Critique of Power*, *op. cit*., p. 200.

[54] É. Balibar serait en désaccord avec cette lecture de Foucault. Il montre dans *Violence et civilité* que Foucault met au contraire à distance l'hypothèse répressive qui comprend la nature du pouvoir comme totale et négative. « Contestant l'idée que cette image du pouvoir d'État représente la forme typique du pouvoir en général, il s'engage dans une série d'analyses empiriques qui ont pour but de montrer que le pouvoir d'État recouvre en fait une multiplicité de rapports de pouvoir, une administration ou une capacité de « gouvernement » de la société civile qui serait inintelligible si elle était d'essence purement répressive. Il s'agit plutôt de forces différenciées qui agissent en disciplinant les libertés individuelles et en les rendant productives (ou en convertissant leur résistance en utilité). » (p. 117)

[55] *Ibid.*, p. 201.

[56] Dans *Critique of Power*, Honneth consacre les derniers trois chapitres à la philosophie de Habermas (voir p. 203-303). Nous ne pouvons nous y attarder ici et nous nous contenterons d'en résumer la logique

comportent en effet une exigence interne de réalisation d'une liberté intersubjective. Le tournant communicationnel de la théorie critique a ceci d'intéressant pour Honneth qu'il permet de « fonder la théorie critique non plus en comprenant la société selon les rapports de production mais en insistant sur un concept du social avant tout caractérisé par les processus d'entente au moyen du langage.[57] » Habermas met en lumière, notamment en reprenant les acquis de la psychologie sociale de Mead, une sphère d'entente intersubjective gouvernée par des processus de communication irréductibles à la seule emprise de la raison instrumentale. Pour lui, les sujets sociaux définissent en commun les orientations normatives et les convictions morales à travers leurs capacités d'agir par des actes communicationnels ; ils transforment ainsi sans cesse l'horizon signifiant du monde social. C'est bien la réorientation de la perspective normative qu'impulse Habermas qui motive Honneth : « La perspective normative n'est plus celle d'une émancipation du travail ou par le travail mais celle d'une libération du potentiel normatif de l'entente communicationnelle.[58] » Laissant de côté la référence à une logique de rationalisation, Honneth tente de développer une voie laissée à l'abandon dans la théorie de Habermas – inaugurant par là même une méthode qu'il exploitera très régulièrement dans la suite de ses recherches. Il essaie en effet de développer les potentialités d'un modèle de conflit social qui a pour horizon la reconnaissance mutuelle.[59] Son intuition est que ce modèle permettrait de réactualiser dans une optique réaliste le schème marxiste de la lutte des classes. Mais l'originalité de la réactualisation honnethienne tient à son attention aux revendications morales des individus. Il refuse de réduire les processus de communication à ce qui est seulement articulable et formulable dans l'entente langagière. Au cœur du social, on trouve des expériences morales qui ne se limitent pas aux processus de communication langagiers. C'est la raison pour laquelle il substituera ensuite au paradigme de la communication un paradigme de la reconnaissance, ayant vocation à prendre en charge la diversité de ces expériences morales. Honneth propose donc une reconfiguration en profondeur du modèle habermassien de l'agir communicationnel. Le développement historique serait le produit d'interactions conflictuelles entre groupes

générale et les apports majeurs, qui apparaissent surtout dans le dernier chapitre, le chapitre 9 « Habermas'Theory of Society : A Transformation of the Dialectic of Enleightenment in Light of the Theory of Communication », p. 278-303.

[57] A. Honneth et O. Voirol, « La théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance », in *La société du mépris*, *op. cit*., p. 158.

[58] *Ibid.*

[59] A. Honneth, *Critique of Power*, *op. cit.,* p. 303. Il y aurait là aussi matière à une nouvelle objection à la lecture honnethienne de Foucault dans la mesure où il n'y a pas véritablement de consensus ou de consentement aux relations de pouvoir chez Foucault, mais un contrôle technologique des résistances.

sociaux, intégrés par la communication, et dont la reproduction sociale et la transformation seraient portées par une dynamique normative.

Le choix final de l'agir communicationnel habermassien comme cadre adéquat de la critique du pouvoir signe chez Honneth une prise de distance avec une conceptualisation conjointe des notions de pouvoir et de violence.[60] La conception de l'action développée par Foucault aurait donc eu le mérite de se développer dans un schème stratégique, permettant ainsi une conceptualisation conflictuelle du social. Mais il manquait à ce schème un élément fondamental recherché par Honneth, l'élément moral ou normatif. Foucault serait passé à côté de la capacité des sujets à participer à la critique normative de leur société. Comme Honneth l'analysera par la suite, « le problème est que Foucault conçoit les sujets comme des atomes, des entités monologiques, constitutivement isolés les uns des autres et déterminés par la place qu'ils occupent dans le système de pouvoir. J'ai pris mes distances avec cette conception foucaldienne de l'individu, et j'ai insisté au contraire sur le fait que les sujets son intersubjectivement reliés les uns aux autres dans des relations de reconnaissance qui conditionnent leur liberté pratique. »[61] La dimension systémique de la pensée foucaldienne notamment, l'aurait empêché selon Honneth d'ancrer sa théorie du social dans un sol proprement moral : « Dans la mise en scène perpétuelle du conflit social qui donne son existence jusqu'à un certain point à un ordre social du pouvoir, les normes légales et les attitudes morales assument la seule fonction de cacher les objectifs stratégiques et de voiler la situation quotidienne de conflit. »[62] La notion de conflit qui se dégage alors de la fin de *Critik der Macht*, sans être iréniste, est débarrassée des substrats violents et proprement agoniques dont elle était encore chargée dans la problématisation foucaldienne. Si Honneth s'est servi de l'idée foucaldienne d'une productivité du pouvoir pour construire sa théorie du social, il semble en revanche avoir renoncé à l'idée d'une productivité propre de la violence. C'est cette hypothèse que nous voudrions mettre à l'épreuve de la lecture honnethienne de Benjamin.

---

[60] J-Ph. Deranty, *Beyond communication*, *op. cit.*, p. 344.
[61] A. Honneth et M. Bankovsky, « L'apport de la philosophie française contemporaine à la théorie de la reconnaissance : Entretien avec Axel Honneth », trad. française M. Garrau, in M. Bankovsky et Le Goff A., *Penser la reconnaissance*. *Entre théorie critique et philosophie française contemporaine*, CNRS Editions, Paris, 2012, p. 37.
[62] A. Honneth, *Critique of Power*, *op. cit.*, p. 162 : « In the perpetual staging of social struggle, in which a social order of power to a certain extent has its being, legal norms and moral attitudes assume the sole function of hiding strategic objectives and veiling the everyday situation of conflict. »

4.2. Critique de la violence : Honneth lecteur de Benjamin

> De quelque manière qu'une cause agisse, elle ne devient violence, au sens prégnant du terme, qu'à partir du moment où elle touche à des rapports éthiques (*sittlische Verhältnisse*)[63]

> On ne s'étonne pas qu'un tel texte, proposant un concept terroriste du droit, un idéal théocratique de la violence et une vision eschatologique de la révolution, n'ait suscité jusqu'aujourd'hui que des interprétations édulcorantes, forcées ou unilatérales.[64]

Peut-on construire une théorie du social et de l'ordre social, de sa reproduction et de sa transformation, si on *n'articule* pas à la question du pouvoir et de la reconnaissance, une critique de la violence ? Comme l'a montré l'interprétation honnethienne de Foucault, c'est l'idée de stabilisation du social par la force et la violence, et donc le modèle du social comme guerre civile, qu'il semble refuser. La question que pourrait légitimement se poser Honneth au sujet de la violence est de savoir si elle peut dans certaines situations sociales, et sous certaines formes, être porteuses d'une normativité propre, c'est-à-dire d'une valeur morale. S'il ne la formule pas explicitement, elle est sous-jacente à son interprétation du très célèbre texte de Benjamin « Critique de la violence »[65]. Il est important de préciser liminairement que le geste critique que propose Benjamin ne renvoie pas à une condamnation morale de la violence, bien au contraire. Car il s'agit de la penser, et on sait la sidération tout autant que la pulsion scopique que la violence a tendance à produire sur ceux qui tentent de l'analyser. Benjamin présente son entreprise non comme une simple philosophie de la violence, mais comme une

[63] W. Benjamin, « Critique de la violence », in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 210.
[64] A. Honneth, « Chapitre V. *Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire*. Sur la "Critique de la violence" de Benjamin », in A. Honneth, *Ce que social veut dire, Tome II, op. cit.,* p. 167.
[65] *Ibid.*

« philosophie de son histoire[66] » : elle doit en effet nous enseigner la genèse de la notion de violence, le point de départ à partir duquel est possible « une prise de position critique, distinctive et décisive, sur ses données à tel moment du temps.[67] » Le choix de cette méthode de philosophie de l'histoire vise l'évaluation des critères et distinctions qui ont cours dans la conceptualisation de la violence. Comme l'explicite Honneth : « Apprécier un critère donné demande qu'on trouve un "point de vue" extérieur à son "domaine d'application", d'où il devient possible d'éclairer celui-ci dans son ensemble.[68] » Dans la filiation de *La Théorie du roman* de Georg Lukács, et des travaux de Fichte et Schelling, l'importance de cette philosophie de l'histoire « tient au fait qu'elle semble autoriser le philosophe à juger négativement du présent sans mobiliser explicitement aucun jugement de valeur.[69] » Normativement neutre, la démarche de Benjamin s'apparente au départ à un diagnostic du présent qui en cherche les évolutions manquées. L'hypothèse d'un Dieu qui se serait détourné de l'histoire humaine, qui l'aurait abandonné, caractérise ensuite cette tradition de philosophie de l'histoire. Elle impose à la critique un point de vue externe afin de pouvoir juger la « structure d'aveuglement »[70] dans laquelle est plongé le présent. Afin d'appliquer adéquatement ce geste critique à la violence, il faut alors cibler la sphère de la réalité historique où les pratiques violentes trouvent leurs schèmes principaux de compréhension et de légitimation. Les critères et distinctions guidant la compréhension des pratiques de violence dépendent de la sphère du droit ; c'est donc sur le droit que se concentre l'enquête critique de Benjamin.

Contexte d'écriture et argument de « critique de la violence »

L'apport fondamental de Honneth dans l'interprétation qu'il propose de ce texte, se situe d'abord dans la reconstruction du contexte historico-intellectuel qui en voit la genèse. Selon lui, ce texte de 1920-1921 répond à des interrogations qui s'enracinent d'une part dans la conjoncture des révolutions russe et allemande[71], et d'autre part, dans

---

[66] W. Benjamin, « Critique de la violence », in *Œuvres I*, *op. cit*., p. 241-242.
[67] *Ibid.*, p. 242.
[68] A. Honneth, « *Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire…*», in *Ce que social veut dire, tome II, op.cit*., p. 128.
[69] *Ibid.*, p. 129.
[70] La formule est de Honneth, in « *Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire…*», in *Ce que social veut dire, tome II, op. cit*., p. 130.
[71] Benjamin se serait en effet posé la question suivante : « à quelle sorte de légitimité pouvait prétendre cette violence qui avait éclaté dans les soulèvements révolutionnaires, en dehors de tout cadre de justification juridique ? », *Ibid.*, p. 117.

un certain nombre de lectures au rang desquelles figurent des textes de Charles Péguy[72] et Georges Sorel[73] – Sorel avec qui Benjamin entretenait d'ailleurs une correspondance et une commune admiration pour l'énergie héroïque des masses. Honneth rappelle utilement que ce n'est pas tant la question de la nature violente du droit qui intéresse Benjamin, puisqu'elle ne fait pour lui pas de doute. « Ce qui l'intéresse en dernière instance, précise Honneth, c'est une forme première de violence si dévastatrice qu'elle peut mettre en péril l'institution du droit dans son ensemble. Il ne tarde pas à apparaître qu'une telle violence transformatrice ne peut avoir d'autre cause et d'autre origine, aux yeux de Benjamin, que le Dieu de la tradition monothéiste, et plus particulièrement judéo-chrétienne.[74] » L'interprétation de Honneth assume ainsi pleinement l'horizon religieux du texte de Benjamin, et ne cherche pas à le séculariser. C'est paradoxalement en raison même de cette lecture de « Critique de la violence » comme un texte de philosophie de la religion, que s'ouvrent des pistes pour une réarticulation entre critique du pouvoir et critique de la violence. Car l'expérience religieuse est l'occasion chez Benjamin de réinterroger le politique. Les années 1920 sont en effet une période féconde où il cherche à construire une conception de la politique qui ne soit pas prise dans le schème utilitariste enfermé dans le calcul sur les moyens et les fins, qu'il assimile à la sphère du droit. Arracher la société à un présent sclérosé consiste alors à chercher des sphères qui possèdent en elles-mêmes leurs propres finalités, ce que Benjamin associe à une expérience du sacré.

L'argument central du texte est que la ligne de démarcation entre violence et non-violence ne passe pas entre la force et le droit, comme une grande partie de la philosophie politique a bien voulu le penser. Toute l'entreprise de Benjamin consiste à chercher cette démarcation dans un autre critère, en cherchant les rapports du concept de violence au droit et à la justice : « La tâche d'une critique de la violence peut se définir en disant qu'elle doit décrire la relation de la violence au droit et à la justice. En effet, de quelque manière qu'une cause agisse, elle ne devient violence, au sens prégnant du terme, qu'à partir du moment où elle touche à des rapports moraux. Le domaine de ces rapports est

---

[72] *Ibid.*, p. 120. Voir W. Benjamin, *Correspondances I* (1910-1928), Paris, Aubier, 1979, p. 200 et suivantes.

[73] A. Honneth, « *Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire*…», in *Ce que social veut dire, tome II, op.cit*., p. 122. « La forme authentique de l'action politique doit pour ces trois auteurs s'enraciner dans une expérience – celle de la conscience mythique chez Sorel, celle de l'événement magique chez Péguy, celle de l'"atmosphère métaphysique" chez Unger […]. Les trois auteurs se rejoignent encore dans la conviction que cette réalité nouvelle doit présenter les contours intellectuels d'un ordre moral et social radicalement transformé. »

[74] *Ibid.,* p. 118.

caractérisé par les notions de droit et de justice.[75] » Honneth fournit une analyse très pertinente de cette définition limitative. L'usage de la notion est en effet étroitement mis en correspondance avec les transformations existentielles que l'événement violent provoque ; plus particulièrement la qualification de violence est limitée aux événements qui ont une action sur les interactions sociales, de telle sorte qu'elles en sont affectées sur un plan moral.[76] Benjamin se serait confronté à « des formes de violence qui possèdent une *légitimité morale suffisante* pour à leur tour imposer des *transformations éthiques* dans la société.[77] » Autrement dit, les formes de violence sur lesquelles Benjamin enquête sont d'emblée caractérisées par une double propriété : produire des conséquences éthiques sur les interactions sociales, et être dotée d'une légitimité suffisante. Le concept de violence articulerait donc en son centre la double question de la transformation éthique, et de la recherche de légitimité (ou de légitimation), sans que l'on puisse pour l'instant clairement déterminer ce que serait une légitimité « non suffisante ».

Selon Honneth, Benjamin renverse en raison de ce projet l'ordre de deux concepts qui se tiennent d'ordinaire aux deux extrémités de la politique. Le droit, qui tient traditionnellement la place du fondement légitime, et la violence, celle de la « limite de toute politique raisonnable ». En faisant de l'horizon de son texte une conception de la politique libérée du schème utilitariste, et finalement du schème du droit, Benjamin semble finalement l'identifier avec une violence pure, sans finalité – c'est-à-dire divine[78]. Car l'appareil catégoriel que met en place Benjamin se structure par référence ou opposition au droit. Les deux grandes formes de violence qui ont pour Benjamin le caractère de « grandeurs éthiques[79] » sont en effet la violence fondatrice, et la violence conservatrice, la première venant expliquer l'institutionnalisation du droit, la seconde sa reproduction. À l'opposé, la violence « pure », « divine », est libérée de toute propriété instrumentale ; elle est libérée du droit, ou libération du droit, parce qu'elle est sans finalité, et ne se confond pas avec la violence mythique qui n'est que le principe des deux premières. La dernière forme de violence qui clôture ce réseau conceptuel n'apparaît qu'à la toute fin de l'article, et est en réalité une déclinaison de cette violence pure et divine,

---

[75] W. Benjamin, « Critique de la violence », in *Œuvres I, op.cit.,* p. 210.
[76] A. Honneth, « *Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire…* », in *Ce que social veut dire, Tome II, op. cit*., p. 126-127.
[77] *Ibid.*, p. 127. Nous soulignons.
[78] Il n'est pas certain qu'il soit au final pertinent de réduire ce texte à un article de « philosophie de la religion », en raison de cet horizon qui demeure celui de la philosophie politique – dans laquelle Benjamin réinjecte en quelque sorte la catégorie de sacré.
[79] Nous empruntons la formule à Honneth, *Ibid.*, p. 131.

transposée au domaine humain : la violence révolutionnaire « dont le nom est celui qui doit être donné à la plus haute manifestation de la violence pure parmi les hommes[80] », mais dont la preuve semble transcender les facultés humaines. Elle figure une forme de violence qui semble s'abolir comme violence, ou plutôt qui met fin au cercle de la conversion dans lequel le droit semble pris.

Enquête sur les critères d'une critique de la violence

Il nous faut revenir sur les différentes étapes de la critique de la violence, et d'une argumentation parfois retorse et labyrinthique. La première étape consiste à disqualifier un critère traditionnel de délimitation de la violence, à savoir le système des fins justes : « Si la violence est moyen, un étalon pour sa critique paraîtrait par là même donné. Il s'impose lorsqu'on demande si, en des cas déterminés, la violence est moyen pour des fins justes ou injustes. Sa critique serait ainsi donnée, de façon implicite, dans un système de fins justes.[81] » Mais ce critère est insuffisant pour Benjamin, parce qu'il ne nous permet pas de trancher sur la moralité *en général* de la violence[82]. Il faut construire un critère plus précis qui permette de discriminer dans le domaine des moyens eux-mêmes. Si cette première étape est avortée, c'est selon Honneth que « sa démarche consiste à examiner d'abord sur un plan immanent comment le couple conceptuel moyen-fin, en tant que mesure du droit, peut s'appliquer à une grandeur telle que la violence.[83] » Benjamin abandonne cette tâche en raison de sa non-fécondité. C'est au contraire une herméneutique des conceptions dominantes du droit qui est choisie comme cadre pertinent de l'analyse de la moralité en général de la violence.

Les deux conceptions examinées par Benjamin sont celles du droit naturel d'un côté, et du droit positif de l'autre. La théorie du droit naturel cherche à légitimer les moyens violents par la justice des fins. La violence ne fait alors pas problème parce qu'elle est une donnée naturelle[84]. Inversement, pour les théories du droit positif, la

---

[80] W. Benjamin, « Critique de la violence », in *Œuvres I, op. cit*., p. 211.
[81] *Ibid.*, p. 210.
[82] *Ibid.*, p. 211.
[83] A. Honneth, « Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire… », in *Ce que social veut dire, Tome II*, *op. cit*., p. 140.
[84] W. Benjamin, « Critique de la violence », in *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 211. Ce dont témoigne par exemple le *Traité théologico politique* de Spinoza : l'individu exerce *de jure* toute violence dont il dispose *de facto*. Notons que Benjamin voit dans le Darwinisme une sorte de continuité de cette conception : « il se peut qu'ensuite ces conceptions aient reçu une vie nouvelle grâce à la biologie darwinienne qui, de façon tout à

violence est un produit historique : les fins sont jugées en fonction de la légitimité des moyens, ce qui nécessite de donner un fondement rationnel au politique. Ces deux théories seraient en réalité victimes d'un dogme commun qui les enferme dans un cercle aporétique : « Le droit naturel s'efforce de "justifier" les moyens par la justice des fins ; le droit positif s'efforce de "garantir" la justice des fins par la légitimité des moyens.[85] » Les théories classiques de la violence et du droit ne seraient pas parvenues à construire un critère satisfaisant, raison qui va conduire Benjamin à plaider pour un point de vue extérieur au droit naturel et au droit positif.[86] Il faut donc sortir du cercle, et juger les moyens abstraction faite de leurs fins. Même s'il est loin d'adhérer à cette solution, Honneth montre qu'il s'agit pour Benjamin d'une hypothèse méthodologique : prendre le positivisme du droit comme hypothèse de départ lui permettra d'examiner un premier critère, et d'évaluer la différence entre une violence sanctionnée et une violence non sanctionnée historiquement[87].

La violence se présente à la fois au commencement du droit, et dans son exercice. De ce point de vue, Benjamin ne ferait que rejouer le modèle de la conversion en affirmant que la violence est à la fois « fondatrice » et « conservatrice » du droit. C'est seulement comme telle qu'elle peut prétendre à une validité juridique (ce qu'on appelle la violence légale ou légitime) : soit qu'elle fonde un droit, soit qu'elle permette de le conserver. Pour Benjamin, l'intérêt du droit à monopoliser la violence en l'interdisant à l'individu ne s'explique pas par l'intention de protéger les fins légales, mais bien plutôt par celle de protéger le droit lui-même. Comme l'affirme Honneth, « Benjamin veut montrer que l'État de droit, en se fondant exclusivement sur le critère du droit positif, se trouve constamment placé en contradiction avec ses propres principes, parce que, à la menace de violence qu'il a lui-même été obligé de cautionner, il ne peut répondre qu'en recourant illégalement (*rechtlos*) à la violence.[88] » La monopolisation de l'usage de la violence légitime par l'État vise ainsi à conserver le droit plutôt qu'à permettre de réaliser ses fins[89]. C'est ce que l'on voit à travers les deux exemples cités par Benjamin : la figure

---

fait dogmatique, à côté de la sélection naturelle, ne considère que la violence comme moyen originaire et seul adapté à toutes les fins vitales de la nature. » *Ibid.*, p. 211.

[85] *Ibid.*, p. 212.

[86] *Ibid.*, p. 212.

[87] A. Honneth, « Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire… », in *Ce que social veut dire, Tome II, op. cit*., p. 143.

[88] *Ibid*., p. 146.

[89] W. Benjamin, « Critique de la violence », in *Œuvres I, op. cit.*, p. 215.

du grand criminel[90] dont la violence fascine le peuple, et celui, surtout, de la grève générale, qui se fonde sur le droit de grève garanti aux travailleurs. Benjamin va l'interpréter comme un « droit à la violence »[91] : il est l'indice de la contradiction objective inscrite au cœur du droit entre violence fondatrice et conservatrice. Car si la grève devient générale, l'État pourra qualifier cette pratique d'abus et édicter des mesures d'exception[92]. Si la grève générale mérite d'être qualifiée de violente c'est qu'« elle utilise le droit qui lui est concédé pour détruire l'ordre de droit qui fonde cette concession[93] ».

Honneth souligne ici une difficulté du texte intéressante. La question épineuse que n'affronte pas Benjamin est celle de l'assimilation tacite du droit de grève et d'un droit à la violence. Il n'y a qu'un pas à franchir entre arrêt de travail et forme de violence qui menace de détruire le droit. « Il a besoin d'un tel argument, explique Honneth, pour pouvoir affirmer que l'État de droit, en accordant le droit de grève, a dû se constituer conformément à ses propres principes un "potentiel intérieur de violence", dont la dynamique l'oblige finalement à faire un usage illégal de la force publique.[94] » L'artifice théorique de Benjamin consiste donc à faire de la grève générale révolutionnaire une conséquence pratique nécessaire de la cessation autorisée de travail, alors qu'elle est pour Honneth fondamentalement contingente. Le positivisme juridique avec son critère de légitimité de la violence est voué à l'échec parce qu'il doit reconnaître des moyens violents dont la mise en œuvre conduit à instaurer des fins juridiques incompatibles avec le système. Le droit moderne autorise alors selon Honneth sa neutralisation permanente : « soit il doit abdiquer sa souveraineté en faveur de puissances juridiques étrangères, soit il doit mobiliser contre celles-ci une violence dépourvue de toute légitimité juridique.[95] » Cette neutralisation permanente du droit se rejoue à un autre niveau : dans le fait que la violence du droit est conservatrice en plus d'être fondatrice. Il s'agit de l'exercice de violences qui ne poursuivent pas des fins naturelles, mais qui sont mises en œuvre dans le cadre légal, comme des moyens au service de l'État. L'exemple de la peine de mort en est

---

[90] *Ibid.*, p. 216 : « […] c'est un fait que la violence, que le droit actuel, dans tous les domaines de l'action, tente de soustraire à l'individu, constitue encore une menace, et, même vaincue, continue d'éveiller la sympathie de la foule à l'encontre du droit. »
[91] *Ibid.*, p. 216-217.
[92] *Ibid.*, p. 217.
[93] *Ibid.*, p. 217.
[94] A. Honneth, « Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire… », in *Ce que social veut dire, Tome II, op. cit*., p. 146-147.
[95] *Ibid*., p. 149.

l'illustration[96]. Elle n'était alors prévue en Allemagne que dans les cas de meurtres. Alors qu'elle se justifie officiellement comme la menace punitive d'un recours à la violence contre le criminel, la peine de mort aurait en réalité comme véritable fonction d'instaurer le droit.[97] Cet argument s'inscrit donc dans le projet d'une critique des justifications que produit le droit pour légitimer aux yeux du public, ses propres peines et châtiments.

Benjamin insiste alors sur l'institution de la police, à laquelle il consacre un réquisitoire sévère.[98] Elle ne se contente pas de faire respecter le droit, et de le protéger, mais elle a aussi le pouvoir de l'étendre quand elle intervient pour garantir la sécurité, dont elle est d'ailleurs souvent la seule et unique juge. Ces cas où *la situation juridique n'est pas claire* correspondent souvent à des cas où justement le monopole d'exercice de la violence proprement policier n'est plus respecté, et où elle doit faire face à des formes violentes d'action collectives. Ils se prolongent semble-t-il dans une possible « brutalisation » des citoyens qui prend la forme d'un gouvernement par ordonnances[99], et d'une surveillance généralisée, qui n'est pas sans rappeler certains travaux de Foucault[100] commentés dans les sections précédentes. Honneth est sceptique quant à la portée systématique à attribuer à la réflexion benjaminienne sur la violence conservatrice dans la mesure où l'auteur, encore une fois, n'affronte pas le problème de la possible contingence des dérives policières, ni celui de savoir si « les sociétés démocratiques seraient justement

---

[96] W. Benjamin, « Critique de la violence », in *Œuvres I, op. cit.*, p. 222-223. « En s'en prenant à la peine de mort, on n'attaque point le quantum de la peine, on n'attaque pas des lois, mais le droit lui-même dans son origine. Car, si cette origine est la violence, une violence que couronne le destin, on est tenté de conjecturer que dans la violence suprême, celle qui dispose de la vie et de la mort, là où elle se manifeste dans l'ordre du droit, les origines de cet ordre se font sentir de façon représentative dans la réalité actuelle et y manifestent leur terrible présence. […] Car, en exerçant la violence sur la vie et la mort, le droit se fortifie lui-même plus que par n'importe quel autre processus judiciaire. Mais en même temps dans cette violence s'annonce justement quelque chose de corrompu au cœur du droit ».

[97] A. Honneth, « *Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire*…», in *Ce que social veut dire, Tome II*, *op. cit*., p. 150.

[98] W. Benjamin, « Critique de la violence », in *Œuvres I, op. cit*., p. 223-224. « L'ignominie de la police tient à l'absence ici de toute séparation entre la violence qui fonde le droit et celle qui le conserve. […] La violence policière […] est fondatrice de droit, car la fonction caractéristique de ce type de violence n'est pas de promulguer des lois, mais d'émettre toute sorte de décrets prétendant au statut de droit légitime ; et elle est conservatrice de droit parce qu'elle se met au service des fins qu'on a dites. […] Ainsi, "pour garantir la sécurité", la police intervient dans des cas innombrables où la situation juridique n'est pas claire, sans parler de ceux où, sans aucune référence à des fins légales, elle accompagne le citoyen, comme une brutale contrainte, au long d'une vie réglée par des ordonnances, ou simplement le surveille. »

[99] A. Honneth, « *Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire*… », in *Ce que social veut dire, Tome II*, *op. cit*., p. 152.

[100] On peut ici utilement renvoyer à l'ouvrage de Didier Fassin, *La Force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers,* Paris, Seuil, 2011. S'il a été beaucoup discuté, cet ouvrage reste néanmoins édifiant dans l'ethnographie qu'il livre de la BAC en région parisienne dans les années 2000.

en mesure de développer au fil du temps des ressources civiles pour contenir la police et l'armée[101]. »

Sortir du cercle de la conversion : une violence « pure »

Benjamin formule une hypothèse pour sortir de ce cercle entre violence fondatrice et violence conservatrice : celui de la violence divine[102]. Elle figure la possibilité d'une violence qui mette fin au droit sans en fonder un nouveau. C'est pourquoi elle est une forme « pure », qui est déprise du schème moyens/fins. « En dernière instance, cette tâche pose une fois encore la question d'une violence pure et immédiate, capable d'endiguer la violence mythique. De même que dans tous les domaines, Dieu s'oppose au mythe, ainsi à la violence mythique s'oppose la violence divine. À tous égards elle en est le contraire. Si la violence mythique est fondatrice de droit, la violence divine est destructrice de droit ; si l'une pose des frontières, l'autre est destructrice des limites.[103] » Ce qui est ici déterminant, ce n'est pas tant la provenance d'une telle violence, Dieu, que son horizon, la justice[104].

Pour comprendre ce qui à la fois rapproche et oppose violence mythique et violence divine, Benjamin suggérait déjà un parallèle avec les deux modalités de grève étudiées par Sorel dans ses *Réflexions sur la violence*. La grève générale politique a pour objectif la conquête d'un pouvoir. À l'inverse, la grève générale prolétarienne a pour seul but de détruire la violence de l'État[105] : elle vise la suppression de l'État et reste indifférente à tous les bénéfices matériels qu'elle pourrait en retirer. La lutte de cette grève serait ainsi dissociée de tout enjeu de pouvoir, ou de prise de pouvoir. Elle serait à la fois un pur moyen et un moyen sans fin[106]. Fondamentalement non instrumentale, elle

---

[101] A. Honneth, « Chapitre V. Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire… », in *Ce que social veut dire, Tome II, op. cit*., p. 152. À ce stade de son commentaire, Honneth reste en définitive uniquement convaincu par la critique immanente du droit fournie par Benjamin au sujet de la violence fondatrice. *Ibid.*, p. 153.

[102] Notons que l'opposition finale entre violence mythique et violence divine parachève la cohérence du système de catégories mises en place par Benjamin selon une opposition entre violence « impure », et « pure ».

[103] W. Benjamin, *« Critique de la violence »,* in *Œuvres I, op.cit.*, p. 238.

[104] *Ibid*., p. 236. Honneth commente utilement en précisant : « Et parce que la volonté de Dieu est juste et bonne – ce qui ne se trouve pas expressément souligné – ses manifestations expressives de violence sont une pure expression de justice. » (« Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire…», in *Ce que social veut dire, Tome II, op. cit*., p. 164).

[105] G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, M. Rivière, 1919, p. 250, cité par W. Benjamin, « Critique de la violence », *op. cit.*, p. 230.

[106] A. Birnbaum, *Bonheur Justice chez Walter Benjamin*, Paris, Payot, 2008, p. 73.

se caractériserait comme l'expression d'une profonde indignation morale[107]. La violence révolutionnaire serait à ce titre la manifestation de l'aspiration humaine à la justice. Comme le suggère aussi le parallèle avec la violence de l'homme en colère, la violence pure est « manifestation »[108]. Avec l'introduction de cette dernière catégorie de violence, Benjamin transcende selon Honneth tout le cadre mis en place jusque-là, et atteint le niveau de la philosophie de l'histoire.

> L'introduction du modèle expressiviste de la violence le conduit à un point de vue suffisamment éloigné de l'ordre légal établi pour lui permettre d'apprécier la sphère entière des critères juridiques « selon sa valeur ». […] Benjamin effectue ici le passage d'une critique « immanente » à une critique « transcendante » : tant que son argumentation se tenait à la conception instrumentale de la violence, il ne pouvait en effet critiquer la relation juridique que sur un plan immanent – c'est-à-dire en soulignant ses incohérences dans le traitement de la violence en termes de moyens et de fins – tandis qu'en abordant la violence comme manifestation, il se donne la possibilité d'embrasser du regard les limitations de la sphère juridique dans son ensemble, pour ainsi dire depuis un poste d'observation transcendant.[109]

Le concept de violence pure devient donc en dernière analyse la condition ultime de la critique, puisque lui seul permet le point de vue transcendant, et la sortie du cercle aporétique entre droit et violence. Il est difficile de fixer l'interprétation de cette violence divine. Où la voir exactement à l'œuvre dans la réalité historique ? Dans les déchaînements purificateurs des entreprises génocidaires au XX^e^ siècle, autrement dit dans les formes les plus extrêmes et abjectes de violences ? Ou au contraire dans les mouvements révolutionnaires des multitudes, et leur tentative de mettre définitivement fin à la violence d'État ? Il demeure complexe de savoir si elle est porteuse d'une valence créatrice, ou s'il faut au contraire la comprendre dans une veine balibarienne comme une des figures de la violence extrême. Il nous semble pertinent de suivre Honneth lorsqu'il insiste sur l'idée que cette violence est fondamentalement orientée vers la justice. Cela implique l'idée que certaines formes de violences seraient de pures expressions de justice, autoréférentielles : elles ne sont pas « brouillée[s], explique Honneth, par la prise en compte de fins extérieures […] ne s'y exprime rien d'autre que la volonté ou le sentiment

---

[107] A. Honneth, « *Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire*…», in *Ce que social veut dire, op. cit*., p. 158.
[108] W. Benjamin, « Critique de la violence », in *Œuvres I, op.cit.,* p. 159.
[109] A. Honneth, « *Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire*… », in *Ce que social veut dire, op. cit*., p. 160.

qui en sont la source.[110] » Or, la persistance incertaine et intermittente de cette violence pure et immédiate dans le social, serait le signe inévitable pour Benjamin de la possibilité de la révolution. Il s'agit moins selon Honneth d'une révolution prolétarienne, que d'une révolution culturelle « qui ruinerait l'édifice séculaire du droit »[111] et libérerait le genre humain de l'emprise du droit sur l'ensemble des interactions de notre vie éthique.

La non-violence : possibilité d'une violence pure

En complément des analyses honnethiennes, il est possible d'envisager une autre hypothèse pour comprendre la manifestation de cette forme expressive et pure de violence, orientée affectivement vers la justice : l'hypothèse d'une non-violence comme participant à l'économie de la violence. Elle ne fait pas l'objet d'une explicitation par Benjamin, mais il laisse quelques indices pour la construire. Hourya Bentouhami[112] en trouve les traces à deux moments clés de « Critique de la violence ». En premier lieu écrit Hourya Bentouhami : « La non-violence apparaît alors comme un reste, comme si elle ne correspondait qu'à des moments d'interstices entre des moments violents, exactement comme l'on définissait classiquement la paix comme l'absence de guerre.[113] » Ce que Benjamin commente sous la figure du compromis serait donc cette non-violence participant d'une économie de la violence : car le compromis est structuré par l'agonisme, appelé par la force adverse qui oppose une résistance[114]. Dans un second passage, Benjamin se rapprocherait de la formulation de Gandhi[115] : la non-violence apparaît comme étrangère au rapport moyens-fins, c'est-à-dire au modèle instrumental, et comme profondément ancrée dans le langage et une reconnaissance mutuelle :

---

[110] *Ibid.*, p. 164.
[111] *Ibid.*, p. 167.
[112] H. Bentouhami, *Le dépôt des armes. La non-violence et la désobéissance civile comme déconstruction et refondation politique*, Doctorat de philosophie politique de l'Université Paris VII, sous la direction du professeur Étienne Tassin, soutenue le 6 novembre 2009.
[113] *Ibid.*, p. 183.
[114] W. Benjamin, « Critique de la violence », in *Œuvres I, op.cit.*, p. 226. « Le compromis, quelque mépris qu'il affiche pour toute violence ouverte, reste un produit qui appartient à l'esprit de la violence, car l'effort qui aboutit au compromis n'a pas ses motifs en lui-même, mais les reçoit du dehors, précisément de l'effort adverse, car aucun compromis, même librement accepté, ne peut échapper au caractère d'une contrainte. »
[115] Hourya Bentouhami écrit à ce propos : « Selon Gandhi, les moyens ne peuvent être d'une nature différente de la fin, si bien que la finalité étant la non-violence, les moyens de l'atteindre doivent être également non-violents. La non violence a en effet quelque chose à voir avec la conversion (de soi et des autres), le retrait et la suspension de l'obéissance aux lois, accompagnés d'une critique virulente des lois ainsi visées, mais également de l'organisation du pouvoir en général quand celle-ci tend à avaliser des pratiques d'humiliation ou de déshumanisation », in *Le dépôt des armes. La non-violence et la désobéissance civile comme déconstruction et refondation politique*, *op. cit.,* p. 183)

> Est-il, d'une façon générale, possible de liquider les conflits sans recourir à la violence ? Incontestablement. Les rapports entre personnes privées sont pleins d'exemples en ce sens. On trouve une entente sans violence partout où la culture du cœur a pu fournir aux hommes des moyens purs pour parvenir à un accord. Aux moyens de toute sorte, conformes ou contraires au droit, qui pourtant, tous sans exception, ne sont que violence, on peut opposer comme moyens purs ceux qui excluent la violence. Leurs présupposés subjectifs sont la courtoisie cordiale, la sympathie, l'amour de la paix, la confiance et toutes les autres attitudes de ce genre[116].

Le modèle expressiviste trouve ici son origine dans des interactions sociales ordinaires où dominent des sentiments moraux tels que la cordialité, la sympathie, l'entente, etc. Il est étonnant que Honneth la cantonne à une banale expression de civilité bourgeoise sans analyser le parallélisme avec la violence pure, que sa lecture pourtant appelle. D'autant qu'il y avait là matière à ressaisir la dimension normative des relations de reconnaissance comme modalité expressive de cette non-violence. Or, la grève générale prolétarienne, moyen pur dont nous avons montré qu'elle nous aidait à comprendre la figure de la violence divine, est justement qualifiée par Benjamin de *non violente* : « [la grève générale prolétarienne dont parle Sorel], comme moyen pur, est non violente. Car elle ne se produit pas avec le projet de reprendre le travail après des concessions extérieures et une quelconque modification des conditions du travail, mais avec la résolution de ne reprendre qu'un travail complètement transformé, non imposé par l'État.[117] » Ici se fait jour à travers cette figure de la grève prolétarienne la possibilité d'une violence transformatrice – pure –, mais non-violente. Comment comprendre cette paradoxale non-violence de la grève prolétarienne ? N'a-t-elle aucun effet destructeur et traumatique sur les sujets et leurs identités ? Si l'on peut en douter, il est remarquable que la non-violence ouvre la possibilité d'une critique immanente et interne à la dialectique de la violence et du droit, c'est-à-dire au schème de la conversion : elle permettrait d'identifier dans une économie des relations de violence l'expression d'une orientation vers la justice, inscrite dans des interactions de coopération et de reconnaissance. Il est très étonnant que Honneth n'ait pas plus directement analysé cette modalité non-violente de la violence, ni relié les analyses du droit qu'il produit à l'occasion de cette lecture, à des réflexions qui leur sont pourtant contemporaines – pensons aux travaux sur la

[116] W. Benjamin, « Critique de la violence », in *Œuvres I, op.cit.*, p. 227.
[117] *Ibid.* p. 231. Hourya Bentouhami montre d'ailleurs dans le chapitre 4 de sa thèse que Gandhi avait aussi pour horizon une forme d'anarchie, qu'il appelait « anarchie éclairée » (in *Le dépôt des armes. La non-violence et la désobéissance civile comme déconstruction et refondation politique, op. cit.)*.

réification[118]. Il s'agit ici encore selon nous d'une ligne de force théorique qu'il laisse en retrait, et que nous souhaiterions déployer[119]. Honneth s'est très certainement désolidarisé d'une critique de la violence et des questions fondamentales qu'elle pose à la philosophie sociale, parce que cette critique s'adosse à une lecture pathologique du droit, et à une opposition entre éthicité et droit[120]. Ce n'est pas seulement parce qu'il se refuse à une telle opposition dissociante, mais parce que cela reviendrait surtout à introduire une fracture dans sa théorie intégrée de la reconnaissance, la sphère du droit occupant une place centrale, si ce n'est architectonique, entre la sphère de la famille, et celle de la solidarité sociale[121].

Cependant, l'hypothèse d'un critère de la critique interne à l'économie de la violence sous la modalité de la non-violence apparaît comme tout à fait décisif. Le projet d'une philosophie sociale de la violence ne peut pas se contenter de penser l'extension et la limitation du concept de violence en rapport avec les notions de droit et de justice, mais doit également s'interroger sur la notion de non-violence comme forme privilégiée se définissant comme moyen pur. En miroir de la violence divine, point de vue extérieur sur le modèle de la conversion, la non-violence serait un point de vue interne possible à l'intérieur de la critique de la violence. Nous verrons dans le dernier chapitre de cette recherche que ce point de vue de la non-violence permet d'élargir la politique

---

[118] L'article sur Benjamin date en effet de la même période que l'écriture de textes sur la réification à l'image de son petit opuscule éponyme de 2005, *La réification. Petit traité de théorie critique* (2005), trad. française de Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2007.

[119] Une des raisons pour lesquelles Honneth semble reléguer Benjamin à une exploration purement historienne, nous est fournie dans l'introduction d'un autre article consacré à Benjamin, où Honneth affirme que la pensée de Benjamin ne peut pas réellement participer de manière constructive à l'édification actuelle de la philosophie sociale. Cela tiendrait à la dimension non systématique de sa pensée, à son caractère éclaté, disparate et dispersé. « Celui qui s'intéresse à l'apport systématique de Benjamin est donc par surcroit toujours contraint de construire de toutes pièces, entre les réflexions disparates du philosophe, l'unité dont celui-ci les a intentionnellement privées. », in A. Honneth, « Une reconstruction communicationnelle du passé. Sur la relation entre anthropologie et philosophie de l'histoire chez Walter Benjamin », *Ce que social veut dire, tome II*, *op. cit*., p. 96.

[120] Honneth écrit par exemple au sujet de la violence mythique qu'elle semble avoir un effet de contamination sur la sphère du droit et de l'éthicité. « C'est cet héritage mythologique d'un droit lié aux intérêts de pouvoir qui, aux yeux de Benjamin, explique en dernière instance que la généralisation des rapports juridiques ait progressivement dénaturé toutes les formes de vie éthiques, à mesure qu'elles tombaient sous l'emprise du schéma des moyens et des fins ; et même les rares pratiques alternatives qui, dans ces conditions de vie dégradées, permettant encore de résoudre certains conflits sans recourir à la médiation du droit, même ces pratiques portent selon lui la marque d'une éthicité altérée par la domination des intérêts. » *Ibid.*, p. 163-164.

[121] Nous reviendrons dans les sections suivantes de ce chapitre sur ce point. Voir également l'architecture de son dernier ouvrage, *Le Droit de la liberté* (*Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. française F. Joly et P. Rusch, (2011), Paris, Gallimard, 2015) qui reprend en miroir le plan de *La philosophie du droit* de Hegel.

honnethienne de l'émancipation, telle qu'elle est pensée dans sa grammaire morale des conflits sociaux[122].

4.3. Du pouvoir à la violence

> Vivre en société c'est, de toute façon, vivre de manière qu'il soit possible d'agir sur l'action les uns des autres. Une société "sans relation de pouvoir" ne peut être qu'une abstraction.[123]

De la même manière que Honneth s'attache à dégager chez Habermas une ligne théorique laissée à l'abandon, nous aimerions tenter à notre tour de défricher celle que Honneth a entrevue chez Foucault, et qu'il a finalement délaissée. Une autre mise en perspective des travaux de Foucault nous semble possible, qui permette à la fois de répondre aux critiques de réductionnisme et de fonctionnalisme, et d'ouvrir une conceptualisation conjointe des notions de pouvoir et de violence. Pour ce faire, il s'agit davantage de prolonger la lecture de Honneth et d'en infléchir la focale épistémologique, que d'en produire une critique, puisque nous convoquerons des textes de Foucault qui ne font pas partie du corpus de *Critique of Power*. Notre objectif est de montrer combien une critique de la violence est nécessaire dès lors qu'on a pour projet une critique du pouvoir et une conceptualisation de *ce que le social veut dire*[124]. Cette lecture insistera sur le fait que le social est toujours habité par le conflit et la violence. Pour autant elle est compatible avec une perspective normative (et ce, bien que Foucault ne l'ait pas

[122] Voir chapitre 6, notamment 6.4.

[123] M. Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 313.

[124] Cette mise en perspective fait le choix de connecter les analyses de Honneth à un texte fondamental de Foucault quant à la question de la violence, à savoir « Deux essais sur le sujet et le pouvoir » (in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984, p. 297-321*)* et à ouvrir l'horizon vers ses analyses sur le biopouvoir, telles qu'il les présente dans *« Il faut défendre la société »* (*Cours au collège de France*. *1976,* Gallimard/ Le seuil, Paris, 1997). Il ne s'agit ici que d'une esquisse qui ne prétend aucunement épuiser les rapports féconds d'un comparatisme entre les pensées de Foucault et de Honneth. À cet égard, une autre piste aurait consisté à chercher dans le dernier Foucault, et son exploration du domaine de l'Éthique, une voie possible pour arrimer sa théorie sociale à un ancrage normatif, mais dans une direction très différente de celle poursuivie par Honneth. L'éthique désigne en effet à partir du deuxième tome de *La volonté de savoir*, un certain rapport à soi, « la manière dont l'individu doit se constituer lui-même en sujet moral de ses propres actions » (M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'Éthique : un aperçu du travail en cours », in Dreyfus et Rabinow (dir.), *Michel Foucault, un parcours philosophique*, *op. cit*., p. 333).

développée lui-même). *In fine*, l'enjeu est, en faisant le détour par cet autre Foucault, de combler des points aveugles de la pensée de Honneth qui a tendance à évacuer la question de la violence quand il pense le pouvoir et le social.

Cette mise en perspective alternative de la pensée de Foucault s'est nourrie d'une ligne de force de sa pensée [125] et en particulier du refus de l'idée d'un logos intrinsèquement réconciliateur, étranger à la lutte et à la violence, qui l'oppose à Habermas[126]. Honneth reconnaît que son interprétation de Foucault a évolué, et qu'il prend en compte aujourd'hui la dimension « habilitante » de la conception foucaldienne du pouvoir. Même si Foucault demeure incapable selon lui de penser l'agir intersubjectif des sujets, le pouvoir est bien pour lui « une façon d'organiser les choses qui permet aux sujets de se rapporter les uns aux autres et d'agir d'une certaine manière[127] ». Honneth poursuit en affirmant : « J'ai beaucoup appris des descriptions que Foucault consacre aux mécanismes de reproduction sociale, à l'organisation sociale du pouvoir, et à la façon dont l'autorité de l'État est organisée par le biais d'instances décentralisées de pouvoir.[128] » Il reconnaît même un héritage foucaldien à ses travaux sur les relations de reconnaissance qui véhiculent des formes de domination sociale[129].

Si Bourdieu et Foucault, et au-delà d'eux une certaine philosophie française, ont servi à Honneth de source d'inspiration, ce n'est pas tant dans son versant constructif, comme théorie normative de la reconnaissance et des conflits sociaux comme luttes morales, que dans sa dimension déconstructive et critique : comme description de la domination sociale et dénonciation des formes de mépris social qui peuvent enrayer la dynamique normative du progrès moral des sociétés. Selon K. Genel[130], la critique de la domination est travaillée par Honneth dans trois perspectives distinctes : celle de la reconnaissance idéologique [131], celle des expériences de l'invisibilité sociale comme

---

[125] Voir F. Gros, « Foucault », in Michela Marzano (dir.), *Dictionnaire de la violence*, Paris, PUF, 2011, p. 500-506.
[126] Comme le rappelle F. Gros (*Ibid.*, p. 501) la vérité désigne moins l'accord des significations que la vectorisation des forces. Dans *Le gouvernement de soi et des autres,* Foucault convoque les figures de Périclès et Démosthène qui prennent violemment à parti leurs concitoyens. La prise de parole authentiquement démocratique ne se situe pas dans la recherche du consensus mais dans le geste de briser la mise en commun des lâchetés et le confort des majorités silencieuses.
[127] A. Honneth et M. Bankovsky, « L'apport de la philosophie française contemporaine à la théorie de la reconnaissance : Entretien avec Axel Honneth », in M. Bankovsky et A. Le Goff, *Penser la reconnaissance*, *op.cit.*, p. 37.
[128] *Ibid*.
[129] Voir « Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rzeption », in Honneth A. et Saar M. (dir.), *Michel Foucault. Frankfurter Foucault Konferenz 2001*, Francfurt/Main, Suhrkamp, p. 15-26.
[130] K. Genel, *Autorité et émancipation, Horkheimer et la théorie critique*, Paris, Payot, 2013, p. 409-410.
[131] Cette perspective a été travaillée à la fin du chapitre 3, voir 3.4.

formes particulières de mépris[132], enfin celle des processus qui entravent l'expression normative des sujets au plan de la conscience morale[133]. Ces trois perspectives suggèrent selon des modalités différentes une dette vis-à-vis de la sociologie critique. Mettre au jour cette dette conduira à l'émergence d'un problème, le problème de la violence, impensé de la philosophie honnethienne qui appelle la nécessité d'une critique de la violence.

Relations de pouvoir et relations de violence

Nous voudrions en premier lieu montrer qu'il est possible de mettre à distance la lecture coercitive proposée par Honneth de la définition foucaldienne du social. Car c'est au fond le cœur du reproche adressé à la théorie sociale de Foucault comme pouvoir disciplinaire : si le pouvoir parvient à se stabiliser, c'est parce qu'il est l'imposition d'une force qui s'inscrit dans les corps en les normant (réductionnisme[134]) et en déployant un réseau de disciplines comme autant de formes de micropouvoirs enserrant le social (fonctionnalisme).[135] Nous nous appuierons principalement sur un texte qui présente de manière particulièrement claire les principaux aspects de la théorie du pouvoir de Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir[136] ». L'intérêt de ce texte est d'avoir pour horizon non pas les institutions disciplinaires et leur productivité normative sur les corps, mais le contexte des luttes sociales et politiques des années 1970 : luttes contre les institutions patriarcales, carcérales, psychiatriques notamment, et qui tournent selon Foucault autour de la question « Qui sommes-nous ? ». Ce que l'on a appelé en sociologie « les nouveaux mouvements sociaux », c'est-à-dire les luttes à composante identitaire[137]

---

[132] A. Honneth, « Invisibilité, sur l'épistémologie de la reconnaissance », in A. Honneth, *La Société du mépris*, Paris, La Découverte, 2006, p. 225-243.

[133] A. Honneth, « Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action. », in *La Société du mépris*, *op.cit.,* p. 203-223.

[134] Il faut comprendre cette lecture réductionniste de la pensée de Foucault comme la tentative qui cherche à comprendre les structures complexes de pouvoir et d'institution d'une société, seulement sur la base des actions stratégiques. Voir A. Honneth, *Critique of Power*, *op. cit*., p. 158.

[135] Pour répondre à l'accusation de réductionnisme, voilà ce qu'affirme David Couzens Hoy dans un de ses articles sur Foucault : « Tandis que les déterministes structuralistes prennent pour hypothèse que les acteurs ne causent pas véritablement les événements, et ne peuvent donc pas prétendre qu'un acteur aurait pu agir différemment, Foucault échappe à cette restriction. La technologie du pouvoir ne détermine pas certaines actions suivant un rapport de cause à effet ; elle les rend simplement probables. » D. Couzens Hoy, « Pouvoir, répression, progrès, in D. Couzens Hoy (dir.), *Michel Foucault lectures critiques*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles, 1989, p. 152-153.

[136] In H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, *op.cit*., p. 297-321.

[137] Sur la définition de ces conflits et les controverses qui les entourent, voir E. Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 281 et suiv. Emmanuel Renault remet en cause la qualification de « nouveaux mouvements sociaux » : « il est clair qu'il existe un continuum entre les luttes sociales et les luttes protestataires, puisque des luttes redistributives peuvent

(luttes féministes, mouvement des droits civiques, luttes pour les droits homosexuels, luttes pour la défense d'une culture minoritaire, etc.), est interprété par Foucault comme des luttes contre l'assujettissement, des luttes de contestation des formes de pouvoir disciplinaire et des techniques de pouvoir normalisatrices[138].

Le concept de stratégie y devient la clé de voûte de la théorie sociale foucaldienne, dans une articulation serrée avec les concepts d'une part de liberté, et d'autre part de relations de violence. On peut comprendre les stratégies comme des formes d'organisations des dynamiques interactionnelles et coopératives entre les individus : « D'abord, pour désigner le choix des moyens employés pour parvenir à une fin ; il s'agit de la rationalité mise en œuvre pour atteindre un objectif. Pour désigner la manière dont un partenaire, dans un jeu donné, agit en fonction de ce qu'il pense devoir être l'action des autres, et de ce qu'il estime que les autres penseront être la sienne ; en somme, la manière dont on essaie d'avoir prise sur l'autre. Enfin, pour désigner l'ensemble des procédés utilisés dans un affrontement pour priver l'adversaire de ses moyens de combat et le réduire à renoncer à la lutte ; il s'agit alors des moyens destinés à obtenir la victoire. Ces trois significations se rejoignent dans les situations d'affrontement – guerre ou jeu – où l'objectif est d'agir sur un adversaire de telle manière que la lutte soit pour lui impossible[139] ». Le pouvoir n'est pas répressif chez Foucault, comme le montre cette triple définition des stratégies, et c'est ce qu'il s'agit de ne pas oublier : il est productif et positif, ou plutôt, puisque ce n'est pas la nature du pouvoir qui intéresse avant tout Foucault, mais son effectivité, on peut le décrire et le repérer dans des relations productives et positives : qui sont avant tout du côté de l'activité. Le parti pris méthodologique de Foucault à partir du premier tome de la *Volonté de savoir*[140] est en effet celui de l'*exercice* du pouvoir, ce qu'il appelle le passage de la question du pourquoi à la question du comment – en particulier en posant la question en apparence naïve « comment ça se passe ? ». Loin donc de développer une métaphysique du pouvoir – il n'est ni substance, ni essence –, Foucault assume au contraire une position nominaliste :

---

avoir des composantes identitaires, et des luttes identitaires des composantes redistributives. » (Ibid., p. 284)

[138] Notons que Foucault refuse de voir la dimension « normative » des luttes sociales. La reconnaissance est du côté de la stratégie, de l'assujettissement, et doit donc être davantage déconstruite que revendiquée.

[139] M. Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », *art. cit*., p. 318-319. Cf. la thèse de doctorat d'Alexis Cukier dont nous reprenons ici certains éléments d'analyse, « Pouvoir et empathie. Philosophie sociale, psychologie et théorie politique », sous la direction de Stéphane Haber, soutenue à l'Université Paris Ouest Nanterre le 5 décembre 2014.

[140] M. Foucault, *La volonté de savoir I, Histoire de la sexualité*, *op. cit*.

« le pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède[141] ». Il n'est pas ce que la classe dominante se serait approprié et que les dominés n'ont pas. Ces derniers ne font pas moins partie des relations de pouvoir et de la matrice sociale que les dominants. Et c'est fondamentalement parce qu'il est « une action sur une action[142] », qu'il ne peut se confondre avec un schème répressif. Car il implique la résistance et l'activité des deux pôles entre lesquels il se déploie. Il est donc exercé par des groupes et des individus[143] : « Si on parle de pouvoir des lois, des institutions ou des idéologies, si on parle de structures ou de mécanismes de pouvoir, c'est dans la mesure seulement où on suppose que "certains" exercent un pouvoir sur d'autres. Le terme de "pouvoir" désigne des relations entre "partenaires" (et par là je ne pense pas à un système de jeu, mais simplement, et en restant pour l'instant dans la plus grande généralité, à un ensemble d'actions qui s'induisent et se répondent les unes, les autres)[144] » précise Foucault. Honneth forcerait donc le trait en critiquant les relations de pouvoir comme pur réseau d'incorporation des normes et de contraintes : il ferait de Foucault un théoricien de la *nature* du pouvoir, et rigidifierait sa théorie en métaphysique sociale.

Sauf qu'à y regarder de plus près, Honneth prend bien acte de cette productivité du pouvoir. Ce n'est que dans un deuxième temps qu'il montre la complexité, les apories et les tensions à l'œuvre dans la pensée de Foucault. Cette reconstruction systématique, malgré son caractère magistral, aboutit comme nous l'avons montré à la critique du trop grand systématisme de la théorie foucaldienne – entendons son structuralisme non avoué –, et à la dénonciation des incohérences dudit système trop systématique : l'hypothèse d'une bataille perpétuelle comme schème des conflits stratégiques rentrant en contradiction avec la description du fonctionnement même des institutions disciplinaires, conditionné par l'arrêt de cette bataille. Une manière de résoudre cette tension consisterait alors à renoncer à intégrer ces deux idées dans une théorie homogène et cohérente du social ayant pour vocation de répondre au problème de la stabilisation des relations de pouvoir : on peut pour un temps les considérer comme deux lignes de fuite divergentes de la théorie du pouvoir de Foucault. Si c'est véritablement avec la deuxième idée que s'opère le décrochage interactionnel, c'est-à-dire le moment théorique où les relations de pouvoir ne semblent plus s'exercer entre des groupes ou des individus, mais deviennent

[141] M. Foucault, *Surveiller et Punir*, *op. cit*., p. 31.
[142] M. Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », *op. cit.,* p. 313.
[143] *Ibid*.
[144] *Ibid.*

des émanations du pouvoir disciplinaire comme figure démiurgique, on peut tenter de voir si elle est potentiellement révisable dans la logique de la première. Ou tout au moins, on peut tenter d'accorder une priorité épistémologique à la première, ce qui revient à revaloriser l'idée de conflit et à secondariser le modèle de la répression.

Pour infléchir véritablement la lecture honnethienne, il faut donc revenir à la question du pouvoir disciplinaire et montrer que si l'on abandonne une lecture systématique de la pensée de Foucault, il est possible de desserrer la critique coercitive et de conserver certaines ressources conceptuelles de la théorie foucaldienne, notamment deux distinctions : celle qui oppose discipline et liberté, et celle que construit Foucault entre relations de pouvoir et relations de violence. Rappelons que contre la vision d'un progrès de l'histoire du droit, et de la reconnaissance graduelle de l'autonomie de l'individu qui s'opérerait dans le passage de la justice d'Ancien régime à la justice moderne – idée que défendra Honneth, sous une forme certes plus élaborée dans *La lutte pour la reconnaissance*[145] –, Foucault décrit dans *Surveiller et Punir* « un mécanisme plus subtil de contrôle de la société, un réseau dont le pouvoir resserre les mailles sur notre vie quotidienne[146] ». Le système pénal a désormais comme objectif « non pas moins punir, mais punir mieux ; punir avec une sévérité atténuée peut-être, mais pour punir avec plus d'universalité et de nécessité ; insérer le pouvoir de punir plus profondément dans le corps social.[147] » L'idée de progrès fait donc l'objet d'une critique radicale, ce dont témoigne le jugement ironique de Clifford Geertz à sa lecture de *Surveiller et Punir* : « on avait l'impression de voir se dérouler devant soi une espèce d'histoire positiviste à l'envers – une histoire qui, malgré elle, racontait le progrès de la non-liberté[148] ». C'est contre cette image d'un progrès de la non-liberté que peut s'interpréter l'insistance de Foucault sur l'articulation entre les concepts de relations de pouvoir et de liberté.

Surveiller et punir se présente comme une « histoire du présent[149] » qui refuse en creux toute trace de téléologisme, en particulier l'idée d'émancipation au sens où il s'agirait de se prononcer sur un avenir meilleur[150] et de penser les conditions de l'abolition des relations de pouvoir vers le règne de la liberté. « Définir le progrès comme

---

[145] Voir A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 200 et suiv. Honneth adosse ses analyses notamment aux travaux de l'historien Barrington Moore, *Injustice : The Social Basis of Injustice and Revolt,* Londres, MacMillan, 1978.
[146] *Ibid.*, p. 157.
[147] M. Foucault, *Surveiller et Punir*, *op. cit*., p. 84.
[148] C. Geertz, « Compte-rendu de *Surveiller et Punir* », *New York Review of Books*, 26 janvier 1978, p. 6.
[149] M. Foucault, *Surveiller et Punir*, *op. cit*., p. 35.
[150] Il se situe de ce point de vue en porte à faux vis-à-vis de deux traditions de la philosophie politique : à la fois le matérialisme historique, et le libéralisme politique.

libération par rapport à la répression et postuler une société complètement libérée, affranchie de toute répression, ôte à la liberté la possibilité d'oppositions réelles[151] ». Autrement dit, la liberté n'est pas pour Foucault une liberté négative comme absence d'opposition et de résistance, et comme autodétermination[152]. Au contraire, il faut prendre la mesure de l'articulation agonistique du pouvoir à la liberté – que l'on verra également à l'œuvre entre pouvoir et violence. Entre pouvoir et liberté existe selon Foucault un agonisme qu'il faut comprendre comme un rapport d'incitation réciproque et de lutte, en somme de provocation permanente[153]. L'histoire du présent de Foucault, loin d'être a-critique, ancre au contraire sa critique dans la configuration de savoir/pouvoir qu'elle décrit.

À ce titre, la liberté est à la fois condition et effet du pouvoir : « à la fois son préalable, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son support permanent puisque si elle se dérobait entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle celui-ci disparaîtrait du fait même et devrait se trouver un substitut dans la coercition pure et simple de la violence.[154] » Le pouvoir ne s'exerce pas lorsque les sujets individuels ou collectifs sont confrontés à une totale fermeture de leurs possibilités : « Là où les déterminations sont saturées, il n'y a pas de relation de pouvoir ; l'esclavage n'est pas un rapport de pouvoir lorsque l'homme est aux fers (il s'agit alors d'un rapport physique de contrainte) mais justement lorsqu'il peut se déplacer et à la limite s'échapper.[155] » Mais une telle saturation est-elle réellement celle qui caractérise l'esclavage ? Si on se réfère aux travaux de Scott, notamment développés dans *La Domination ou les arts de la résistance*[156], une analyse fine des relations de pouvoir dans la situation esclavagiste révèle bien plutôt des réseaux de microrésistances et un redéploiement des possibles à des endroits inattendus, comme en témoigne sa description du « texte caché » des dominés[157].

Foucault pointe ici en réalité une situation limite, à l'image de la figure de la destruction du minimum d'incompressibilité dont fait usage Balibar pour représenter

---

[151] Voir C. Couzens Hoy, « Pouvoir, répression, progrès », *op. cit.*, p. 160.
[152] A. Honneth, *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique,* trad. française de Frédéric Joly et Pierre Rush, Paris Gallimard, 2015*,* p. 42. Ce concept est pour Honneth le produit des guerres civiles de religion des XVIe et XVIIe siècle et il revient à Hobbes de l'avoir conceptualisé dans le *Léviathan*. Honneth en résume la définition en ces termes : « […] Leur liberté consiste à ne pas être empêchés par des résistances externes de réaliser des objectifs qu'ils se fixent à eux-mêmes. »
[153] M. Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, p. 315.
[154] *Ibid.*, p. 314-315.
[155] *Ibid*., p. 314.
[156] J. C. Scott, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Amsterdam, 2009.
[157] *Ibid.* Voir chapitre 3, 3.1.

l'idée d'un seuil d'effondrement de l'identité, auquel correspondrait certaines formes de violences extrêmes. Dans leur démesure, les violences extrêmes menacent en effet la capacité de résistance des sujets. Cette capacité de résistance, Balibar la désigne comme « minimum incompressible[158] » : « ce qui fait la capacité de résistance des individus à la violence, […] est l'ensemble des rapports qu'ils entretiennent toujours déjà avec d'autres individus, qui "font partie d'eux-mêmes" comme eux-mêmes "font partie" de l'être des autres.[159] » Il est donc le fondement de toute identité comprise à la fois comme pouvoir d'agir, de désirer et de penser. Ce que détruit la violence extrême, c'est donc la possibilité même de la relation, et donc de toute relation de pouvoir, de conflit : autrement dit, la capacité de résistance de tout sujet, condition de la puissance de vivre, et sans laquelle il n'y a pas de capacité de parole, de revendication des droits, ou de lutte pour l'émancipation[160].

Cette situation limite où le sujet ne peut plus être traversé par des relations de pouvoir, et est réduit à une position de passivité absolue (ou impuissance radicale), est celle que l'on peut entrevoir grâce à la deuxième modalité de définition en creux de la productivité du pouvoir : la relation de violence. La distinction analytique entre pouvoir et violence est décisive chez Foucault afin de protéger sa conceptualisation du pouvoir de ce que justement lui reproche amèrement Honneth, à savoir son travestissement en modèle coercitif. Foucault précise bien qu'il ne faut pas se méprendre sur les rapports entre pouvoir et violence : elle n'en est pas « la forme primitive, le secret permanent et le recours dernier – ce qui apparaît en dernier lieu comme sa vérité, lorsqu'il est contraint de jeter le masque et de se montrer tel qu'il est.[161] » Comme le résume Deleuze, « la violence exprime bien l'effet d'une force sur *quelque chose*, objet ou être. Mais elle n'exprime pas la relation de pouvoir, c'est-à-dire le *rapport de la force avec la force*…[162] ». De ce point de vue, Foucault ne se contente pas de rejouer le modèle de la conversion[163] sous de nouveaux habits conceptuels. On sait que le modèle ou problème de la conversion tel que nous l'avons exposé en introduction, renvoie à la problématisation d'un impensé de la violence propre à la philosophie politique que Balibar met au jour dans sa relecture de la tradition contractualiste (chez Hobbes) et de la tradition marxiste

[158] Cette notion s'inspire d'une analyse de Deleuze, commentant Spinoza, dans *Spinoza ou le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 184-185, et 201-203.
[159] É. Balibar, *Violence et civilité, op.cit.*, p. 400.
[160] *Ibid.*, p. 401.
[161] *Ibid.*, p. 313.
[162] G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 35.
[163] Voir É. Balibar « Hegel, Hobbes, et la conversion de la violence », *Violence et civilité*, *op. cit*., p. 49-98.

matérialiste (chez Engels et Marx). L'équation de cette conversion est la transformation sans reste de la violence en droit, ou en institution, autrement dit en ordre social, équation qui occulte la part d'inconvertibilité de la violence, qui selon Balibar renvoie aux violences extrêmes, que ce soit celles du capitalisme, ou celle des expériences guerrières et génocidaires. C'est cette inconvertibilité que nous avons pointée au chapitre 3 à l'aide du concept de violence asymbolique : nous avons vu qu'elle ouvre la sociologie critique à la question de l'effondrement de la pratique, à l'hypothèse d'une destruction à la fois des structures subjectives et des structures sociales[164].

Si la relation de violence ne se confond pas avec la relation de pouvoir, c'est parce qu'en son principe, dans sa productivité propre, elle ne se déploie pas entre deux pôles actifs – individus ou collectifs –, elle n'est pas une action sur des actions, présentes, ou futures. Elle caractérise une relation asymétrique entre un pôle actif et un pôle passif. Voilà comment Foucault les définit l'une par rapport à l'autre :

> En fait, ce qui définit une relation de pouvoir, c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes. Une relation de violence agit sur un corps, sur des choses : elle force, elle plie, elle brise, elle détruit : elle referme toutes les possibilités ; elle n'a donc auprès d'elle d'autre pôle que celui de la passivité ; et si elle rencontre une résistance elle n'a d'autre choix que d'entreprendre de la réduire. Une relation de pouvoir, en revanche, s'articule sur deux éléments qui lui sont indispensables pour être justement une relation de pouvoir : que « l'autre » (celui sur lesquels elle s'exerce) soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action ; et que s'ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles.[165]

Le mode d'action de la violence, dans la logique de son exercice, est une action destructrice des possibilités d'action du pôle sur lequel elle se déploie. Elle vise la destruction de la résistance, et donc aussi de cet agonisme entre relation de pouvoir et liberté qui tient les sujets à distance du seuil de saturation où l'activité n'est plus possible et pensable. Du point de vue d'une ontologie sociale[166], les relations de violence figurent l'exercice même des violences extrêmes. La conséquence de la violence est de détruire,

---

[164] Voir chapitre 3, 3.3.
[165] M. Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, p. 313.
[166] Même si Foucault aurait certainement désapprouvé une telle lecture, elle se justifie dans la perspective d'élucidation de questions qui prennent leur source chez Honneth dans l'ontologie sociale.

de refermer tous les possibles, d'annihiler l'activité[167]. Tendanciellement, les relations de violence visent donc leur abolition en tant que relations, par l'anéantissement du pôle adverse. Cette analyse serait le signe qu'il faut replacer au centre du concept de violence, sa valence extrême, celle qui fait signe vers l'effondrement de l'identité.

Mais cela ne condamne pas pour autant le concept à une fonction d'idée limite. Car, comme le montre Foucault, la description de la réalité historique ne trouve pas les relations de pouvoir et les relations de violence dans un état de pureté. Comme avec la liberté, c'est une relation d'agonisme qui se joue entre pouvoir et violence : « La mise en jeu de relations de pouvoir n'est évidemment pas plus exclusive de l'usage de la violence que de l'acquisition des consentements ; aucun exercice de pouvoir ne peut, sans doute, se passer de l'un ou de l'autre, souvent des deux à la fois. Mais s'ils en sont les instruments ou les effets, ils n'en constituent pas le principe ou la nature.[168] » La relation de pouvoir ne se confond jamais totalement avec la violence et les consentements – comprendre les résistances adjuvantes – même si elle peut tout autant les produire qu'en être le produit. On pourrait ici s'interroger : est-ce que cela signifie que la relation de pouvoir peut à un moment se muer en relation de violence dès lors qu'un des deux pôles est réduit à la passivité, et anéantir la relation (valence destructrice du concept) ? Ou la violence peut-elle bien plutôt alterner stratégiquement, sans la détruire, avec la relation de pouvoir ?

Si la première hypothèse semble plus radicale en ce qu'elle montre le basculement toujours possible – et tragique – entre relation de pouvoir et relation de violence (extrême) ; la seconde en revanche est davantage en accord avec l'esprit de la fin du texte de Foucault. Les analyses de Foucault à la fin de *« Il faut défendre la société »* sur ce qu'il appelle le « Bio-pouvoir » nous donne une idée du basculement des relations de pouvoir en relations de violence (extrêmes). À la fin du XVIII^e^ siècle, l'État se serait donné comme objet la vie de ses sujets, pour ne plus avoir à se reconnaître dans la violence de ses mises à mort. Désormais la formule « faire vivre et laisser mourir » renverrait à des politiques actives de santé et de natalité. « Et pourtant, Foucault montre que cette forme de bio politique ("faire vivre" ») sera l'élément déclencheur de grandes violences du

[167] Foucault serait ici dans la continuité de la distinction arendtienne entre pouvoir et violence, mais la conception arendtienne du pouvoir est différente de celle de Foucault, bien qu'elle partage avec lui le refus de réduire le pouvoir à la domination et le rejet des conceptions répressives du pouvoir. Voir H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, *op. cit*., p. 142 : « le *pouvoir* correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. […] Lorsque le groupe d'où le pouvoir émanait à l'origine se dissout (*potestas in populo* – s'il n'y a pas de peuple ou de groupe, il ne saurait y avoir de pouvoir) son ''pouvoir''se dissipe également ».

[168] M. Foucault*, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », op. cit.*, p. 313.

XX^e siècle (génocides, exterminations). Car c'est au nom d'une intensification de la vie qu'un État comme l'État nazi va discriminer un certain nombre de races qu'il faut éliminer afin de "faire vivre" mieux la population pure[169]. » Or, lorsque Foucault s'interroge sur comment ce pouvoir peut tout de même mettre en place un droit de tuer, il est contraint de faire intervenir le racisme. Il le définit comme « le moyen d'introduire enfin, dans ce domaine de la vie que le pouvoir a pris en charge, une coupure : la coupure entre ce qui doit vivre, et ce qui doit mourir. Dans le continuum biologique de l'espèce humaine, l'apparition des races, la distinction des races, la hiérarchie des races […] tout ceci va être une manière de fragmenter le champ du biologique que le pouvoir a mis en charge[170] ». On retrouve ici un tableau de l'embrayage de relations de violence (extrêmes) sur une configuration particulière de dispositifs de pouvoir qui révèle l'importance de la question du racisme dans la critique de la violence[171].

La description finale du texte « Le sujet et le pouvoir » montre au contraire une image de la société comme traversée par des conflits incessants où s'affrontent relations de pouvoir et stratégies de lutte. Elle repose sur un schème de la bataille perpétuelle, où la lutte conquiert un rôle structurant : « En fait entre relation de pouvoir et stratégie de lutte, il y a appel réciproque, enchaînement indéfini et renversement perpétuel. À chaque instant le rapport de pouvoir peut devenir et sur certains points devient, un affrontement entre des adversaires. À chaque instant aussi les relations d'adversité, dans une société, donnent lieu à la mise en œuvre de mécanismes de pouvoir. Instabilité donc qui fait que les mêmes processus, les mêmes événements et les mêmes transformations peuvent se déchiffrer aussi bien à l'intérieur d'une histoire des luttes que dans celles des relations et des dispositifs de pouvoir.[172] » Foucault nous donne ici la clé d'une double conception du social, ouvrant deux descriptions et interprétations de ce que social veut dire, sans que l'une ait de priorité sur l'autre. D'un côté, l'histoire des luttes permet d'insister sur les dynamiques productrices (mouvements sociaux) dans lesquelles la violence, comme modalité possible de la relation stratégique, peut avoir un rôle. Cette thèse « conflictualiste », qui fait fond sur l'insoumission des libertés, n'épuise cependant pas le réel historique. Foucault suggère d'un autre côté qu'elle peut laisser la place à une description en termes de dispositifs de pouvoir, qui elle s'adosse à la thèse

[169] F. Gros, « Foucault », in M. Marzano (dir.), *Dictionnaire de la violence*, *op. cit.*, p. 503.
[170] M. Foucault, *« Il faut défendre la société », op. cit.*, p. 227.
[171] F. Gros, « Foucault », in M. Marzano (dir.), *Dictionnaire de la violence*, *op. cit.*, p. 504. Voir chapitre 5, notamment 5.3. ; et chapitre 6, notamment 6.2.
[172] M. Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », *op.cit.*., p. 321.

« fonctionnaliste » des disciplines. C'est la théorie stratégique du pouvoir, et en son centre l'agonisme entre relations de pouvoir et de violence, qui permet de les articuler[173].

L'hypothèse finale consiste alors pour Foucault à les assumer ensemble dans leur hétérogénéité. Assumer cette double lecture, y compris dans ses possibles contradictions, serait la seule manière de comprendre comment les stratégies de lutte peuvent « embrayer » sur les dispositifs institutionnalisés de pouvoir :

> Ce ne seront ni les mêmes éléments significatifs, ni les mêmes enchaînements, ni les mêmes types d'intelligibilité qui apparaîtront, bien que ce soit au même tissu historique qu'ils se réfèrent et bien que chacune des deux analyses doit renvoyer à l'autre. Et c'est justement l'interférence des deux lectures qui fait apparaître ces phénomènes fondamentaux de « domination » que présente l'histoire d'une grande partie des sociétés humaines. […] Mais ce qui fait de la domination d'un groupe, d'une caste ou d'une classe, et des résistances ou des révoltes auxquelles elle se heurte, un phénomène central dans l'histoire des sociétés, c'est qu'elles manifestent, sous une forme globale et massive, à l'échelle du corps social tout entier, l'enclenchement des relations de pouvoir sur les rapports stratégiques, et leurs effets d'entraînement réciproque[174].

Il convient ici de ne pas se méprendre. Il ne s'agit pas pour Foucault de la réactualisation du modèle de l'insurrection violente comme conversion de la violence d'État en émancipation. Mais comme c'est encore le modèle de la guerre[175] qui domine sa lecture du social, la violence apparaît comme l'autre de la relation de pouvoir qui participe aussi des dynamiques de la conflictualité sociale. La violence politique pourrait alors renvoyer à la valence proprement productrice du concept ; Frédéric Gros suggère de la définir comme « l'intensité extrême d'une tension dans un jeu de pouvoir déterminé : tension pour imposer dans ce jeu une vectorisation déterminée des forces, ou pour en déstabiliser la dominante. [176]» La violence serait donc à ce titre ce qui met en crise la

---

[173] Nous nous appuyons ici sur une interprétation suggérée par Alexis Cukier dans sa thèse de doctorat, « Pouvoir et empathie. Philosophie sociale, psychologie et théorie politique », *op. cit*., p. 538.

[174] M. Foucault*,* « Deux essais sur le sujet et le pouvoir »*, op. cit.*, p. 321.

[175] Retournant la proposition de Clausewitz, Foucault affirme : « Le pouvoir, c'est la guerre, c'est la guerre continuée par d'autres moyens. […] C'est-à-dire que la politique, c'est la sanction et la reconduction du déséquilibre des forces manifesté dans la guerre. » (« *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 16).

[176] F. Gros, « Foucault », in M. Marzano (dir.), *Dictionnaire de la violence*, *op. cit.*, p. 505. On sait que dans les années 1977/1978, Foucault propose de passer du modèle de la guerre à celui de la gouvernementalité. Il s'agit donc de décrire la violence de la gouvernementalité elle-même. Comme l'explique Gros : « à partir d'une requalification du pouvoir comme rapport de forces, Foucault tente de décrire, dans la politique, un certain jeu stratégique où la violence a sa place ». Par la suite, Gros définit en ces termes le droit des gouvernés, associée à cette requalification de la problématique foucaldienne : « Parler d'un droit des gouvernés, […] c'est faire valoir non pas son attachement à des principes universels mais l'impossibilité de rester indifférent à des situations inacceptables. […] Que des individus se soulèvent contre des oppressions c'est un fait. Que d'autres qualifient de « violence » ce soulèvement, c'est une opinion qui a sa place dans le

stabilité et l'ordre social. L'enjeu critique est alors de comprendre comment, dans chaque conjoncture historique, s'opère « l'enclenchement » des relations de pouvoir sur les rapports stratégiques, et des relations de violence sur les relations de pouvoir, sans basculer dans l'anéantissement de ces dernières.

On se souvient que la critique du pouvoir remplit chez Honneth une fonction fondationnelle : il s'agit de trouver une conception du conflit qui permette de rendre compte de l'institutionnalisation, de la stabilisation du social, mais également de ses dynamiques, changements, en particulier orientés vers le progrès et l'émancipation. Or, chez Foucault, la critique est puissance de questionnement et de subversion des relations de pouvoir, « mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité[177]. » La critique du pouvoir est donc toujours déjà critique de la violence. On ne peut véritablement comprendre la productivité des relations de pouvoir qu'en regard de l'agonisme qui les lie aux relations de violence. Mais rien n'empêche alors de chercher ce qui, dans les relations de violence elles-mêmes, pourrait ressortir d'une forme de normativité et d'une productivité propres.

Critique de la domination : de Foucault à Bourdieu

Honneth cherchait chez Foucault une solution à la question de la stabilisation du social et à l'institutionnalisation des conflits, qu'il ne put y trouver en raison de la résistance de la pensée de Foucault à toute clôture ontologique. Il est dès lors tout à fait étonnant qu'il ne se soit pas tourné vers la sociologie bourdieusienne : le concept de violence symbolique a justement pour fonction de penser la stabilisation et la reproduction sociale, à travers son inscription dans les pratiques et les corps. On pourrait l'expliquer par le fait que la sociologie critique rend caduque la formulation d'une conception positive de la reproduction sociale, centrale dans le projet honnéthien, de même qu'elle semble empêcher la prise en compte des motifs moraux au cœur des relations sociales. En défendant une théorie du conflit qui situe à la fois dans les relations de reconnaissance, et leur surplus de validité, la dynamique d'institutionnalisation et de stabilisation du social, Honneth adhère à une idée de la reproduction sociale

jeu de pouvoir. Mais ce fait emporte avec lui la trace d'une énergie qui refuse de se laisser écraser, quelque chose comme une instance ontologique. Le droit des gouvernés, c'est, face à un jeu de pouvoir existant, de faire valoir la volonté d'exister autrement. » (*Ibid*., p. 506)

[177] M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin, 2015.

normativement très exigeante. Il en propose une formulation très claire dans l'introduction de *Le Droit de la liberté*. Il s'agit de la première prémisse de son ouvrage :

> la reproduction sociale repose sur un ensemble bien précis et partagé d'idéaux fondamentaux et de valeurs force. De telles normes éthiques non seulement stipulent « d'en haut », sous la forme de « valeurs ultimes » (Talcott Parsons), quelles mesures ou évolutions sociales peuvent absolument être considérées comme concevables, mais contribuent également « par le bas », en l'occurrence sous la forme d'objectifs plus ou moins institutionnalisés, à déterminer les lignes de conduite que chaque itinéraire de vie individuel se doit de suivre à l'intérieur de la société.[178]

Reprenant ici un modèle parsonien, Honneth fait l'hypothèse que les valeurs et normes communes se diffusent à l'aide du système culturel, et tout un « tissu de pratiques », impliquant que « le sous-système économique en est aussi imprégné ». Cette première prémisse qui inclut le marché dans la logique positive de reproduction et défend que même les cultures minoritaires et minorisées se voient intégrées, est en fait une réactualisation de l'idée hégélienne d'esprit objectif : « ses institutions, ses pratiques et routines sociales reflètent les convictions normatives partagées par les membres de cette société à propos des objectifs de leurs rapports de coopération. »[179] Pourtant cette conception positive et intégrative de la reproduction sociale est avant tout un postulat méthodologique destiné à construire ce qui, rappelons-le, figure la tentative de Honneth de formuler une théorie normative de la justice depuis le paradigme de la reconnaissance. Il ne faut pas oublier que Honneth a été très attentif en tant que directeur de l'Institut de recherche sociale de Francfort, aux nouvelles transformations des sociétés capitalistes qui font souvent douter de « ce qui doit encore normativement passer pour du progrès[180]. » Il assignait avec Martin Hartmann en 2001 comme nouvelles orientations de recherche de l'Institut la description et l'analyse des « paradoxes du capitalisme » : « par là il faut entendre le fait étrange que bien des progrès normatifs des décennies passées se sont transformés en leur contraire, en une culture de désolidarisation et de mise sous tutelle, et sont devenus des mécanismes d'intégration sociale sous la pression d'une dé-domestication néo-libérale du capitalisme. »[181]

---

[178] A. Honneth, *Le Droit de la liberté, Esquisse d'une éthicité démocratique, op. cit.,* p. 18.
[179] *Ibid.*, p. 20.
[180] A. Honneth et M. Hartmann, « Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche », in A. Honneth, *La Société du mépris*, *op. cit.,* p. 276.
[181] *Ibid*., p. 276.

Même si la référence n'est pas toujours explicite et clairement revendiquée, Honneth reconnaît que l'influence de Foucault dépasse de beaucoup le commentaire qu'il a fait de son œuvre dans *Kritik der Macht*. Foucault aurait en particulier aidé Honneth à débusquer des formes de domination prenant la forme de relations de reconnaissance. Le questionnement des formes idéologiques de reconnaissance, dont nous avons vu qu'elles avaient toutes les propriétés d'une *violence symbolique de la reconnaissance*, en est un parfait exemple[182]. C'est ce dont il rend compte à l'occasion d'un entretien où il revient sur les apports de la philosophie française à sa théorie : « J'ai cherché à montrer comment certaines formes de reconnaissance, comme certaines attributions publiques de valeur sociale, pouvaient en fait servir la reproduction de structures de régulation qui sont des structures de domination sociale : les individus sont encouragés à adopter une certaine conception d'eux-mêmes, à se conformer volontairement à un système d'attentes normatives, au lieu de chercher à se libérer de la domination. »[183] La reproduction sociale est ici désignée avant tout comme reproduction de la domination, au travers de « formes publiques d'attribution de valeur sociale », c'est-à-dire de distribution de capital symbolique dont on a vu qu'il était le bien positionnel convoité dans les luttes de prestige. Dans leur recherche d'estime sociale en particulier, les individus peuvent être pris dans des logiques de reconnaissance, comme celles qu'utilise le néo-management étudié par Boltanski et Chiapello[184], qui sont des formes idéologiques de reconnaissance. Les individus sont alors au cœur de relations de pouvoir asymétriques tout en méconnaissant la reproduction de la domination[185], ce que traduit « le concept de méconnaissance (*Verkennung*) ou de "faux adressage", bref de reconnaissance comme idéologie. Il n'y a bien sûr pas seulement le phénomène du déni de reconnaissance de certaines convictions,

[182] Voir chapitre 3, notamment 3.3.
[183] A. Honneth et M. Bankovsky, « L'apport de la philosophie française contemporaine à la théorie de la reconnaissance : Entretien avec Axel Honneth », in M. Bankovsky et A. Le Goff, *Penser la reconnaissance*, *op. cit*., p. 38.
[184] L. Boltanski et Chiapello E., *Le Nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit*. Voir aussi D. Courpasson, « Régulation et gouvernement des organisations. Pour une sociologie de l'action managériale », *Sociologie du travail*, n° 1, 1997. J-P. Durand, *La Chaîne invisible. Travailler aujourd'hui, flux tendu et servitude volontaire*, Paris, Seuil, 2004.
[185] Nous avons vu dans le chapitre 3 à quel point ces formes idéologiques de reconnaissance, en mettant au centre de leur définition une structure de méconnaissance, étaient de parfaites candidates pour penser la violence symbolique de la reconnaissance dans la philosophie sociale honnethienne. Il est donc étonnant, dans la mesure où la terminologie et la conceptualité sont très bourdieusiennes, que Honneth se réfère ici seulement à Foucault. Les deux auteurs sont d'ailleurs souvent traités de concert dans les entretiens où Honneth revient sur sa trajectoire intellectuelle et sur la genèse du paradigme de la reconnaissance.

de certains intérêts ou de revendications identitaires mais aussi celui d'une reconnaissance s'opérant de manière déplacée, trompeuse et génératrice de loyauté.[186] »

La structure de méconnaissance peut s'expliquer par les processus de responsabilisation individuelle qui accompagne le « nouvel esprit du capitalisme » : les sujets ont appris à se comporter et à se comprendre comme des « entrepreneurs d'eux-mêmes », et à ce titre à assumer seul la responsabilité de leur destin social, de leurs réussites, mais aussi de leurs échecs voire de leur déclassement. Cette structure de méconnaissance peut s'analyser comme une forme de contrôle social des sentiments d'injustice, mis en place à l'échelle à la fois de l'entreprise et de l'État. Dans une veine foucaldienne, Honneth pointe une série de changements dans les politiques publiques et urbaines (système public d'assurance sociale, accès à des logements individuels, brassage social) qui ont « réduit les possibilités d'élaboration d'un espace public de classe[187] ». Cette atomisation des expériences individuelles se combine dans l'entreprise à des stratégies d'individualisation des risques, des compétences, impliquant la destruction des solidarités salariales et syndicales. Ces processus d'individualisation dont on peut voir aussi la marque dans la promotion nouvelle dans les systèmes scolaires européens d'une culture du rendement et de la performance, « détruisent l'infrastructure communicationnelle du groupe, condition d'une mobilisation solidaire des sentiments d'injustice.[188] » C'est le constat que fait la sociologue Danièle Linhardt dans son ouvrage, *Travailler sans les autres ?* :

> [L]a modernisation au sein des entreprises a poussé à une individualisation et à une personnalisation du rapport au travail : elle a défait les puissances collectives, qui malgré leurs limites donnaient à chacun de ses membres une identité, une éthique et un projet communs auxquels se raccrocher. Ainsi, les dysfonctionnements organisationnels, comme la pauvreté de l'acte productif, faisaient l'objet d'une réinterprétation politique. C'était ce qu'il fallait combattre au même titre que l'exploitation, au nom d'un idéal commun. Dans le cadre du travail modernisé, chacun est renvoyé aux seuls objectifs que le management impose, et à ceux qu'il s'impose lui-même. La difficulté à les atteindre se vit alors sur le mode de l'angoisse, de la peur, et avec le sentiment de l'échec[189]

---

[186] A. Honneth et O. Voirol, « La théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance », in *La Société du mépris*, *op. cit*., p. 177.
[187] A. Honneth, « Conscience morale et domination de classe », in *La Société du mépris*, *op.cit*., p. 215-216.
[188] *Ibid*., p. 215.
[189] D. Linhardt, *Travailler sans les autres ?*, Paris, Seuil, 2009, p. 178.

La structure de méconnaissance qui rend efficiente les relations de reconnaissance idéologiques dans l'entreprise, légitimées par les nouveaux discours managériaux, est relayée par des formes de contrôle social qui s'immisce dans l'*illusio* même des travailleurs, leur engagement et leur intérêt à leurs activités salariales, en le formatant affectivement. L'analyse de Honneth rejoint ainsi la condamnation sévère que fait Bourdieu du néolibéralisme[190]. Celui-ci se demande en effet dans un article de 1998 : « Et s'il n'était, en réalité, que la mise en pratique d'une utopie, le néolibéralisme, ainsi convertie en *programme politique,* mais une utopie qui, avec l'aide de la théorie économique dont elle se réclame, parvient à se penser comme la description scientifique du réel ? » [191] . Il poursuit par une description circonstanciée des évolutions contemporaines du capitalisme :

> La mondialisation des marchés financiers, jointe au progrès des techniques d'information, assure une mobilité sans précédent de capitaux et donne aux investisseurs, soucieux de la rentabilité à court terme de leurs investissements, la possibilité de comparer de manière permanente la rentabilité des plus grandes entreprises et de sanctionner en conséquence les échecs relatifs. Les entreprises elles-mêmes, placées sous une telle menace permanente, doivent s'ajuster de manière de plus en plus rapide aux exigences des marchés ; cela sous peine, comme l'on dit, de « perdre la confiance des marchés », et, du même coup, le soutien des actionnaires qui, soucieux d'obtenir une rentabilité à court terme, sont de plus en plus capables d'imposer leur volonté aux *managers,* de leur fixer des normes, à travers les directions financières, et d'orienter leurs politiques en matière d'embauche, d'emploi et de salaire.

C'est la révolution managériale qui constitue aujourd'hui dans l'entreprise la modalité principale de contrôle social des sentiments d'injustice. Au niveau macroéconomique, elle renvoie à un renforcement du pouvoir des actionnaires qui s'est

---

[190] P. Bourdieu, « L'essence du néo-libéralisme ». Il écrit en particulier : « Ainsi s'instaurent le règne absolu de la flexibilité, avec les recrutements sous contrats à durée déterminée ou les intérims, et les « plans sociaux » à répétition, et, au sein même de l'entreprise, la concurrence entre filiales autonomes, entre équipes contraintes à la polyvalence et, enfin, entre individus, à travers l'*individualisation* de la relation salariale : fixation d'objectifs individuels ; entretiens individuels d'évaluation ; évaluation permanente ; hausses individualisées des salaires ou octroi de primes en fonction de la compétence et du mérite individuels ; carrières individualisées ; stratégies de « responsabilisation » tendant à assurer l'auto-exploitation de certains cadres qui, simples salariés sous forte dépendance hiérarchique, sont en même temps tenus pour responsables de leurs ventes, de leurs produits, de leur succursale, de leur magasin, etc., à la façon d'« indépendants » ; exigence de l'« autocontrôle » qui étend l'« implication » des salariés, selon les techniques du « management participatif », bien au-delà des emplois de cadres. Autant de techniques d'assujettissement rationnel qui, tout en imposant le surinvestissement dans le travail, et pas seulement dans les postes de responsabilité, et le travail dans l'urgence, concourent à affaiblir ou à abolir les repères et les solidarités collectives. » http://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/3609 consulté le 2 mars 2014.

[191] *Ibid.*

traduit par une réorganisation de la production, ce que l'on appelle le *lean management*. Il faut viser la diminution maximale des coûts par l'élimination des gaspillages, des délais et coûts de stockages, et en mobilisant au maximum les travailleurs. Des principes généraux comme *le kaizen*, qui impose aux travailleurs de s'investir dans le contrôle de leurs propres opérations, ou la *total productive maintenance*, qui associe l'injonction d'augmentation permanente de la qualité des produits et des procédures de travail à celle de la disponibilité et de la performance des travailleurs, sont relayés par des pratiques d'organisation et d'évaluation des activités quotidiennes des travailleurs : la gestion en flux tendu, le pilotage par projet, l'évaluation individualisée, les normes de qualité totale, etc.[192]

Il nous faut alors préciser dans quel style de critique de l'économie politique se situe la philosophie sociale honnethienne. Si Honneth s'est désolidarisé de la pensée de Marx sur ce point, c'est parce qu'il se situe dans une veine hégélienne, réactualisée grâce à la sociologie parsonienne[193]. La société capitaliste n'est pas intrinsèquement source de contradictions et de domination, mais porteuse de dynamiques normatives[194]. L'État dans sa forme d'État social dispose des capacités d'endiguer les tendances à l'accumulation du capital. La période sociale-démocrate jusqu'aux années 1980 marquant le tournant du capitalisme néolibéral et actionnarial, serait selon Honneth « une phase de développement des sociétés capitalistes se caractérisant par un nombre exceptionnel de progrès normatifs.[195] » En effet, grâce à une politique économique et sociale stabilisatrice, l'État social aurait permis aux sujets tout à la fois de développer leur autonomie et leurs aspirations à l'authenticité (individualisme), d'être traité comme des égaux (universalisme juridique), d'obtenir de l'estime sociale dans la sphère du travail (principe de la performance) et de satisfaire leurs besoins affectifs (« promesse morale de l'idée

[192] A. Cukier, *Pouvoir et empathie. Philosophie sociale, psychologie et théorie politique*, sous la direction de Stéphane Haber, soutenue à l'Université Paris Ouest Nanterre - La Défense le 5 décembre 2014, p. 67.
[193] Il montre d'ailleurs dans *Le Droit de la liberté* les liens originels entre le marché et la liberté sociale, en s'appuyant notamment sur la pensée de Smith, la sociologie de Durkheim, et la tradition de l'économisme moral, Parsons et Polanyi. Honneth prend en compte la critique marxiste, mais en disant avec Hegel que les points soulevés par Marx ne sont pas des traits essentiels du capitalisme mais des dysfonctionnements. En outre, il insiste sur la pression des luttes pour la reconnaissance sur le marché. Cette analyse suppose la distinction entre deux formes de capitalisme, un régulé et un autre néolibéral. Voir C. Bouton, « Capitalisme et mécanisation du travail », in C. Bouton et G. Le Blanc (dir.), *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre de Axel Honneth*, Bègles, Éditions du Bord de l'Eau, 2015, p. 83-107.
[194] A. Honneth, « Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche, in A. Honneth, *La Société du mépris*, *op.cit.,* p. 278. « [l]a société capitaliste occidentale doit être comprise comme un ordre social hautement dynamique dont la capacité de transformation ne provient pas seulement des impératifs de valorisation permanente du capital mais aussi du "surplus de validité" (*Geltungüberhang*) institutionnalisé issu des sphères de reconnaissance. »
[195] *Ibid.*, p. 279.

romantique d'amour »[196]). Le capitalisme actuel ne serait qu'un dévoiement social qui évide de l'intérieur et vient saper le potentiel normatif du marché[197]. Les conditions nouvelles qu'impose la révolution néo-libérale vont venir modifier les formes et les effets des luttes pour la reconnaissance puisqu'elles sont leurs conditions structurelles. Un des paradoxes analysés par Honneth renvoie à ce que l'on pourrait appeler une *pathologie sociale de l'identité*. L'apparition, au XX^e^ siècle, d'un nouvel individualisme porteur d'aspirations à la réalisation de soi et à l'authenticité a été en quelque sorte aspiré par les nouvelles stratégies de management comme nouvelle force productive de l'économie capitaliste[198]. Dans le « management par projet », c'est en effet la créativité et les ressources identitaires et subjectives propres du salarié qui sont invoquées pour lui demander plus de flexibilité, plus d'implication, plus d'initiative personnelle : « l'individualisme de l'autoréalisation qui s'est progressivement imposé depuis un demi-siècle a été tellement instrumentalisé, standardisé, fictionnalisé, qu'il s'est inversé en un système d'exigences largement déshumanisé, sous les effets duquel les sujets semblent aujourd'hui plus souffrir que s'épanouir »[199]. Ces pathologies sociales de l'identité sont selon Honneth moins visibles et plus difficilement observables que les conséquences en termes de misère et d'exclusion du capitalisme[200]. Elles renvoient en effet à des formes de souffrances sociales qui s'appréhendent avec des indicateurs cliniques, et qu'Alain Ehrenberg a pu décrire comme la fatigue d'être soi[201].

Honneth conceptualise ici la structure de méconnaissance de certaines relations de reconnaissance – celles qui se déploient dans la sphère du management par projet –, non à partir de la théorie bourdieusienne de la violence symbolique, mais à partir de la théorie du pouvoir de Foucault. Ignorant tacitement l'idée d'une productivité de la violence, le

---

[196] *Ibid.*

[197] *Ibid*., p. 284. « Notre thèse est que ce nouveau capitalisme désorganisé et orienté vers les valeurs actionnariales influe, d'une manière ou d'une autre, sur les sphères d'action supérieures structurées normativement et engendre des développements menant à des renversements partiels des acquis normatifs institutionnalisés dans ces sphères. »

[198] Honneth rejoint ici les conclusions de Luc Boltanski et Ève Chiapello, in *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, *op.cit*.

[199] A. Honneth, « Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation », in *La Société du mépris*, *op.cit*. p. 321.

[200] *Ibid*., p. 322 « Cela ne s'applique certes pas à ces réalités quotidiennes que Pierre Bourdieu et ses collègues ont tenté de cerner dans leur ouvrage *La misère du monde* : quand la dérégulation et le chômages créent une classe de plus en plus nombreuse d'individus superflus, quand les multinationales cherchent constamment à instaurer de nouveaux rapports de sous-traitance hors de tout contrôle politique, quand les immigrants venus de zones pauvres envahissent les métropoles occidentales à la recherche d'emplois de fortune, on voit ressurgir les formes de travail non protégées – activités intérimaires, à temps partiel, à domicile – qui avaient accompagné les débuts de l'industrialisation capitaliste. »

[201] A. Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

pouvoir d'une violence symbolique de la reconnaissance, il s'en tient à une analyse de la productivité du pouvoir sur la formation des identités. « Dans un article consacré aux paradoxes du capitalisme, j'utilise implicitement l'idée foucaldienne de pouvoir régulateur pour montrer comment certains idéaux émancipateurs forgés à l'époque sociale-démocrate sont devenus depuis des instruments idéologiques de l'accumulation capitaliste. [202] » Le « pouvoir régulateur » doit se comprendre en référence à la conceptualisation foucaldienne du sujet comme effet des relations de pouvoir auquel est assignée une série d'identités. Les trois grands modes d'objectivation[203] qui transforment les êtres humains en sujets sont en premier lieu les sciences (le sujet qui travaille, modélisé par l'économie, le sujet en vie, objet des sciences naturelles etc.), en deuxième lieu les pratiques divisantes (fou/non fou, criminel/innocent, délinquant/ non violent etc.), et enfin la manière dont un être humain se reconnaît réflexivement comme sujet, par exemple comme sujet d'une sexualité, inséré dans certaines relations affectives, certains types de relations de reconnaissance. Chez Foucault, les relations de reconnaissance sont des techniques de disciplinarisation des êtres et d'assignations d'identités ; mais elles n'ont pas la structure d'une « méconnaissance ». L'idée d'une structure de voilement ou de méconnaissance que le sujet devrait détruire pour résister à la domination est étrangère à sa pensée. Le pouvoir régulateur comme pouvoir disciplinaire est donc un pouvoir au sens propre de production des sujets et des subjectivités :

> Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot « sujet » : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugue et assujettit.[204]

Dans une démarche qui relève d'un constructivisme radical, Foucault défend que l'identité est ce qui crée la structure d'assujettissement des individus : elle est ce qui doit être reconnu par le sujet lui-même – sa loi de vérité, sa quête d'authenticité et d'autoréalisation –, et par les autres sujets avec lesquels il entre en interaction. C'est

---

[202] A. Honneth et O. Voirol, « La théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance », *op. cit*., p. 177.
[203] M. Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, *op.cit.*, p. 297.
[204] *Ibid*., p. 303.

pourquoi Foucault pense les luttes de résistance en référence à la question paradigmatique de l'identité dans sa dimension collective et sociale, le *Qui sommes-nous ?* Il les définit comme un « un refus de la violence exercée par l'État économique et idéologique qui ignore qui nous sommes individuellement, et aussi un refus de l'inquisition scientifique ou administrative qui détermine notre identité.[205] » Il faut travailler à se désidentifier, travailler à se réapproprier individuellement et collectivement en première personne la productivité des relations de pouvoir[206].

Dans sa typologie des luttes contemporaines, ce n'est donc pas un hasard s'il situe aux côtés des luttes contre la domination, puis des luttes contre l'exploitation, des luttes *contre l'identité* : « celles qui combattent tout ce qui lie l'individu à lui-même et assure ainsi sa soumission aux autres[207] ». Foucault plaide en faveur de luttes *contre la reconnaissance*, contre ce que nous sommes. L'émancipation est donc polarisée vers la désidentification dans la mesure où les relations de pouvoir qui prennent la forme de relations de reconnaissance semblent toujours vectrices d'assujettissement : « On pourrait dire, pour conclure, que le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer nous de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles.[208] » Si la philosophie sociale veut prendre en charge les conséquences de la critique foucaldienne du pouvoir et l'idée que la reconnaissance peut être un médium d'assujettissement et d'assignation identitaire, il est nécessaire qu'elle s'interroge sur le processus de désidentification sans lequel la sortie de la domination semble impossible. Cependant, Honneth ne peut intégrer à sa philosophie sociale les acquis foucaldien de ce constructivisme radical de l'identité, principalement parce que Foucault récuse la légitimité des luttes pour la reconnaissance dans la perspective d'une émancipation individuelle et collective. La théorie bourdieusienne de l'identité et des luttes symboliques, dont nous avons proposé une esquisse dans la première partie de cette recherche, en s'adossant à une philosophie de la pratique et du prestige social, apparaît comme une candidate bien plus appropriée pour renforcer la portée critique de la philosophie sociale honnethienne. Selon Mauro

[205] *Ibid*., p. 302.
[206] M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, 2001.
[207] M. Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », *art. cit*., p. 303.
[208] *Ibid*., p. 308.

Basaure[209], Bourdieu aurait d'ailleurs joué un rôle capital dans la genèse du paradigme de la reconnaissance et sa prise en charge de la problématique de la domination sociale.

Bourdieu aurait servi en premier lieu à Honneth d'opérateur de dépassement et de reconfiguration de la théorie habermassienne. La sociologie critique l'a rendu sensible à l'aveuglement de Habermas au fait que l'expression publique de la souffrance des déshérités ou de ceux qui sont dépendants économiquement est empêchée par l'effectivité idéologique du contrôle social dans le contexte d'une domination symbolique. Il existe en effet des niveaux et des seuils de souffrance sociale très variés, même et y compris si les acteurs sociaux ne les mentionnent pas dans leurs discours, que la nouvelle théorie critique se doit de prendre en charge. C'est la raison pour laquelle les expériences du mépris social ou dénis de reconnaissance ne se réduisent pas à des distorsions de l'agir communicationnel, mais sont des atteintes à l'identité qui peuvent ne pas d'emblée trouver une traduction langagière, encore moins dans les termes cohérents d'une théorie structurée de la justice. En s'appuyant sur les travaux de Barrington Moore et George Rude[210], Honneth montre la différence fondamentale dans le rapport à la justice entre élites et classes populaires. Alors que les premières possèdent des conceptions de la justice normativement et logiquement structurées, cohérentes et fondées dans des cultures politiques et des cultures d'experts, les classes opprimées au contraire partagent une morale sociale « fragmentée, variable d'une situation à l'autre[211] ». Le sentiment d'injustice témoigne d'une « sensibilité exacerbée aux atteintes contre des revendications morales jugées légitimes[212] ». Le défaut logique de la morale sociale des opprimés n'est bien évidemment pas une infériorité cognitive ou critique des dominés puisque c'est d'elle que la dimension critique de la philosophie sociale doit partir. Elle est porteuse d'un fort potentiel d'émancipation en signalant « avec la force de l'expérience vécue les possibilités de justice écartées par la morale hégémonique.[213] »

Cependant, si l'on s'interroge sur les raisons de la dissymétrie entre élites et classes populaires dans la formulation des principes moraux, la sociologie de Bourdieu est décisive pour saisir les mécanismes de la domination symbolique. Honneth fait

[209] M. Basaure, « The Grammar of an Ambivalence : On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth », in S. Susen et B. S. Turner (dir.), *The Legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, Londres et New York, Anthem Press, 2013, p. 203-221.
[210] B. Moore, *Injustice. The Social Basis of Obédience and Revolt, op. cit.* ; G. Rude, *Ideology and Popular Protest*, New-York, Lawrence and Wihsart,1980.
[211] A. Honneth, « Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action », in A. Honneth, *La Société du mépris*, *op.cit.,* p. 207.
[212] *Ibid*., p. 208.
[213] *Ibid*., p. 209.

d'ailleurs référence au chapitre de la reproduction qui porte sur les « Fondements d'une théorie de la violence symbolique[214] » : « Pierre Bourdieu a montré comment les couches sociales impliquées dans l'exercice du pouvoir politique et économique acquièrent aussi, par le biais de formations hautement qualifiées, le monopole de l'appropriation de la tradition culturelle. Ils détiennent ainsi les moyens symboliques de déchiffrer une tradition morale qui suscite et favorise l'inscription de leurs propres normes d'action dans un système englobant.[215] » En raison de la monopolisation par les élites du pouvoir symbolique, qui est aussi un pouvoir de promouvoir ses conceptions de la justice dans les arènes politiques, les classes populaires sont privées de toute structure d'incitation qui aurait pu les pousser à formuler de telles théories de la justice, de même qu'elles ne disposent pas des outils symboliques – sous forme de capital culturel –, pour les articuler sans effort. Prendre en compte cette structure de la domination sociale signifie qu'il ne faut pas chercher à évaluer « le potentiel normatif des groupes sociaux à l'aune des représentations collectives de justice ou des formes de conscience morale[216] ». Car cela reviendrait à apporter une nouvelle délégitimation aux sentiments d'injustice des dominés en renforçant le monopole symbolique des élites, le plus souvent aveugles à la variété et à l'intensité des souffrances sociales. Au contraire « un potentiel d'exigences de justice, de besoins et d'idées du bonheur se trouve inscrit en creux dans un sentiment d'injustice qui pour des raisons socioculturelles ne se cristallise certes pas dans des projets d'une société juste, mais qui peut néanmoins indiquer les voies inexplorées d'un progrès moral.[217] » Ce que Bourdieu enseigne au philosophe social, c'est que s'il est nécessaire de chercher dans les sentiments d'injustice, et non dans des discours cohérents et abstraits, les dynamiques morales des conflits de reconnaissance, c'est parce que la méconnaissance de la violence symbolique s'inscrit dans les pratiques et les corps des dominés, et qu'elle nécessite des processus pratiques de désapprentissage collectifs avant que des demandes de reconnaissance émergent véritablement dans l'espace public.

Il faut souligner enfin que là où les influences de Foucault et Bourdieu convergent relativement à la genèse du paradigme honnethien de la reconnaissance, c'est dans l'importance accordée à la matérialité de la reconnaissance. L'attention accrue de Honneth à la dimension matérielle de la reconnaissance l'amène à prendre en compte son

[214] *Ibid.*, note 8, p. 211.
[215] *Ibid*.
[216] *Ibid*.
[217] *Ibid*., p. 212.

caractère corporel « de manière génétique mais aussi de manière structurelle dans toutes nos interactions, de sorte que nous gérons et modelons nos interactions dans une large mesure au moyen de gestes expressifs corporels.[218] » La reconnaissance s'atteste dans des gestes, des mimiques, des postures. Cette matérialité ne se limite pas aux corps mais se déploie aussi dans l'espace, dans une « reconnaissance sociale coagulée » : l'habitat, la ville, la rue comme lieux de passages, de soins, d'échanges et de luttes, sont autant de supports interactionnels qui portent la trace des relations de reconnaissance. « Considérer l'agir social sous l'aspect de sa présence physique[219] » est ainsi l'attitude épistémologique que Honneth aurait fondamentalement conservée de ses lectures de Bourdieu et Foucault.[220] Dans une conclusion aux accents bourdieusiens, il semble prendre la mesure de la visibilité de la domination sociale coagulée dans l'espace : « Dans cette mesure, notre environnement social général implique une présence physique de la reconnaissance dominante et des formes de mépris.[221] » L'espace porte ainsi les traces d'un état stabilisé de la reconnaissance dominante, parce que l'asymétrie du rapport de force, ou des luttes symboliques, impriment de manière privilégiée son empreinte aux découpages urbains et géographiques : en témoignent la construction et l'évolution des lieux de mémoire qui figurent souvent l'inscription spatiale de nouvelles conquêtes de reconnaissance dans ce que l'on a appelé « les guerres mémorielles[222] » ; en témoignent aussi les descriptions minutieuses de Bourdieu de l'habitat et du village kabyles, qui traduisent les rapports asymétriques entre les sexes, et que Honneth aurait pu mentionner comme recherches exemplaires sur la matérialité de la reconnaissance.

Indétermination et euphémisation de la violence

La critique des pathologies du social et des phénomènes de l'invisibilité sociale, à laquelle Honneth consacre une partie de sa philosophie sociale, est donc loin d'être étrangère à l'influence de Bourdieu. C'est d'ailleurs ce que Honneth lui-même sous-

---

[218] *Ibid.*, p. 164.
[219] *Ibid.*, p. 165.
[220] *Ibid.*, p. 166. Afin d'illustrer cette coagulation spatiale de la reconnaissance, Honneth prend trois exemples très différents : celui de la chambre d'enfant, sans doute pour insister sur l'importance de cet agir matérialisé dans la formation des contreforts de l'identité dans la prime enfance ; l'exemple ensuite de la prison, inspiré de Foucault et de *Surveiller et Punir*, témoignant de la maltraitance des détenus et d'une forme caractérisée de mépris social ; enfin, l'exemple du passage pour piéton, étrangement rapproché du précédent, parce que témoignant selon Honneth du mépris social à l'égard des piétons.
[221] *Ibid.*
[222] P. Blanchard et I. Veyrat-Masson, *Les guerres de mémoires, la France et son histoire. Enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*, Paris, La Découverte, 2008.

entend dans un entretien avec Olivier Voirol. Commentant la genèse du paradigme de la reconnaissance, il souligne certes sa dette envers la tradition allemande (Marx, Hegel, Simmel), pour reconnaître qu'il est aussi « redevable des traditions françaises qui ont aussi proposé, à la suite de Durkheim, une perspective théorique conflictuelle – lignée au bout de laquelle on trouve par exemple Bourdieu, avec ce fort accent qu'il met sur la concurrence et les luttes symboliques.[223] » Il explicite ensuite le lien entre son attention accrue aux phénomènes négatifs du social (dénis de reconnaissance, invisibilité, pathologies) et les travaux de Bourdieu[224] – qu'il resitue dans la lignée d'une tradition allant de Rousseau à Sartre. Cependant, Honneth n'a pas suffisamment développé cet héritage bourdieusien. Selon l'hypothèse de Mauro Basaure, le travail d'articulation de la théorie de la reconnaissance à la sociologie critique s'est infléchi dans la pensée de Honneth vers la critique du modèle utilitariste dans lequel Bourdieu serait resté enfermé[225].

Basaure souligne ainsi le rapport ambivalent de Honneth à la sociologie de Bourdieu[226]. Bien qu'il rejette ce qu'il considère comme les fondations socio-ontologiques de la théorie sociale bourdieusienne, Honneth considère tout de même l'approche de la sociologie critique comme exemplaire[227]. C'est pourquoi Basaure s'applique à dégager la grammaire des relations ambivalentes entre la théorie de la reconnaissance de Honneth et la sociologie critique de Bourdieu. Il distingue pour cela trois axes structurants de la pensée de Honneth. En premier lieu un *axe moral-sociologique*, qui a pour but d'expliquer les motifs moraux de l'action subjective à l'origine des luttes sociales. Honneth défend en effet un modèle non-utilitariste dans lequel les motifs des conflits sociaux s'ancrent dans des expériences morales négatives

---

[223] A. Honneth et O. Voirol, « La théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance », *op. cit*., p. 160.
[224] *Ibid*., p. 163. Il précise aussi à cette occasion que son attention au corps et en particulier à la question de la maltraitance pratique, déni de la première sphère de reconnaissance sous la forme de la violence physique (torture, viol etc.), renvoie elle à Bergson, Merleau-Ponty, Lacan et Foucault.
[225] M. Basaure, « The Grammar of an Ambivalence. On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth », *art. cit*., p. 208. Cet infléchissement est daté par Basaure à partir des années 1980.
[226] L'un des enjeux de l'article de Basaure est de montrer que cette ambivalence n'est pas une contradiction. En effet, les deux interprétations divergentes de Bourdieu sont développées par Honneth dans deux axes distincts de sa pensée qui sont indépendants. L'interprétation positive dans le premier, qui renvoie à des réflexions éparses que nous avons tenté de rassembler dans la section précédente, l'interprétation négative dans le second qui a fait l'objet d'un article monographique portant sur la *Distinction* (voir A. Honneth, « Le monde déchiré des formes symboliques. Pierre Bourdieu et la sociologie de la culture », in *Ce que social veut dire, Tome I*, *op.* cit., p. 208-238).
[227] *Ibid.*, p. 203.

qui produisent des sentiments moraux (honte, indignation, humiliation, colère[228]). Le deuxième axe est *l'axe historico-philosophique*. Il réfère au cadre d'interprétation historique qui vise à reconstruire le processus moral à l'intérieur duquel les conflits de reconnaissance peuvent s'inscrire comme faisant partie d'un déploiement normatif, c'est-à-dire d'un progrès moral. Les luttes sociales ne sont plus des épisodes contingents et perdent leur caractère isolé. Elles sont pensées désormais dans le contexte d'un déploiement historique et d'un élargissement des structures morales de la reconnaissance réciproque. Ces deux axes sont intimement corrélés comme l'explique Basaure : « Puisque les conflits sociaux moralement motivés développent et approfondissent les structures normatives de la reconnaissance réciproque, ces conflits possèdent une signification historique impliquant des niveaux toujours plus élevés d'inclusion ainsi que de demandes morales.[229] » C'est seulement à partir d'une redescription des conflits sociaux comme luttes pour la reconnaissance, que l'on peut postuler dans leur étude historique une évolution morale positive.

Mais entre ces deux axes vient s'insérer un troisième, moins développé et moins explicite, et pourtant décisif : l'*axe politique-sociologique*. Il se focalise sur la manière dont les collectifs sont agonistiquement construits et sur leurs capacités à former des espaces publics et politiques, et à transformer l'ordre, les valeurs et les pratiques qui régulent la reconnaissance sociale et les droits des individus. C'est dans le développement de cet axe intermédiaire que Bourdieu jouerait un rôle important. Il viendrait pallier un déficit de la théorie honnethienne qui n'interroge que le « pourquoi » des mobilisations mais pas leur « comment ». Le sous-développement de cet axe signifierait que Honneth ne se donne pas pleinement les ressources pour penser les modalités de réussite ou d'échec des conflits de reconnaissance.

Or, cette sous-détermination peut porter préjudice à la cohésion des deux autres, ou plutôt à leur arrimage réciproque, et donc à la portée descriptive et critique de la philosophie sociale. Pour Honneth, identifier la nature morale des luttes est fondamental parce que c'est le seul moyen d'anticiper la possibilité de justifier des demandes de reconnaissance. Mais l'absence de reconstruction du *nexus* causal qui unit expérience du mépris et constitution de buts collectifs, d'identités collectives, à l'intérieur ou contre le développement d'un espace public démocratique, empêche de véritablement garantir la

[228] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op.cit*., p. 191-203.
[229] M. Basaure, « The Grammar of an Ambivalence. On the legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth », *art. cit.,* p. 205.

lecture de l'axe historico-philosophique, c'est-à-dire le fait que des horizons d'émancipation soient réellement ouverts dans le présent. En effet, l'axe politique-sociologique qui décrit la manière dont se construisent, dans les dynamiques internes aux groupes mais aussi dans les dynamiques inter-groupes, les conflits de reconnaissance, ainsi que leur déroulement et leur réussite ou échec sociaux, permet ensuite de construire une évaluation empiriquement nourrie du type de luttes pouvant prétendre au rang de luttes pour la reconnaissance. Nous avons vu en effet, au chapitre précédent, que nombre de luttes symboliques étaient en réalité des luttes *de* reconnaissance, c'est-à-dire orientées vers la monopolisation de la reconnaissance et donc la reproduction de la domination. Rien ne garantit en effet l'orientation morale de toutes les quêtes de reconnaissance. Développer davantage l'axe politique-sociologique signifierait renforcer dans la philosophie honnethienne, la critique de la domination, c'est-à-dire la critique de la *violence symbolique de la reconnaissance*. Nous allons voir en outre comment de l'étude de ces trois axes on peut faire émerger un problème proprement honnéthien de la violence.

L'axe moral-sociologique – Dans le chapitre 6 de *La lutte pour la reconnaissance*, Honneth montre qu'il faut ressaisir les mouvements sociaux comme s'enracinant dans l'expérience morale du mépris. Dans les conflits sociaux, pour Honneth, les individus ne cherchent pas d'abord à maximiser leur intérêt propre, mais luttent pour des motifs moraux et plus exactement pour garantir les conditions de la reconnaissance intersubjective. En effet, les expériences du mépris seraient porteuses d'un potentiel cognitif et moral de révolte, inscrit dans les affects politiques tels que la honte, la colère, et l'indignation : « les émotions négatives qui accompagnent l'expérience du mépris pourraient constituer la motivation affective dans laquelle s'enracine la lutte pour la reconnaissance[230] ». Honneth se situe donc dans une posture critique à l'égard du paradigme dominant en sociologie politique et sciences politiques (le paradigme de la mobilisation des ressources) qui refuse toute explication « motivationnelle » des conflits. Selon lui, les sciences sociales interprètent majoritairement les conflits sociaux comme des conflits d'intérêts et écartent en général la motivation morale liée à l'identité. Mais l'entrée dans la lutte repose sur la possibilité de généraliser l'expérience individuelle du mépris, à une expérience collective, typique d'un groupe social entier. Il faut donc que les

[230] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 166.

expériences individuelles du mépris social soient traduites dans une sémantique de l'action collective, c'est-à-dire articulée dans un corpus de revendications collectives qui puissent être « entendues » dans les arènes publiques. « L'émergence des mouvements sociaux, écrit Honneth, dépend de l'existence d'une sémantique collective qui permet d'interpréter les déceptions personnelles comme quelque chose qui n'affecte pas seulement le moi individuel, mais aussi de nombreux autres sujets.[231] » Ces sémantiques collectives sont porteuses d'idées et de doctrines morales capables d'enrichir notre vision de la communauté sociale : « en même temps qu'elles annoncent de nouvelles relations de reconnaissance, elles ouvrent en effet une perspective d'interprétation qui permet d'éclairer les causes sociales responsables des blessures individuelles.[232] »

Pourtant la grammaire morale des conflits sociaux ne se prononce pas a priori sur le sens du recours possible à la violence dans le cadre d'un conflit de reconnaissance[233]. La violence est pensée comme un moyen parmi d'autres de l'action collective. À l'instar de la conceptualisation qu'en proposent Charles Tilly et Sydney Tarrow[234], la violence collective est une ressource stratégique de l'action collective qui dans le choix des pratiques va dépendre des répertoires d'action dont disposent les acteurs de la mobilisation. Dans le cadre d'un conflit (social ou politique) qui met en présence deux adversaires, la violence est une arme efficace pour déstabiliser un adversaire. En outre, elle constitue dans un régime démocratique un moyen pour acquérir une reconnaissance rapide de la part d'organes médiatiques toujours à l'affût d'événements sensationnels. La considérer comme une ressource de l'action collective écarte une lecture irruptive ou irrationnelle de la violence, qui peut facilement servir les discours visant à la disqualifier. Mais surtout, requalifier la violence comme s'inscrivant dans un conflit de reconnaissance implique de l'inscrire dans une dynamique normative de lutte contre des expériences morales négatives[235]. La dimension proprement traumatique de la violence est ici

---

[231] *Ibid*., p. 195.
[232] *Ibid*.
[233] *Ibid*., p. 194.
[234] C. Tilly et S. Tarrow, *Politique(s) du conflit, De la grève à la révolution*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2008.
[235] Si on prend l'exemple du mouvement pour les Droits Civiques aux États Unis, une explication issue de la théorie de la mobilisation des ressources mettrait l'accent sur le fait que les Noirs s'étant renforcés et mieux organisés dans le cadre de leurs églises et de leurs différentes associations – considérées comme des ressources – faisaient preuve de réactions collectives plus rationnelles et plus efficaces à l'égard des pratiques ségrégationnistes, ce qui explique leur engagement croissant dans les conflits sociaux, et un recours stratégique aux violences. Il en résulte que la formation de tels mouvements sociaux est liée à l'amélioration de leur position, parce qu'elle favorise la mobilisation des ressources en en réduisant le coût. La lecture honnethienne consiste à réinscrire ces luttes dans la dynamique morale qui les anime.

occultée, de même que ses effets sur l'identité pratique de ceux qui la produisent et de ceux qui en sont les victimes. Cette dimension est pourtant fondamentale pour la théorie de l'identité honnethienne, puisque la violence intervient dans la première sphère de reconnaissance, celle de l'amour, où se constituent les bases affectives de l'identité. Elle est lésion de l'intégrité physique du sujet, effraction dans la sphère du corps propre, mais aussi de l'intégrité psychique[236]. La particularité de telles atteintes, nous dit Honneth, « ne réside pas tant dans la douleur purement physique que dans le fait que cette douleur s'accompagne chez la victime du sentiment d'être soumise sans défense à la volonté d'un autre sujet, au point de perdre la sensation même de sa propre réalité.[237] » La violence apparaît donc comme ce qui affecte durablement et peut-être de manière irréversible, l'assise de l'identité personnelle, la confiance en soi du sujet[238].

Il faudra s'interroger sur la neutralisation de cette dimension *effractive* des violences contestataires : la violence collective réduite à un répertoire d'action empêche d'une part de penser les effets de ces violences sur l'identité pratique des sujets, et en particulier sur la capacité à déployer leur puissance d'agir dans des relations de reconnaissance, et d'autre part signifie que si les revendications de reconnaissance portées par la lutte sont légitimes, alors la violence comme moyen d'action se trouve justifiée. Car elle apparaît comme un moyen de réalisation collective de l'identité pratique des individus, de leur émancipation. À cette neutralisation, il faut ajouter l'euphémisation. Au début de son article sur l'épistémologie de l'invisibilité[239], Honneth mentionne en effet la référence au personnage principal du roman de Ralph Ellison *L'Homme invisible, Pour qui chantes-tu ?*. Le roman s'ouvre sur l'agression d'un homme blanc par le personnage, qui dans les États-Unis ségrégationnistes des années 1940 se révolte contre sa situation d'invisibilité. Le personnage d'Ellison serait en cela paradigmatique d'une lutte de visibilité qui prendrait la forme de la violence interpersonnelle. Mais Honneth s'empresse de préciser : « il est très probable qu'on doive l'entendre dans un sens métaphorique supposé décrire les divers efforts par lesquels un sujet tente de se faire remarquer[240] ». L'acte violent en tant que tel ne fait pas l'objet de l'analyse, il est gommé, euphémisé au

[236] « La violence physique, écrit Honneth, représente un type de mépris qui blesse durablement la confiance que le sujet a acquise, grâce à l'expérience de l'amour, en sa capacité à coordonner son corps de façon autonome. » in A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op.cit*., p. 163.
[237] *Ibid*., p. 162.
[238] *Ibid*., p. 163.
[239] A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance"», in A. Honneth, *La Société du mépris*, *op. cit.*, p. 239-240.
[240] *Ibid*., p. 229.

profit du mouvement de lutte contre la situation d'invisibilité dont il n'est qu'un simple indice. L'usage de la violence comme pratique de révolte et de résistance contre l'invisibilité n'a-t-elle aucune signification sociale particulière sur laquelle la philosophie sociale devrait s'arrêter ? N'est-elle pas une forme de pratique de soi et de mise en danger de soi et des autres qui a des conséquences décisives sur les identités ? Peut-elle être porteuse d'une dynamique morale, c'est-à-dire de transformation de la situation d'invisibilité ou de mépris malgré les effets destructeurs qu'elle occasionne nécessairement ? Autant de questions que les opérations de neutralisation et de métaphorisation conduisent à occulter. L'hypothèse de la contingence de la violence comme répertoire d'action des luttes pour la reconnaissance peut être considérée comme une des premières localisations de *l'impensé d'un problème*, celui de la normativité propre aux relations de violence, et de ses effets sur les identités, problème qui pourrait avoir des incidences importantes sur la philosophie sociale honnethienne.

L'axe philosophique-historique – Du point de vue d'une philosophie sociale critique, qui se donne pour tâche de formuler un diagnostic sur le présent, on peut s'attacher à mettre au jour grâce au paradigme de la reconnaissance, non plus la colonisation du monde vécu par les systèmes organisés en fonction d'une rationalité fins/moyens, mais les « pathologies de la reconnaissance. » Honneth les définit comme « les déformations ou les déficits dans la structure de la reconnaissance sociale[241] ». Le lien systématique entre des expériences du mépris social et le développement de la société s'analyse dans « les causes structurelles qui sont à chaque fois responsables de la déformation que subit la structure sociale de la reconnaissance[242] ». Le philosophe social ne doit pas se contenter de collecter des données sur des situations ponctuelles où il semble que se condensent socialement des expériences du mépris – sociologie de l'urgence sociale, de la précarité, du travail intérimaire – mais mener une enquête sur l'ensemble des sphères de la reconnaissance en accordant une priorité à la sphère du travail comme sphère de l'estime sociale[243]. Il s'agit d'enquêter sur les *structures* de la distribution sociale de la reconnaissance qui peuvent produire des formes idéologiques de reconnaissance comme dans le cas de certains paradoxes du capitalisme analysés plus

[241] A. Honneth, « La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », in *La Société du mépris*, *op. cit.*, p. 196.
[242] *Ibid.*, p. 197.
[243] Un tel programme de recherche que Honneth adressait en 1993 à l'Université libre de Berlin appelle une étroite collaboration avec les sciences sociales.

haut, et qui constituent également des préconditions des conflits de reconnaissance. Si elles sont marquées par des déformations ou distorsions, en somme des pathologies, ces structures rendent la réalisation de la dynamique normative censée guider les quêtes de reconnaissance ambivalentes, voire ambiguës. On a affaire à une sorte d'indétermination, de nomadisme de la recherche de reconnaissance qui chez certains acteurs va se fixer sur la première sphère réparatrice rencontrée.

Les conséquences du mépris social peuvent en effet mener à des quêtes ambiguës d'estime sociale. Comme le souligne Honneth, l'estime sociale peut « être cherchée aussi bien dans de petits groupes militaristes dont le code de l'honneur est dominé par la pratique de la violence, que dans les arènes publiques d'une société démocratique. Le sentiment d'être passé, d'une façon ou d'une autre, par les mailles de la reconnaissance sociale représente en lui-même une source de motivation hautement ambivalente à la fois de la révolte sociale et de la résistance ; elle manque de toute orientation normative permettant d'indiquer les voies d'un combat contre l'expérience du mépris et de l'humiliation.[244] » Il y aurait une contingence et une ambivalence de la pratique de résistance comme réponse au mépris social. Autrement dit, à l'échelle des expériences individuelles, la quête d'estime sociale en réponse au mépris peut tout autant prendre la direction de l'engagement démocratique que l'embrigadement dans des groupes néonazis – Honneth s'appuie en effet sur un témoignage d'un ancien membre de groupuscule d'extrême droite[245]. Si les expériences du mépris social recèlent un potentiel de révolte, l'axe historique-philosophique révèle que l'existence de ce potentiel ne garantit pas de son orientation morale vers des conflits de reconnaissance légitimes. Mais pourrait s'y déployer une critique de la violence du point de vue d'une philosophie sociale attentive aux dynamiques normatives et morales qui animent l'histoire d'une société.

La figure du critique social n'est pour autant pas celle d'un guide éclairé[246], mais son but est d'élucider « quelle forme doit prendre une culture morale qui confère aux intéressés, méprisés ou exclus, la force individuelle d'articuler leurs expériences dans l'espace public démocratique, au lieu de les mettre en actes dans le cadre de contre-

[244] *Ibid*., p. 201.
[245] I. Hasselbach et W. Bonengel, *Die Abrechnung. Ein Neonazi steigt aus*, Berlin-Weimar, Aufbau-Verlag, 1993, p. 121 et suiv.
[246] Honneth ne serait en tout cas pas étranger à la posture surplombante qui a pu être reprochée à Bourdieu, notamment par Rancière, à travers la figure du « sociologue-roi ». Mais cependant rien n'est dit des modalités et méthodes selon lesquelles le philosophe social pourrait relayer la culture émancipatrice de la reconnaissance.

cultures de la violence.[247] » Si la violence intervient ici incidemment pour souligner le risque d'une « réponse inadéquate » à l'expérience du mépris, c'est du point de vue du diagnostic historique d'une dynamique normative émancipatrice. Il semble en effet évident que la participation à des « contre-cultures violentes » à l'image de groupes néonazis ne va pas dans le sens d'un progrès moral de la société. Faut-il en déduire que toutes les formes de contre-culture violentes sont des luttes de reconnaissance illégitimes ? Si l'on se réfère aux prémisses de la grammaire des conflits sociaux qui fait de la violence l'une des options possibles de luttes des conflits de reconnaissance, force est de constater que la question reste ouverte. Maintenir la cohérence et l'articulation de l'axe moral-philosophique et de l'axe historique-philosophique nécessite donc d'affronter le problème *des effets potentiellement émancipateurs des conflits de reconnaissance violents*.

L'axe politique-sociologique – On se souvient que ce troisième axe est celui censé permettre aux deux autres de s'articuler. Il rendrait possible le passage d'une grammaire morale des conflits sociaux à une philosophie sociale de l'émancipation, faisant l'hypothèse d'un progrès moral des sociétés. C'est l'axe qui doit en particulier décrire les modalités de constitution, de déploiement des luttes pour la reconnaissance, les facteurs de mobilisation, la construction de leurs revendications, mais aussi ceux de leur réussite et de leurs échecs. Ce sont ensuite ces descriptions que le philosophe social peut connecter causalement aux situations de mépris social qui en sont des préconditions (axe moral-philosophique) et en proposer une interprétation historique du point de vue d'une dynamique d'émancipation (axe historique-philosophique). Autant les références à des historiens pour étayer les deux premiers axes sont très présentes – E.P Thomson ou B. Moore[248] en ce qui concerne le premier démontrant l'ancrage des conflits, y compris de redistribution, dans des motifs moraux, T.H. Marshall[249] pour le second, apportant des preuves historiques d'une évolution positive et d'un élargissement des libertés au cours de l'histoire des États modernes ; autant sont absentes les références pour saisir le *comment*

[247] *Ibid*., p. 202.
[248] E. P. Thomson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz Ltd, 1963. B. Moore, *Injustice. The Social Basis of Obédience and Revolt, op.cit*.
[249] Dans l'ouvrage *Sociology and the Crossroads* (Londres, 1963), l'historien anglais, montre que les différentes catégories de droits subjectifs que nous connaissons, droits civils, droits politiques et droits sociaux, ont été acquises progressivement sous la pression de l'exigence d'égalité, à mesure que le concept d'égalité recevait une signification plus approfondie.

des luttes pour la reconnaissance. On ne trouve en effet aucune réelle discussion des travaux de sociologie des mobilisations dans la philosophie sociale honnethienne.

Mais comme on l'a vu au chapitre précédent, Bourdieu constitue à cet égard un atout et un allier de premier choix. Même s'il est sous-développé, l'axe politique-sociologique existe bien à l'état embryonnaire dans certains textes où Honneth prend en compte les nouveaux visages de la souffrance sociale[250], ou lorsqu'il s'interroge sur les luttes symboliques qui peuvent traverser notamment le champ politique. Comme exposé dans la section précédente, on trouve ces embryons d'analyse principalement dans les textes qui portent sur la critique de la domination, lorsque Honneth mobilise par exemple les mécanismes de la violence symbolique, éclairant la production des antagonismes dans différents champs sociaux. C'est ce que défend M. Basaure au sujet du champ politique : « Honneth tente d'assumer avec Bourdieu que les différences dans les niveaux de capital culturel sont intimement corrélées aux différences de pouvoir pour intervenir dans l'espace public et politique […]. [251] » Si l'expérience du mépris ne déclenche pas automatiquement, comme sous l'effet d'un « cogito révolutionnaire » la lutte collective orientée vers l'émancipation, c'est en raison des niveaux et des seuils dans la participation à l'espace public démocratique qui dépend d'une distribution inégalitaire du capital symbolique[252]. Dans *Le Droit de la liberté*, lorsqu'il questionne dans la dernière partie la formation d'un « nous démocratique » dans l'espace public et en propose une genèse historique et théorique, Honneth convoque à plusieurs reprises la sociologie critique pour montrer les inégalités et antagonismes qui le structurent. Lorsqu'il commente les années 1970 et en particulier les luttes contestataires féministes, il précise : « parmi les conditions qui devaient être remplies pour effectivement se faire entendre dans le processus de formation démocratique de la volonté, ne figuraient pas seulement les attributs juridiques d'une citoyenneté de plein droit, mais aussi la maîtrise de ces comportements culturels que Pierre Bourdieu allait plus tard ranger sous l'étiquette de l'"*habitus* bourgeois". [253] »

Comment le renforcement sociologique de l'axe 3 peut-il permettre d'insérer l'impensé majeur de la philosophie sociale honnethienne sous la forme du problème de la violence ? Tenter d'y répondre engagerait un dialogue de la philosophie honnethienne

[250] On peut noter à et égard quelques références éparses à *La misère du monde*.
[251] M. Basaure, « The Grammar of an Ambivalence. On the legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth », *art. cit.,* p. 210.
[252] A. Honneth, *Le Droit de la liberté, op.cit.*, p. 395-465.
[253] *Ibid*., p. 439.

avec les travaux des sciences sociales portant sur les violences politiques sans perdre de vue l'importance au sein de cet axe de la critique de la violence symbolique. Du point de vue d'une critique de la violence, cela présenterait l'avantage de ne pas réduire les mobilisations violentes à des épreuves de force, mais à les considérer aussi comme des épreuves de sens, où les identités individuelles et collectives des sujets sont en jeu. Le plus souvent les violences politiques reconfigurent les espaces politiques et sociaux en s'adressant à des publics[254].

Les luttes symboliques permettent en effet de penser la dimension symbolique de la vie sociale, sans nier son inscription matérielle notamment dans la reproduction des identités groupales. « En fait, explique Basaure, Honneth emprunte à Bourdieu le concept de conflits symboliques pour décrire les moyens politiques grâce auxquels les groupes sociaux tentent de forcer une réinterprétation du système dominant des classifications sociales dans le but d'élever leurs propres positions dans le système de prestige et de pouvoir social.[255] » Ce que Honneth appelle dans une veine à la fois bourdieusienne et inspirée des travaux de Richard Sennett[256], la construction d'« une contre-culture du respect compensatoire », s'apparente à des microluttes de distinction qui ont vocation pour les opprimés à réparer l'honneur blessé. Elles visent souvent à réévaluer positivement sa propre activité salariée et à déprécier celle jugée dominante. Selon Basaure, Honneth s'intéresse en outre aux différents degrés d'association collective que les acteurs peuvent achever à travers leurs propres pratiques, mais sans véritablement montrer les implications en termes de reconnaissance mutuelle de la formation de ces identités collectives[257]. Enfin, il défend que le philosophe social ne doit pas uniquement se focaliser sur la description des conflits très médiatiques ayant une forte visibilité politique et sociale, mais aussi sur les expériences de l'injustice et de conflits qui ont un seuil très bas d'association, de généralisation cognitive et de politique de représentation.

Au-delà de ces quelques pistes, l'idée du renforcement de ce troisième axe à l'aide de la sociologie critique soulève des enjeux d'importance. Comment informer davantage les descriptions des conflits de reconnaissance sans basculer dans le paradigme utilitariste

---

[254] Voir D. Cefaï, *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2007, p. 265. Le chapitre 6 sera consacré à une enquête sur les violences collectives dans la perspective de la philosophie sociale honnethienne.

[255] M. Basaure, « The Grammar of an Ambivalence. On the legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth », *art. cit.,* p. 215.

[256] R. Sennett et J. Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Vintage Books, New York, 1973.

[257] Voir E. Renault, *L'Expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 300. Nous développerons ce point au chapitre 6 lorsqu'il sera question des luttes pour la reconnaissance et de leur articulation possible aux violences politiques. Voir 6.3.

que Honneth combat et dont la théorie de Bourdieu serait, selon lui, victime ? Et comment développer l'analyse des violences politiques comme épreuves morales et épreuves de sens sans basculer dans leur justification hâtive[258] ? Il s'agit en somme de s'interroger sur le maintien de la cohérence du paradigme de la reconnaissance sans enterrer le problème de la violence.

Resituer Bourdieu dans la « tradition fragmentaire de la philosophie sociale[259] »

La dernière partie de *La lutte pour la reconnaissance,* qui fait suite à la réactualisation de la théorie de la reconnaissance hégélienne grâce à la psychologie sociale de Mead, est consacrée à l'examen de trois auteurs, Marx, Sorel et Sartre, chez lesquels Honneth va puiser et exhumer une « tradition fragmentaire de la philosophie sociale moderne ». En analysant certains de leurs textes, il veut mettre en évidence qu'ils ont tous les trois, et selon des modalités différentes, défendu la thèse selon laquelle les conflits sociaux seraient porteurs d'exigences morales. Marx d'abord, dans les *Manuscrits de 1844*, propose une conception non pas stratégique mais arrimée moralement de la lutte des classes : « elle constitue un conflit moral dont l'enjeu est "l'émancipation" du travail, condition essentielle dont dépend à la fois l'estime symétrique entre sujets et la conscience individuelle de soi.[260] » Sorel ensuite aurait montré contre le modèle utilitariste que la lutte des classes s'enracine dans le terreau motivationnel de sentiments d'injustice et d'humiliation, ce qui implique que « l'ordre juridique d'un État ne représente […] que la matérialisation des sentiments d'injustice propres à la classe sociale qui […] se trouve à un moment donné installée au pouvoir.[261] » Sartre enfin, dans *Situations V*, décrit la situation coloniale comme une conjoncture pathologique relevant d'une « névrose objective », en raison de la distorsion structurelle des relations de reconnaissance : « Pour pouvoir entretenir une forme quelconque de relation sociale, le colon doit simultanément reconnaître et mépriser l'indigène en tant que personne humaine.[262] » De Marx, Honneth retient l'importance de la sphère du travail dans la

[258] Cette question ne sera véritablement traitée que dans le dernier chapitre de cette recherche.
[259] Nous empruntons ce titre à celui du titre du chapitre 7 de *La Lutte pour la reconnaissance* (p. 173) intitulé « Une tradition fragmentaire de la philosophie sociale moderne. Marx, Sorel et Sartre. »
[260] *Ibid.*, p. 175.
[261] *Ibid*., p. 185.
[262] *Ibid.*, p. 188. Il faut remarquer que le chapitre 7 de *La Lutte pour la reconnaissance* est également l'indice de l'impensé honnethien de la violence, alors qu'elle est au cœur des réflexions de Marx sur la

production d'une des formes les plus importantes de reconnaissance pour l'émancipation individuelle, à savoir l'estime sociale ; de Sorel, l'idée de l'ancrage affectif des conflits de reconnaissance qui fait toute l'originalité de son analyse ; et enfin de Sartre la mise au jour de pathologies de la reconnaissance associées à des formes extrêmes de domination.

Cependant, ces trois auteurs auraient communément échoué à mettre en évidence ce que Honneth appelle « l'infrastructure morale de ces conflits ». Pourquoi ne pas inscrire Bourdieu dans cette tradition fragmentaire de la philosophie sociale ? Il défend bien que les luttes symboliques sont guidées par une recherche de reconnaissance qui vise la conquête de capital symbolique et l'appréciation identitaire positive et valorisante de soi. Son modèle de l'économie du prestige et de la reproduction de la violence symbolique échoue par ailleurs à dégager la dynamique morale pouvant animer certaines relations de reconnaissance[263]. Réinscrire Bourdieu dans cette tradition permettrait alors de justifier le renforcement de l'axe politique-sociologique comme pouvant s'intégrer à l'économie générale de la grammaire des conflits sociaux que promeut Honneth – sans donc en menacer la cohérence. Nous nous appuierons pour ce faire sur un article d'Olivier Voirol[264] dans lequel celui-ci montre que la conception bourdieusienne des luttes symboliques est congruente avec la philosophie sociale de Honneth, moyennant quelques ajustements épistémologiques.

Il est nécessaire en premier lieu de s'émanciper des résidus d'économisme que peut charrier la sociologie bourdieusienne et de s'en remettre à une conception non instrumentale des luttes sociales. Il faut donc requalifier les luttes symboliques comme des luttes « guidées par des attentes de reconnaissance portées par des systèmes de normes et de valeurs, permettant l'orientation pratique et la constitution de formes d'appartenance collective[265] ». Le but n'est bien évidemment pas de nier la violence symbolique à l'œuvre dans ces luttes, notamment à travers les rapports d'imposition d'arbitraires qu'elles peuvent relayer ou renforcer, mais de montrer que malgré la violence qu'elles relaient, elles n'excluent pas des effets pratico-normatifs. En effet, pour gagner en légitimité, ces luttes opèrent au moyen d'argumentations, de justifications, et

---

guerre civile en France, centrale dans la conception de la grève générale sorélienne exposée dans ses *Réflexions sur la violence*, et structurelle des analyses de Sartre sur la colonisation.

[263] Il faut rappeler cependant ses tentatives infructueuses sur le terrain de l'amour et de la « Realpolitik de la raison » comme analysé dans le chapitre 3, voir notamment 3.3. Voir aussi une reprise de cette discussion au chapitre 5, notamment 5.2.

[264] O. Voirol, « Reconnaissance et méconnaissance. Sur la théorie de la violence symbolique », *Information sur les sciences sociales*, vol. 43, n° 3, 2004, p. 403-433.

[265] *Ibid*., p. 245.

donc de disputes sur l'ordre des choses. Autrement dit, les processus de légitimation qu'imposent et que configurent les luttes symboliques définissent un espace de confrontation discursive qui ne se réduit pas à un pur théâtre de domination et de violence symbolique. Il faut donc considérer la « violence symbolique de la reconnaissance » non pas comme la seule donnée structurelle des luttes symboliques mais comme une de ses coordonnées, aux côtés des logiques normatives de légitimation.

Selon Voirol, il s'agit ainsi de faire droit au pouvoir proprement instituant des luttes symboliques, qui renvoie, selon nous, au *pouvoir constituant* des identités, leur pouvoir de façonnement voire de transformation des institutions de la réalité sociale. « Une conception de la pratique sociale centrée non seulement sur les activités de reproduction de l'institué mais aussi sur les moments instituant serait à même de rendre compte de la production de normes nouvelles se combinant à la reproduction sociale du consensus extorqué, explique Voirol.[266] » Réinscrire ensuite les luttes symboliques dans la dynamique d'une reproduction sociale possédant des virtualités transformatrices – dans la perspective de l'axe historique-philosophique – nécessite de clarifier le passage de la méconnaissance aux processus réflexifs et aux logiques collectives émancipatrices[267]. Selon Voirol, il faut pour cela penser une forme d'autonomie de l'énonciation instituante par rapport à l'ordre institué, ce qui appelle une révision au moins partielle de la conception bourdieusienne de la performativité des discours d'autorité.

> Une telle conception suppose, en outre, la prise en compte d'une dimension contrefactuelle dans l'énonciation des causes : si les énoncés ne peuvent faire violence à l'ordre factuel institué, alors on peut difficilement prétendre rendre compte d'une logique de bouleversement des pratiques et des systèmes de classification. Concevoir le processus de transformation de la distribution hiérarchique de la valeur symbolique suppose de considérer la dynamique de délibération dans sa capacité à redéfinir partiellement l'ordre de la légitimité. C'est dire que la rupture du conflit et le moment de la délibération ne sont pas totalement soumis à la légitimité instituée, qu'ils sont des ouvertures possibles et des dépassements potentiels[268].

---

[266] *Ibid.*, p. 426. Cf. C. Lazzeri », « Identité constituante et identité constituée », *Terrains/Théories* [en ligne], n° 3, 2015, à paraître.

[267] Ce point sera pleinement développé dans le dernier chapitre de notre recherche. Précisons que si Bourdieu défend en un sens une version maximaliste de la sortie de la domination puisque doivent se combiner la prise de conscience de la domination et le désapprentissage des dispositions qui l'inscrivait dans les corps et les pratiques, la version honnethienne repose comme on l'a vu sur une sorte de cogito révolutionnaire. Car rien n'est réellement dit des mécanismes qui permettent de structurer les expériences affectives de souffrances et de mépris en sémantique collective, en pratique et en identité collectives.

[268] *Ibid*., p. 430.

En réalité, en plaidant pour « une conception contrefactuelle dans l'énonciation des causes », Voirol insère un *surplus de validité* au sein des luttes symboliques que les pratiques de discussion et de délibération pourraient mettre en jeu. La performativité des énoncés n'est plus uniquement indexée à un pouvoir de reproduction de la violence symbolique mais peut avoir des effets diffus et inattendus sur l'ordre des places. Voirol propose donc de considérer dans les conflits de reconnaissance le moment de la délibération comme un moment où le pouvoir de la violence symbolique peut non pas se suspendre, mais se fissurer ou se fragiliser. En vertu de quoi pourrait-on lui rétorquer ? D'une recherche commune de reconnaissance ne pouvant se réduire à la seule monopolisation de capital symbolique pourrait répondre Honneth. À moins que ce ne soit avant tout parce que le moment de la délibération crée les conditions pratiques d'une réflexivité collective qui déplace insensiblement la distribution différentielle de ce même capital auquel se mesure le pouvoir d'autorité. La sociologie critique se prête ainsi à une sorte de captation par la théorie normative de Honneth, moyennant comme on l'a vu la relativisation de la portée et de l'efficace de la violence symbolique. Mais le prix à payer est indéniablement une version agonistique de la reconnaissance, qui reconnaît que toute relation de reconnaissance contient la virtualité de la violence, tout au moins symbolique.

Ainsi l'enquête sur les usages de la sociologie critique dans la philosophie sociale de Honneth montre sa portée heuristique dans la perspective d'une critique de la domination, notamment sur le terrain des souffrances sociales et des conditions de participation inégalitaire à la sphère de l'estime sociale et du champ politique. Mais l'ambivalence qu'elle manifeste au sein du paradigme de la reconnaissance permet également de mettre au jour ce que nous avons appelé l'impensé du problème de la violence. Il prend la forme d'un paradoxe. Alors que Honneth décrit la dimension effractive et traumatique de la violence comme atteinte au corps dans la première sphère de reconnaissance, il fait de la violence politique un moyen neutre et incident de la lutte pour la reconnaissance. Il refuse ainsi la question de sa potentielle justification grâce à la grammaire morale des conflits sociaux. Ce paradoxe justifie à lui seul la nécessité d'une critique de la violence, non seulement sur le plan symbolique, celui de la reproduction de la domination, que sur celui des conflits de reconnaissance.

Conclusion : quelle critique de la violence ?

Cette traversée oblique de la pensée de Honneth, qui construit un pont entre ses interprétations de Foucault, Benjamin, et Bourdieu éclaire la double valence, destructrice et productrice, qui se trouve au centre du concept de violence et qui explique à la fois les très nombreux abandons théoriques et la fascination que le concept peut susciter. Si l'on en croit Foucault, cette double valence tient à l'agonisme qui l'unit aux relations de pouvoir : la relation de violence peut acter leur anéantissement, comme leur nouvelle vectorisation. Dans les deux cas, elle est un facteur de disruption du social, dont Benjamin fournit des pistes pour dessiner la critique, à la fois transcendante et immanente. Car il pose la question d'une possible normativité de la relation de violence : est-elle animée d'une dynamique éthique ? Peut-elle être orientée vers la justice ? La réponse est positive si l'on postule des formes « pures » de violence, libérée du paradigme moyens/fins et de la dialectique de fondation/conservation qu'elle entretient avec le droit. À l'image de la grève générale prolétarienne, ces violences seraient de pures expressions, autoréférentielles, de justice. Et c'est *in fine* la non-violence comme modalité d'une économie de la violence, qui figure un point de vue interne à la critique de la violence. Dans les chapitres qui vont suivre, nous allons explorer successivement la valence destructrice (dans le chapitre 5), puis créatrice, productrice, du concept de violence (chapitre 6), en montrant comme elles peuvent être pensées à l'intérieur de la confrontation entre le paradigme de la reconnaissance et la théorie de la pratique. Nous voudrions ainsi contribuer à construire le cadre d'une philosophie sociale de la violence.

L'exploration de cette double valence n'a de sens qu'en regard de la nécessité d'une critique de la violence que nous avons tenté de dégager dans la philosophie sociale honnethienne, grâce à une enquête sur les usages de la sociologie bourdieusienne. Elle ne concerne pas seulement la critique de la domination et de la violence symbolique de la reconnaissance. Elle appelle également un questionnement sur les violences politiques dont le traitement exponentiel dans les sciences sociales rend encore plus criante la chape de silence qui les entoure dans la théorie critique. Ce constat fait par Shane O'Neill[269] pointe l'importance et l'urgence du problème, d'autant que le potentiel de la théorie de la reconnaissance semble prometteur pour engager des réflexions constructives. Le

[269] S. O'Neill, « Struggles Against Injustice : Contemporary Critical Theory and Political Violence », *Journal of Global Ethics*, Vol. 6, n° 2, 2010, p. 127-139.

problème de la violence est en outre fondamental parce qu'il creuse une difficulté qui fait débat au sein des théories de la reconnaissance[270]. Comment la violence, qui est une action ou interaction destructrice, peut-elle porter une dynamique normative de transformation de la société et de production d'un sujet à la fois individuel et collectif ? Que signifie alors « production d'un sujet » ? Ces questions soulignent l'importance de penser la question du conflit et de l'affrontement dans les théories de la reconnaissance. Comme l'a montré Fanon dans *Peau noire, masques blancs*[271], lorsque la reconnaissance est conférée sans lutte, le sujet n'en est pas un, il est « agi » puisqu'il n'agit pas. Ce serait ici justement une forme de reconnaissance « violente », une relation de reconnaissance qui se révélerait en réalité *une relation de violence*, au sens de Foucault. Ces questions renvoient donc plus fondamentalement au pouvoir propre de la reconnaissance, et de la lutte pour la reconnaissance. Comment faut-il penser ce pouvoir de construction ? Comme un pouvoir de création *ex nihilo*, total, et démiurgique, une performativité pure[272] ? Comme une simple confirmation de qualités ou propriétés possédées par le sujet[273] ? Ou enfin comme actualisation de possibles et de potentialités possédées en puissance[274] ?

[270] Voir E. Ferrarese, « Antagonisme et reconnaissance. Retour sur une évidence », *Qu'est-ce que lutter pour la reconnaissance ?*, Bègles, Éditions du Bord de l'Eau, 2013, p. 7-39.
[271] F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
[272] La thèse selon laquelle l'instance de reconnaissance aurait un pouvoir de création quasi démiurgique caractérise selon Ferrarese (*Ibid.*, p. 29) le schème de l'interpellation chez Althusser, et la théorie de Judith Butler (telle qu'elle la présente par exemple dans *Le Pouvoir des mots*, Paris, Amsterdam, 2004, p. 22).
[273] Cette deuxième option serait endossée par Charles Taylor en raison de l'accent mis sur l'idée d'authenticité. (cf « La politique de la reconnaissance », in *Multiculturalisme et démocratie*, Paris, Aubier, 1994).
[274] Cette dernière option serait défendue par A. Laitinen, in « Interpersonal Recognition : A Response to Value or a Precondition of Personhood ? », *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, et en particulier p. 473-474. Voir aussi la réponse de Honneth dans le même numéro : A. Honneth, « Grounding Recognition. A Rejoinder to Critical Questions », *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, p. 499-519.

Chapitre 5

Vulnérabilité et réification

Penser les violences extrêmes

On se souvient que la perspective de la philosophie sociale permet une approche des violences au plus près des expériences négatives des individus. Ce sont d'abord leurs conséquences sur les corps et les identités auxquelles il faut se rendre attentif. Si la violence « referme les possibilités » selon la formule de Foucault, ce n'est pas seulement qu'elle crée des blessures physiques et psychiques, mais aussi qu'elle révèle la profonde vulnérabilité des sujets humains : étudier la constitution de l'identité non plus seulement pratique, mais morale, sur le fond de cette vulnérabilité, c'est dès lors se donner les moyens de penser ce que pourrait être un effondrement à la fois pratique et moral de l'identité du sujet comme conséquence des violences extrêmes.

La vulnérabilité est selon Marie Garrau « le corrélat des dimensions incarnées et relationnelles de toute existence humaine[1] ». Elle signifie que le sujet se trouve dans des rapports affectifs, moraux, sociaux, de dépendance à l'égard d'autrui. Son autonomie est donc toujours en constitution, elle n'est jamais atteinte de manière complète et repose sur les formes de *care*, de respect et d'estime dont les sujets font l'objet. Ainsi la vulnérabilité renvoie-t-elle en un second sens à des processus sociaux qui compromettent l'autonomie de certains sujets sociaux, à l'image de la désaffiliation, du chômage ou encore du racisme. Le concept de vulnérabilité est donc décisif dans la perspective d'une philosophie sociale de la violence. Plusieurs philosophes en ont dégagé l'importance en lien avec des travaux sur le *care*, les théories de la justice et les philosophies féministes[2].

---

[1] M. Garrau, *L'importance de la vulnérabilité*, *op. cit*., p. 9.

[2] Voir A. Honneth et J. Anderson, « Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», in Anderson, J. et Christman, J. (dir.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 ; cet article est davantage une discussion sur l'éthique de la reconnaissance et les théories de la justice. Figurent ensuite en premières places dans le champ français la thèse de doctorat de Marie Garrau sur la catégorie de vulnérabilité (*L'importance de la vulnérabilité. Essai sur la signification et les implications de la catégorie de vulnérabilité dans la philosophie morale et politique contemporaine*, Thèse soutenue le 18 novembre 2011 à l'Université Paris-Ouest Nanterre, sous la direction de Christian Lazzeri), et les travaux d'Estelle Ferrarese (notamment E. Ferrarese, « La disponibilité à la blessure. Sur la métaphore corporelle dans les théories de la reconnaissance », in Garrau Marie et Le Goff Alice (dir.), *La*

Or, on sait que malgré cette attention à la vulnérabilité des sujets, la violence ne fait pas à proprement parler l'objet d'une conceptualisation dans la théorie de la reconnaissance honnethienne. Plus précisément, Honneth ne traite pas la violence comme un *problème* philosophique qui serait intrinsèquement lié à la construction d'une théorie normative de l'identité personnelle, ou d'une théorie du conflit – telles qu'il les formalise dans *La lutte pour la reconnaissance*. Pourtant, retrouver des traces de ce problème permettra d'en proposer une reconstruction et nous suivrons pour ce faire les lignes de force de l'analyse de la vulnérabilité. C'est donc d'abord la valence destructrice du concept de violence, et donc les violences extrêmes qui feront l'objet de notre enquête. Le concept de vulnérabilité fait signe vers une dépendance aux relations de violence, soit comme vécu traumatique, soit comme vecteur de désasujettissement quand l'identité devient invivable en raison d'une expérience radicale de mépris ou d'injustice. Elle est donc au fondement d'une philosophie sociale de la violence *extrême* parce qu'elle permet de figurer théoriquement le seuil au-delà duquel le niveau ontologique et sociologique se recouvre pour ne laisser place qu'à l'impuissance des sujets. C'est cette impuissance radicale que nous thématiserons comme le *seuil d'effondrement de l'identité pratico-morale*, que la philosophie sociale doit prendre en charge. Nous évaluerons les apports du paradigme de la reconnaissance honnethien à une philosophie sociale de la violence qui se donne pour tâche centrale l'analyse critique de l'effondrement de l'identité.

La philosophie sociale de Honneth permet en particulier de donner corps à l'hypothèse selon laquelle c'est la vulnérabilité qui fait l'objet de la reconnaissance. La vulnérabilité est dans cette perspective l'autre nom pour désigner la dépendance des sujets aux relations de reconnaissance afin de se constituer comme des sujets à la fois pleinement autonomes, et pleinement intégrés à une communauté démocratique. C'est donc sur le terrain de la théorie de l'identité que la philosophie de Honneth constitue avant tout un lieu d'élaboration approfondie du concept de vulnérabilité[3]. Comme l'écrit Marie Garrau : « [la théorie de l'identité] dégage le caractère fondamental de la vulnérabilité en lien avec la thèse du primat de la reconnaissance ; elle se donne les moyens de comprendre les formes problématiques de vulnérabilité engendrées par des relations socialement et historiquement déterminées de méconnaissance ou de mépris

---

reconnaissance, perspectives critiques, Nanterre, Presses de Paris Ouest, 2009, p. 47-68). Voir aussi, dans le champ anglo-saxon : M. Nussbaum, *The fragility of Goodness*, Cambridge Massachussets, Cambridge Universtiy Press, 2001 ; J. Butler, *Le pouvoir des mots*, Paris, Amsterdam, 2004 ; et dans un registre plus critique Lois McNay, *Against recognition*, Cambridge, Polity Press, 2008.

[3] Voir M. Garrau, *L'importance de la vulnérabilité*, *op. cit*., p. 387-388.

social ; enfin elle permet de mettre en évidence la dynamique sociale dont ces formes problématiques de vulnérabilité peuvent être le moteur[4] ».

Ce sont donc les *conditions d'impossibilité de l'identité pratico-morale* que nous voudrions interroger et mettre au jour dans ce chapitre ; elles devront se comprendre dans la perspective d'une démarche qui concerne les conditions mêmes de la politique, et donc d'une politique d'émancipation. C'est dans cet esprit qu'il est nécessaire de comprendre le choix du concept « d'effondrement » pour les analyser[5]. L'idée d'effondrement implique la destruction de la structure ou de l'organisation d'une entité, qu'elle soit technique ou naturelle, autrement dit la destruction de son identité morphologique ; mais elle n'est pas synonyme de mort, au sens où une nouvelle morphologie peut renaître progressivement de l'informe : il faut pour cela de l'activité, et dans le cas de la formation des sujets humains, cela signifie qu'il faut certains types d'interactions politiques et sociales – des relations de soin et de reconnaissance –, au sein desquelles se soutient mutuellement et réciproquement la vulnérabilité des vies humaines.

La méthode que nous mettrons en œuvre dans ce chapitre croise à nouveau une double démarche d'histoire de la philosophie et de théorie sociale, puisqu'il s'agit à la fois de dégager les potentialités du modèle honnethien grâce à une lecture de certains de ses textes et d'actualiser ces mêmes potentialités au moyen d'une confrontation prolongée avec la théorie de la pratique de Bourdieu ; ces niveaux d'analyse pouvant à certains moments, comme dans la première section, être clairement distingués, ou être partiellement fusionnés comme ce sera le cas dans la dernière. La première section sera ainsi consacrée à la lecture honnethienne du jeune Hegel. C'est notamment à travers l'analyse hégélienne des différentes figures du crime, expérience qui tout à la fois révèle la vulnérabilité des sujets mais aussi sa portée critique et normative, que l'on verra comment le problème de la violence agit de manière souterraine sur le paradigme de la reconnaissance. Car Honneth ne tire pas toutes les conséquences de certaines thèses dégagées de sa lecture du jeune Hegel, ce qui empêche la thématisation de la violence dans le cadre de son ontologie de la vulnérabilité. Déjà dans cette lecture se font jour les liens étroits entre vulnérabilité constitutive des sujets et formes extrêmes de violence. Dans une deuxième section, il s'agira de dégager le modèle traumatique des violences

[4] *Ibid.*, p. 388.
[5] Il faut ici mentionner l'ouvrage de J. Diamond, *Effondrement, comment les sociétés disposent de leur disparition et de leur survie* (trad. française A. Botz, J-C. Fidel, Paris, Gallimard, 2006) où l'effondrement, qui s'oppose analytiquement à l'idée de survie, renvoie à une « réduction spectaculaire de la complexité des sociétés ».

qu'implique une analyse des formes constitutives de la vulnérabilité humaine. Ce modèle comprend les violences à partir des effets qu'elles produisent sur l'identité personnelle. Il s'agit donc de violences proprement *effractives*, c'est-à-dire qui transforment négativement la structuration identitaire des individus. La théorie du mépris social sera élargie afin de prendre en compte les seuils d'effondrement de l'identité que les formes extrêmes de dénis de reconnaissance peuvent produire. Enfin, la dernière section sera consacrée à un examen critique de la théorie de la réification comme cadre de compréhension des violences extrêmes, en particulier dans leurs formes génocidaires[6].

5.1. Reconnaissance et vulnérabilité : relecture du jeune Hegel

C'est d'abord dans la lecture honnethienne des textes de jeunesse de Hegel[7], appelés aussi les textes de la période d'Iéna, qu'apparaît l'importance d'une vulnérabilité constitutive ou fondamentale. L'idée selon laquelle la lutte, le conflit produisent une tension morale au cœur du social, intéresse Honneth au plus haut point : il en propose une interprétation magistrale où alternent contextualisation, commentaire et critique, qui dessinent patiemment le cadre théorique et problématique qui deviendra celui des deuxième et troisième parties de *La lutte pour la reconnaissance*, où s'édifie la philosophie sociale honnethienne sous le double versant d'une théorie de l'identité et d'une théorie des conflits sociaux comme luttes pour la reconnaissance. S'il choisit les textes de la période d'Iéna, c'est, comme nous allons le voir, en raison de leurs prémisses intersubjectivistes qui font une place de choix au concept de reconnaissance, et à une ontologie de la vulnérabilité[8]. Or, selon Honneth, Hegel aurait abandonné de telles prémisses à partir de la *Phénoménologie de l'Esprit* en privilégiant l'édification d'une philosophie de la conscience : « En s'orientant vers une philosophie de la conscience, il perd de vue l'idée d'une intersubjectivité primitive de l'homme, et il se ferme cette autre voie qui aurait consisté à opérer de l'intérieur même d'une théorie de l'intersubjectivité la

[6] A. Honneth, *La Réification. Petit traité de Théorie critique* (2005), trad. française S. Haber, Paris, Gallimard, 2007, p. 17. Cet ouvrage fait signe vers un infléchissement majeur du paradigme honnethien en postulant une forme originaire de reconnaissance comme empathie émotionnelle.

[7] Voir les chapitres II et III de *La Lutte pour la reconnaissance* (respectivement intitulés « Crime et vie Ethique, l'approche nouvelle de Hegel », p. 20-42, et « La Lutte pour la reconnaissance. La théorie sociale de la "Realphilosophie" de Hegel », p. 43-85) où Honneth propose une relecture d'une série de textes de jeunesse de Hegel. Il en dégage l'essentiel du cadre problématique et formel de sa théorie de la reconnaissance, à la fois sur le versant de la théorie de l'identité, et sur celui des conflits sociaux comme luttes pour la reconnaissance.

[8] Cette lecture intersubjectiviste a été contestée par certains commentateurs de Hegel. Pour une synthèse de ces discussions, voir J-Ph. Deranty, *Beyond Communication*, *op. cit*., p. 215-225.

distinction nécessaire entre les différents degrés de l'autonomie personnelle.[9] » L'intérêt majeur de ces textes d'Iéna est pour nous qu'ils accordent une place de choix au crime comme révélateur de la normativité ou tension morale au cœur du social. Sans faire d'amalgame entre crime et violence, nous verrons que par l'intermédiaire de cette figure du crime, la thématique de la violence agit de manière formatrice et latente sur la genèse de la théorie de la reconnaissance honnethienne ; c'est ce mouvement théorique qu'il s'agira de reconstituer.

On se souvient qu'à la fin de *Kritik der Macht*, Honneth était parvenu à dégager de sa lecture de Habermas un concept de conflit porteur d'un contenu normatif. Il avait pour cela choisi de renoncer aux intuitions et problèmes de la théorie du pouvoir de Foucault, lestée épistémologiquement d'un trop grand fonctionnalisme. Le point de départ qu'il se donne dans *La lutte pour la reconnaissance* est très différent, même s'il rejoue à un autre endroit de l'histoire de la philosophie cette recherche d'un contenu normatif associé au conflit. Il part du constat que la philosophie sociale moderne trouve ses racines dans les pensées de Machiavel et de Hobbes. Ils développent chacun à leur manière une théorie du conflit comme lutte pour l'existence. « Machiavel fonde ses réflexions sur une ontologie sociale qui suppose un état permanent de rivalité et d'hostilité entre les sujets[10] » ; alors que c'est le modèle de la guerre de tous contre tous qui prévaut dans l'état de nature de Hobbes. Ce modèle n'est pas satisfaisant puisqu'il n'accorde aucun contenu normatif au conflit. Comme c'était le cas pour l'affrontement entre Foucault et Habermas dans *Kritik der Macht*, la lecture du jeune Hegel viendra pallier les déficits de cette première étape de la philosophie sociale de la modernité. Il permettra en particulier à Honneth de formuler les trois thèses centrales de *La lutte pour la reconnaissance* : en premier lieu, l'idée selon laquelle la formation du sujet pratique présuppose la reconnaissance mutuelle ; en deuxième lieu, la thèse selon laquelle les rapports de reconnaissance sont susceptibles de revêtir trois formes qui se distinguent par le degré d'autonomie qu'elles permettent au sujet d'acquérir ; enfin, en troisième lieu, l'idée que les rapports de reconnaissance sont

[9] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 42. Cette interprétation d'une rupture au sein de la philosophie hégélienne a également été discutée et contestée. La philosophie hégélienne serait d'emblée une philosophie de l'intersubjectivité et non une philosophie du sujet ou de la conscience. Pour cette objection, voir Pippin, R., « What is the Answer for Which Hegel's Theory of Recognition is the Answer », *European Journal of Philosophy*, vol. 8, 2, 2000 ; Brandom, R., « La structure du désir de reconnaissance : conscience de soi et autoconstitution », in Perinetti, D. et Ricard, M. A., *La phénoménologie de l'esprit : lectures contemporaines*, PUF, 2008, p. 17-51; et Ikäheimo, H., « Un besoin humain vital. La reconnaissance comme accès au statut de personne », in C. Lazzeri et S. Nour, *Reconnaissance, Identité et intégration sociale*, CNRS, 2009.

[10] *Ibid.,* p. 14.

porteurs d'exigences morales qui poussent les sujets à s'engager dans des formes de luttes à la dynamique desquelles il est possible de ramener l'évolution morale des sociétés.

La violence du crime comme révélateur de la vulnérabilité

Dans le *Système de la vie éthique*[11], Hegel est encore très fortement marqué par la philosophie antique, en particulier par les pensées d'Aristote et de Platon[12]. Son but est de fonder en théorie une totalité éthique qui soit l'unité éthique de tous, la réalisation effective de la communauté. Cet objectif théorique implique des prémisses épistémologiques et méthodologiques qui intéressent Honneth, puisqu'elles traduisent un parti pris intersubjectiviste : les individus ne sont pas conçus comme des atomes isolés, mais comme toujours déjà inscrits dans des formes de reconnaissance originaires, ce qu'Hegel nomme l'« éthicité naturelle ». Hegel critique en effet la dimension formelle du droit naturel moderne qui, de Kant à Fichte, est contraint de penser les formes d'intégration communautaires et donc l'unité éthique de tous, comme ajoutées *de l'extérieur* aux actes individuels naturels[13] : « les prémisses atomistes, écrit Honneth, se traduisent dans le fait que les actes éthiques ne peuvent être pensés que comme le résultat de raisonnements purifiés de tous les penchants et de tous les besoins empiriques de la nature humaine.[14] » À partir de l'idéal concret de la *polis* antique, Hegel dégage des traits essentiels de ce qu'il entend par totalité éthique : elle est en premier lieu l'unité vivante – à travers l'analogie organique – de la liberté universelle et individuelle, ce qui signifie que la vie publique est une possibilité offerte à tous de réaliser leur liberté ; elle s'accomplit en second lieu dans les mœurs, qui sont l'élément proprement social, et non purement formel, de cette intégration, car ils règlent les échanges entre individus ; elle est enfin, en dernier lieu, la sphère de la propriété et du droit intégrée à l'éthicité. C'est sans doute sur ce dernier point que le dépassement d'Aristote et de Platon est le plus marquant, puisqu'il s'agit déjà de montrer que ce qui deviendra la société civile – intérêts et activités économiques – sont constitutifs de la totalité éthique. Comment est-il alors possible

[11] G.W. F. Hegel, *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1992.
[12] *Ibid.*, p. 21. « Lorsqu'il pose, dans l'article sur le droit naturel, l'instance normative de la totalité éthique d'une société, Hegel a constamment en tête les États-Cités de l'Antiquité. Non sans quelque illusion romantique, il admire cette forme d'organisation où les membres où les membres de la communauté pouvaient reconnaître dans les mœurs publiques l'expression intersubjective de leurs particularités respectives. »
[13] *Ibid.*, p. 20-21.
[14] *Ibid.*, p. 20.

« d'expliquer philosophiquement l'émergence d'une organisation sociale qui trouve sa cohésion éthique dans la reconnaissance solidaire de la liberté individuelle de tous les citoyens[15] ? » Tel est l'enjeu primordial qui anime fondamentalement les travaux de la période d'Iéna.

La première réponse se situe dans une réfutation en règle des théories du contrat social[16]. La société a comme base naturelle des proto-formes de communautés : l'hypothèse de Hegel est en effet que tout processus de socialisation humaine est conditionné par l'existence d'obligations intersubjectives, ancrées dans des formes primaires de reconnaissance. Pour penser la genèse de la vie éthique, du tout de la communauté, il reprend à l'ontologie aristotélicienne l'idée d'un mouvement qui aurait la forme d'un processus téléologique, mais animé par du négatif et du conflictuel : « il lui faut décrire les contenus normatifs des premiers degrés de socialisation de telle sorte qu'ils puissent susciter à la fois un développement des liens communautaires et un accroissement de la liberté individuelle.[17] » Voilà le problème principal qui se pose alors à Hegel. Or c'est le concept de reconnaissance[18] qui lui apporte une solution en donnant au concept de lutte hobbesien un sens nouveau. Hegel explique en effet que si ces attitudes intersubjectives cimentent le social et en développent la dimension éthique, c'est grâce à la reconnaissance. Elle est pensée, dans une reprise de la définition fichtéenne[19], comme action réciproque entre individus, sur laquelle repose la relation juridique. De sa lecture de Fichte, et en particulier de *Fondement du droit naturel*, Hegel dégage en effet une structure de la relation de reconnaissance qu'il voit à l'œuvre dans de nombreuses interactions sociales pourtant très différentes : « un sujet, pour autant qu'il se sait reconnu par un autre dans certaines de ses capacités et de ses qualités, pour autant qu'il est donc réconcilié avec celui-ci, découvre aussi toujours des aspects de son identité propre, par où il se distingue sans nul doute possible des autres sujets et s'oppose de nouveau à ceux-ci comme tel être particulier.[20] » Mais en réalité les relations de reconnaissance ne sont pas de simples confirmations intersubjectives, rassurantes et confortables : en apportant aux

---

[15] *Ibid.*, p. 23.
[16] Voir G. W. F. Hegel, « Über die Wisssenschaftlichen Behandlungsharten des Naturrechts », dans *Jenaer Schriften 1801-1807*, K.M. Michel et E. Moldenhauer (dir.), *Werke in 20 Bänden*, *t. II*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971.
[17] *Ibid.*, p. 25.
[18] C'est le détour par la théorie fichtéenne de la reconnaissance qui permet à Hegel de lever les principaux obstacles théoriques qu'il rencontre à l'époque. Voir J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, dans *Fichtes Werke*, Tome III, p. 1 et suivantes.
[19] *Ibid*.
[20] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 26.

acteurs toujours plus de contenus sur eux-mêmes et leur puissance théorique et pratique, les relations de reconnaissance opèrent une poussée ou percée éthique : « les sujets doivent à chaque fois se détacher conflictuellement du stade éthique précédemment atteint, pour accéder en quelque sorte à la reconnaissance d'une forme plus exigeante de leur individualité[21] ». Il faut donc comprendre que le mouvement de la reconnaissance qui fonde toute relation éthique entre sujets se compose « d'une succession de conflits et de réconciliation qui se résorbent les uns dans les autres[22] ».

La réalité sociale serait ainsi constitutivement traversée par une tension intérieure, une tension morale[23]. C'est cette idée révolutionnaire que pointe particulièrement Honneth[24] : « La nouvelle représentation de la réalité sociale n'intègre donc pas seulement d'emblée la sphère des tensions morales, elle inclut aussi l'élément dans lequel celles-ci trouvent leur résolution conflictuelle.[25] » Son originalité se situe dans l'inscription que lui donne Hegel non dans une nature humaine idéalisée – comme dans la philosophie aristotélicienne –, mais bien dans les relations entre les hommes, dans l'intersubjectivité. Ce sera à partir de ces relations de reconnaissance porteuses d'une tension morale, que la lutte, le conflit seront redéfinis comme développement de la vie éthique : c'est-à-dire comme levier transformateur permettant le passage d'un stade primitif à un stade plus avancé des rapports éthiques[26].

Ainsi Hegel esquisse-t-il une théorie sociale proposant le mouvement inverse de celui du schéma hobbesien : puisque ce sont les relations de reconnaissance naturelles qui en constitue le point de départ, et que ce sera l'atteinte faite à ces rapports de reconnaissance premiers, que Hegel appelle « crime », qui mènera à un état intégré[27]. Honneth reconstruit alors dans le texte hégélien les trois phases qui constitueront dans la suite de son ouvrage, et en particulier au chapitre cinq[28], les trois grandes sphères des relations de reconnaissance. Dans la famille et les relations d'amour et d'éducation, les individus sont reconnus comme porteurs de besoins affectifs. Le deuxième degré de

---

[21] *Ibid*., p. 27.
[22] *Ibid*., p. 27.
[23] C'est à ce niveau que Hegel opère un dépassement décisif de la théorie de la reconnaissance fichtéenne. *Ibid.*, p. 27.
[24] *Ibid.*, p. 27-28 : « […] Hegel inaugure une nouvelle compréhension du concept de lutte sociale et fait véritablement date dans l'histoire de la pensée politique : le conflit pratique entre sujets peut désormais être compris comme un facteur éthique dans le mouvement d'ensemble de la vie sociale. »
[25] *Ibid.*, p. 28.
[26] *Ibid.*, p. 30.
[27] *Ibid.*, p. 28.
[28] *Ibid.*, p. 113-159. Ce chapitre est intitulé « Modèle de reconnaissance intersubjective. Amour, droit, solidarité. »

reconnaissance, qui prend encore place sous la catégorie de « vie éthique naturelle », renvoie aux échanges contractuels entre propriétaires. Selon Hegel, les relations d'amour, par un effet de généralisation, font place à des relations de reconnaissance qui portent sur les revendications légitimes de propriété et conditionnent une liberté négative : les sujets sont ainsi constitués en « propriétaires », en porteurs de droits juridiques formels. Mais il ne s'agit pas encore de la communauté comme totalité éthique. Comme le précise Honneth : « Dans une organisation sociale caractérisée par des formes de reconnaissance juridiques, les sujets ne s'intègrent à l'entité collective par des libertés négatives, c'est-à-dire par leur capacité à rejeter les propositions de la société[29]. »

Pour réfléchir au passage de cette communauté de libertés négatives à la troisième étape de la vie éthique réalisée, Hegel consacre un chapitre central aux perturbations des relations de reconnaissance, qu'il regroupe sous la catégorie générique de « crime[30] » : « ce qui intéresse particulièrement Hegel, c'est la dynamique interne de la lutte qui résulte de ces perturbations de la coexistence sociale ; le point d'ancrage théorique de son analyse réside dans l'interprétation des actes destructeurs en tant qu'ils sont l'expression d'un "crime"[31] ». Or, nous allons voir que si l'interprétation de ce chapitre servira de laboratoire à la conceptualisation de la lutte pour la reconnaissance, cette conceptualisation de la lutte sera sans réelle solution de continuité avec le concept de violence. Il s'agit là d'une autre ligne théorique laissée à l'abandon par Honneth. Ainsi, malgré le fait que ce chapitre de *Système de la vie éthique* n'est, selon Honneth, ni convaincant sur le plan de l'histoire sociale, ni sur le plan logique – car il manque encore à la théorie sociale en construction une thématisation de la lutte pour opérer le passage entre les différentes sphères de reconnaissance –, nous accorderons une importance décisive au commentaire qu'en propose Honneth. En effet, c'est bien ici que la première conceptualisation du « crime » comme schème de compréhension de la lutte pour la reconnaissance se met en place – le chapitre III en proposera deux autres qui permettront de la parachever. Hegel s'attache en effet à dégager une sorte de structure commune à

---

[29] *Ibid.*, p. 29. Honneth s'appuie pour ces analyses sur l'article de S. Mercier-Josa, « Combat pour la reconnaissance et criminalité », in D. Heinrich et R-P. Horstmann (dir.), *Hegels Philosophie des Rechts*, *Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Cota, 1982, p. 75 et suiv.

[30] Voir G.W.F. Hegel, *Système de la vie éthique*, p. 147 : « Le négatif ou la liberté, ou le crime », Paris, Payot, 1992, p. 144-158. Hegel écrit : « Au *crime* est absolument lié la *justice vengeresse*. C'est là la nécessité absolue qui les lie, car l'un est l'opposé de l'autre, l'un la subsomption opposée à l'autre. Le crime en tant que vitalité négative, et en tant qu'il est le concept se constituant en intuition, subsume l'universel, l'objectif, l'idéel ; inversement la justice vengeresse en tant qu'universel, en tant qu'objectif, subsume à nouveau cette négation se constituant en intuition. »

[31] *Ibid.*, p. 30.

tous les crimes[32], non pas du point de vue de la motivation de l'acte criminel, sur laquelle il reste plus qu'évasif, mais comme exercice négatif de la liberté abstraite accordée aux sujets comme « propriétaires », ou porteurs de droits juridiques[33]. Honneth propose une hypothèse interprétative qui va guider et infléchir sa relecture des textes d'Iéna et qui ne se verra confirmée qu'au chapitre suivant, au moment de l'examen de la *Réalphilosophie*. Le mobile du crime est à chercher dans un défaut de reconnaissance[34]. Notons qu'il ne s'agit pas là d'une simple conjecture transitoire, tant elle connaîtra ensuite un destin structurant dans l'édifice de la théorie de la reconnaissance honnethienne[35].

La première justification de cette hypothèse est pour Honneth d'ordre logique. Elle permet en effet de « déchiffrer aisément la logique suivie par Hegel dans la présentation des différents types de crime[36] », logique loin d'être évidente et apparente à la lecture de *Système de la philosophie*. La thèse qui se dégage de la typologie hégélienne est que le crime est un révélateur de la dynamique normative qui anime la lutte. Le crime est donc rapporté à « des formes incomplètes de reconnaissance[37] ». La première catégorie renvoie aux actes de dévastation, de massacres, de destruction, qui visent des communautés entières. Hegel prend pour exemple les campagnes de Gengis Khan ou de Tamerlan, des « barbares nordiques » qui attaquent continuellement les peuples au sud de leur territoire. Les individus réagissent ici aveuglément à « l'abstraction d'une vie éthique

[32] Voir Hegel, *Système de la vie éthique*, *op. cit*., p. 147. « Immédiatement, dans ce qu'apparemment il blesse extérieurement et comme quelque chose qui lui est étranger, le criminel s'est blessé et s'est supprimé aussi lui-même idéellement. Dans cette mesure l'action extérieure est en même temps une action intérieure, le crime commis sur l'étranger l'est aussi sur soi-même. Mais la conscience de sa propre annihilation est une conscience subjective, interne, c'est la mauvaise conscience. Dans cette mesure cette conscience est incomplète et doit aussi s'exhiber extérieurement en tant que justice vengeresse. Comme elle est quelque chose d'intérieur, d'incomplet, elle pousse à une totalité. Elle trahit, révèle et travaille par elle-même jusqu'à ce qu'elle voit face à elle menaçant sa réalité de l'extérieur et comme son ennemi, le choc en retour ou inversion idéels. Alors elle commence à se satisfaire, car elle voit dans cet ennemi le début de sa réalité. Elle produit contre soi une attaque telle qu'elle puisse se défendre, et par la résistance à l'attaque, trouver l'apaisement dans la défense, face à la négation menaçante, de l'exigence la plus universelle, de l'indifférence et de la totalité, c'est-à-dire de la vie, dont même la conscience morale est une déterminité. Par la victoire dans ce dur combat, se répète cette tendance de la conscience morale, dont la réconciliation n'existe que dans le danger de mort et cesse avec celui-ci. Mais par chaque victoire, lorsqu'elle survient, grandit la crainte, l'être annihilé idéel ; celui-ci se presse dans la force vitale, provoque ainsi la faiblesse et donc la réalité de sa justice vengeresse, et lorsque l'ennemi n'apparaît pas tout de suite extérieurement et que l'inversion de la subsomption n'est pas présente en tant que réalité, il engendre celle-ci. »

[33] *Ibid.*

[34] *Ibid.* p. 31. « Le mobile profond du criminel résiderait alors dans le fait que, à tel niveau de développement des rapports de reconnaissance mutuelle, il ne se trouve pas reconnu de manière satisfaisante. »

[35] Cette hypothèse préside en particulier à l'élaboration de la théorie honnethienne du mépris social et de sa typologie des dénis de reconnaissance, développée notamment dans le chapitre 6 de *La Lutte pour la reconnaissance* (« Identité personnelle et mépris. Les atteintes à l'intégrité physique, juridique et morale de la personne humaine », *op. cit*., p. 161-170).

[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.*, p. 18.

déjà constituée[38] », abstraction due au fait que ces individus ne disposent pas d'une liberté juridiquement reconnue. Cette première catégorie renvoie donc à des expériences limites[39] ; au sens strict, elles ne relèvent pas de la catégorie de crime dont la condition est, rappelons-le, la commune inscription des individus en lutte dans une communauté de droits. La seconde catégorie, qui se comprend toujours dans le contexte de la vie éthique naturelle, renvoie au vol ou à la spoliation. Ce type de crime ne se résume pas à une atteinte aux biens, mais Hegel explique qu'il lèse aussi l'individu en tant que *personne*[40]. C'est la raison pour laquelle il appelle une réponse active de l'agressé[41] : c'est le début de la lutte : « on voit ici s'engager entre deux "personnes", c'est-à-dire entre deux sujets porteurs de droits, une lutte dont l'objet est la reconnaissance de leurs exigences respectives et divergentes. L'un provoque l'affrontement en voulant déployer librement sa propre subjectivité, l'autre se défend en demandant que les droits de propriété soient respectés dans la société[42] ». Or, l'issue de cette lutte est prédéterminée : en tant que l'atteinte morale ne concerne que la victime alors que l'agresseur ne poursuit que ses intérêts particuliers, c'est toujours la victime qui a le dessus dans la lutte, puisque la lésion de l'identité devient l'affaire de toute sa personne. Cette lutte se termine donc par l'assujettissement du criminel : il n'est pas parvenu à arracher à son adversaire la reconnaissance de ses exigences légitimes[43].

Enfin, la dernière catégorie de crime est la lutte pour l'honneur[44] : c'est la forme de lutte la plus accomplie, en ce qu'elle implique une forme de réciprocité et de symétrie

---

[38] *Ibid.*, p. 31.

[39] Hegel, *Système de la vie éthique*, *op. cit*., p. 149 : « Le fanatisme de la dévastation, parce qu'il est l'élément absolu, et adopte la forme de la nature, est invisible dans son aspect extérieur ; car la différence et le déterminé succombent à l'indifférence et l'indéterminité ; mais comme la négation en général, ce fanatisme a sa négation en soi… »

[40] *Ibid.*, p. 151-152 : « or, dans la mesure où ce n'est pas l'abstraction de sa relation à l'objet qui est supprimée mais où c'est lui-même qui est lésé dans cette relation, quelque chose en lui est supprimé – et ce qui est lésé en lui ce n'est pas l'amoindrissement de sa possession, car cet amoindrissement ne le concerne pas comme sujet, mais c'est l'annihilation de lui-même en tant qu'indifférence par et dans cet acte singulier – ; or comme l'indifférence des déterminités est la *personne,* et que celle-ci est ici lésée, pour cette raison l'amoindrissement de la propriété est une lésion personnelle ; et c'en en est nécessairement une ici dans toute cette puissance de la particularité.».

[41] *Ibid.*, p. 151-152 : « Le vol est donc ici tout aussi bien personnel et spoliation ; et la subsomption d'une possession, qui est propriété, sous le désir d'un autre, autrement dit la négation de l'indifférence et l'affirmation de la particularité quantitativement plus grande contre la particularité quantitativement moindre, l'affirmation de la subsomption de la particularité plus différente sous la particularité moindre, cela est la violence, non pas comme telle, mais contre la propriété ; autrement dit, la rapine doit aussitôt avoir sa réaction, ou la subsomption inverse. »

[42] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 32.

[43] *Ibid*., p. 32-33.

[44] Hegel, *Système de la vie éthique*, *op. cit*., p. 153 : « par l'honneur, le singulier devient un tout et quelque chose de personnel, et la négation qui porte apparemment sur des singuliers seuls est la lésion du tout, et

des positions des acteurs en présence. Il s'agit selon Honneth de « briser le cadre préétabli d'une relation de reconnaissance en blessant ou en froissant un autre sujet dans son intégrité[45] ». L'intégrité lésée est ici celle de la personne, comprenons tout autant son intégrité physique que morale. La lutte d'honneur est potentiellement une lutte à mort, dans la mesure où convaincre son adversaire de l'intégrité de sa personne, c'est selon Hegel accepter de mettre en jeu sa propre vie : la survie est secondaire par rapport à la défense de ma singularité[46]. C'est l'occasion pour Honneth de montrer que le besoin d'honneur, qui conditionne cette lutte réciproque, nous permet de comprendre la dynamique de reconnaissance à l'œuvre en son sein. « Un individu n'est en mesure de s'identifier pleinement à lui-même que dans la mesure où ses particularités trouvent une approbation et un soutien dans les rapports d'interaction sociale : le terme "honneur" sert donc à caractériser une relation affirmative à soi-même qui est liée structurellement à la condition d'une reconnaissance intersubjective de la particularité individuelle.[47] » Ce n'est que dans cette dernière catégorie que Hegel en vient à envisager le passage de l'affrontement entre sujets individuels à l'affrontement entre communautés sociales[48].

L'interprétation que propose Honneth de cette typologie est très ambitieuse, en ce qu'elle n'accorde pas seulement un rôle de *révélateur* au crime – révélateur des relations de reconnaissance constituant la trame des identités – mais également un rôle *moteur* dans la genèse de la vie éthique. Le crime figure la dynamique par laquelle s'opère le passage de la vie éthique naturelle, à la vie éthique accomplie : « [Hegel] cherche aussi à établir que c'est seulement par de tels gestes destructeurs que se forment des rapports de reconnaissance plus avancés, à partir desquels une "communauté de libres citoyens" peut effectivement voir le jour.[49] » Les conflits sociaux seraient donc porteurs d'un potentiel pédagogique pratico-moral pour les individus[50]. Dans le conflit, les individus ne gagnent pas seulement en autonomie en augmentant la connaissance de leurs propres identités et

---

ainsi s'introduit le combat de la personne totale contre la personne totale. Il ne peut être question du caractère juste du motif d'un tel combat ; dès que le combat comme tel intervient, la justice est des deux (côtés), car ce qui est posé c'est l'égalité du danger, et du danger le plus débridé, puisque le tout est en jeu ».

[45] *Ibid.*, p. 33.

[46] *Ibid.* « "L'honneur" est l'attitude que j'adopte à l'égard de moi-même quand je m'identifie positivement à toutes mes qualités et particularités. »

[47] *Ibid.*

[48] Hegel, *Système de la vie éthique*, *op. cit*., p. 161.

[49] *Ibid.*

[50] *Ibid.,* p. 35. « Car le criminel en portant atteinte au droit puis à l'honneur des personnes, montre combien l'identité particulière de chaque individu dépend de la communauté, il fait de cette dépendance l'objet d'un savoir général. »

particularités ; ils deviennent aussi de plus en plus conscients de leur dépendance mutuelle. Cette dépendance est ce qui conditionne le passage à la vie éthique absolue. Elle est présentée dans le dernier chapitre du *Système de la vie éthique* comme la sphère de l'existence sociale où les individus rentrent en relation les uns avec les autres comme membres du tout. Ce que Honneth appellera la reconnaissance comme solidarité, Hegel l'appréhende comme une intuition réciproque où l'individu « s'intuitionne dans chacun comme soi-même[51] ».

Le crime comme dynamique d'universalisation

À l'issue de sa lecture du *Système de la vie éthique*, Honneth dégage déjà un schéma complet de formation de la vie éthique, qui détaille les différents degrés de développement de la conscience et de l'identité par lesquels passent les sujets[52]. Cependant, il est forcé de reconnaître le caractère limité et inabouti de cette élaboration hégélienne, raison pour laquelle il la complétera au chapitre suivant par sa lecture de la *Réalphilosophie*[53]. La thèse centrale dégagée à propos du crime mérite en effet d'être étayée par une compréhension de ses *motifs*, sur lesquels Hegel demeure silencieux[54]. Pour qu'ils puissent occuper une place systématique dans son argumentation, il faudrait en effet rendre intelligible les raisons pour lesquelles les motifs du crime ont ce pouvoir de construction de la vie éthique, c'est-à-dire comment ils opèrent cette « dynamique d'universalisation » croissante entre les trois sphères de reconnaissance[55].

L'apport majeur de la *Realphilosophie*[56], même si le texte témoigne déjà de l'infléchissement de Hegel vers une philosophie de la conscience, est donc de décrire

---

[51] Hegel, *Système de la vie éthique*, *op. cit*., p. 161.
[52] *Ibid*., p. 37. Voir schéma de synthèse proposé par Honneth.
[53] Précisons qu'à la fin du chapitre II, Honneth fait une comparaison entre *Système de la vie éthique* et *System der spekulativen Philosophie*. Il ne peut en effet trouver des réponses aux critiques adressées au premier texte dans le second. C'est parce que *System der spekulativen Philosophie* s'est émancipé du cadre aristotélicien et tente de fonder la philosophie politique sur une philosophie de la conscience qu'il échoue à répondre au défi du premier. « Certes ils présentent l'un et l'autre la lutte pour la reconnaissance comme un événement social qui renforce les liens communautaires en provoquant un élargissement des formes de conscience individuelles ; mais seul le premier des deux textes […] envisage aussi cette lutte comme un facteur d'individualisation, favorisant le développement des capacités du moi. » (*Ibid.*, p. 40)
[54] *Ibid.,* p. 37.
[55] *Ibid.*, p. 37.
[56] Selon Honneth Hegel n'aurait pas encore abandonné le projet de compréhension de la vie éthique : « Cette progression que suggère déjà la division des chapitres en "Esprit subjectif", "Esprit objectif " et "Esprit absolu", dissimule néanmoins le trait spécifique qui distingue le cours d'Iéna sur la Philosophie de l'Esprit de tous les textes ultérieurs de Hegel. Ici, en effet, le schéma social de la lutte pour la

précisément comment on passe d'une forme de reconnaissance à l'autre, notamment en explicitant les motifs du crime comme des défauts ou déficits de reconnaissance. Il pallie en ce sens certaines incomplétudes de *Système de la vie éthique*. Le projet général de *Philosophie de l'esprit* annonce déjà clairement celui que réalisera Hegel dans *La phénoménologie*. Il s'agit en effet d'exposer, comme l'explicite Honneth, « degré par degré, le processus de réalisation de l'esprit dans la conscience humaine, en considérant d'abord les relations du sujet individuel avec lui-même, puis les rapports institutionnalisés des sujets entre eux, et enfin les rapports réflexifs des sujets socialisés avec le monde dans son ensemble[57] ». Nous ne rentrerons pas dans le détail du commentaire honnethien qui restitue minutieusement la progression hégélienne[58]. Nous nous concentrerons sur les deux figures du criminel qui se dégagent de cette lecture et annoncent une ontologie de la vulnérabilité : c'est en effet dans la commune vulnérabilité des sujets en lutte que va s'ancrer la dynamique morale.

On rencontre une première figure du crime à l'occasion de la réapparition du motif de la lutte pour la reconnaissance. Pour penser le passage de l'individu ancré dans des relations d'amour, celles de la famille, à celles des institutions, du droit, Hegel doit ajouter une « dimension pratique » à la relation que le sujet entretient avec le monde. On le comprend à la lecture de sa critique de l'état de nature et du contrat social hobbesien. Selon Hegel, la théorie de Hobbes ne permet pas de rendre compte, autrement que comme un ajout purement extérieur, de la façon dont des individus qui sont dans une situation de concurrence et de guerre perpétuelle peuvent tout à coup parvenir à l'idée de droits et de devoirs intersubjectifs[59]. L'explication de Hegel est que les sujets sont toujours déjà constitués par des relations morales, c'est-à-dire des « relations intersubjectives par lesquelles un consentement normatif minimum se trouve toujours garanti d'avance[60] ». Les rapports de concurrence des individus à l'état de nature seraient donc, selon Hegel, conditionnés par des rapports précontractuels de reconnaissance mutuelle. Ce sont ces rapports qui permettent de comprendre le potentiel moral à l'œuvre dans la logique de

---

reconnaissance apparaît encore dès le premier stade, fournissant le principe dynamique capable, sinon de produire l'esprit absolu, du moins de donner le jour à une communauté éthique. » *ibid.*, p. 46.

[57] *Ibid.*, p. 46.

[58] Il ne restitue d'ailleurs pas uniquement les arguments de l'ouvrage, mais opère à chaque étape une comparaison avec le chapitre précédent et les acquis de sa lecture de *Système de la vie éthique*. Par exemple, il montre qu'on retrouve dans *Philosophie de l'esprit* l'idée selon laquelle l'amour est une relation de reconnaissance réciproque, « dans laquelle l'individualité naturelle des sujets trouve une première confirmation ». (*Ibid.*, p. 50)

[59] *Ibid.*, p. 55.

[60] *Ibid.*, p. 56.

consentement des individus au pacte social. Il y aurait donc un « fait social » de « l'obligation de reconnaissance[61] » déjà contenu dans l'état de nature. Hegel propose alors une contre-description de l'état de nature de Hobbes, puisque cette dernière a montré ses insuffisances. Elle nous intéresse en ce qu'elle met en scène les motivations du crime, en particulier sous la forme du vol ou de la spoliation entre familles, comme réaction à des dénis de reconnaissance :

> Le point décisif dans cette image inaugurale est avant tout que le rapport nouveau par lequel les sujets réagissent à leur exclusion se trouve déduit par Hegel d'une strate motivationnelle centrée sur la déception d'attentes positives à l'égard de leur partenaire : contrairement à ce qui se passe dans la description de Hobbes, l'individu ne réagit pas à l'appropriation des biens par la crainte de se voir un jour menacé dans sa propre existence, mais par le sentiment d'être ignoré par son vis-à-vis.[62]

On sait que dans l'état de nature de Hobbes, la crainte de la mort violente est le motif fondamental qui rend compte de l'état de violence généralisé[63]. Hegel défend au contraire que l'agression ou la contre-agression ne sont pas une réaction à l'atteinte physique, mais à une blessure d'ordre moral. Autrement dit, l'agression de celui qui est exproprié n'est pas motivée prioritairement par des besoins physiques, mais par une dynamique morale qui a pour finalité d'« exister à nouveau aux yeux de l'autre[64] ». L'agression révèle donc à travers l'atteinte physique une vulnérabilité morale.

Or, la dynamique morale de la lutte pour la reconnaissance ne s'arrête pas là. Elle produit également une connaissance de soi et des motifs de son agression qui devient connaissance de sa dépendance à l'autre, et donc aussi connaissance de la dépendance à la reconnaissance de l'autre. En effet, chez l'agressé, la destruction de ses biens produit ce que Honneth appelle une « irritation normative[65] », c'est-à-dire une sorte de réflexivité sur le sens de l'acte inaugural d'appropriation : loin de se réduire à une simple volonté d'accroissement égoïste de puissance, l'acte d'agression prend sens en regard de l'ensemble de son environnement social, qui limitait sa liberté, en lui empêchant cette appropriation. Ainsi, les sujets en lutte deviennent conscients d'être socialement

---

[61] *Ibid.*, p. 57.
[62] *Ibid.*, p. 58.
[63] T. Hobbes, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Chapitre 13, trad. française F. Tricaud, Dalloz, 1999.
[64] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, op. cit.,p. 58.
[65] *Ibid.*, p. 59.

dépendants l'un de l'autre[66]. Cela signifie, comme Honneth le met en lumière, que « le conflit dans l'état de nature est précédé par un accord implicite entre les sujets, qui consiste dans leur acceptation réciproque comme partenaires d'un rituel d'interaction. »[67] Le seul fait que l'attaque provoque chez la partie adverse une vive réaction morale suffit à montrer au sujet attaquant qu'il était l'objet des mêmes attentes normatives que celles qu'il nourrissait de son côté à l'égard de son vis-à-vis.[68] Cependant, c'est l'asymétrie de la lutte qui en conditionne la radicalisation. Ici aussi, la lutte pour la reconnaissance devient une lutte à mort : l'agressé doit prouver à l'agresseur que l'offense ne se résume pas à une destruction de biens, mais à un mépris de ses propres exigences, autrement dit de son intégrité morale[69]. Et seule la mise en jeu de sa vie peut forcer la reconnaissance d'autrui.

Comment la relation juridique peut-elle dès lors naître de cette lutte à mort, puisque c'est bien l'horizon de la démonstration hégélienne ? Honneth rappelle la réponse de Hegel même s'il la juge insatisfaisante, en ce qu'elle nécessite un certain nombre de médiations interprétatives pour être convaincante :

> [D]ans la brève partie finale du chapitre sur la constitution de l'esprit subjectif, il se contente d'affirmer apodictiquement que, dans une situation où deux sujets se menacent réciproquement de mort, la reconnaissance implicite déjà établie doit nécessairement déboucher sur une relation juridique qui est l'objet d'un savoir intersubjectif. Le processus de formation de la volonté individuelle, après être passé par le maniement de l'outil et la relation d'amour, trouve son aboutissement définitif dans l'expérience de la finitude de la vie.[70]

Rejetant les interprétations de Wildt et de Kojève[71], Honneth défend une lecture « intersubjectiviste ». Elle met l'accent non sur la propre mort du sujet, mais « sur la mort possible de son partenaire[72] ». Cette lecture qui se situe dans la filiation de l'éthique

---

[66] *Ibid.*, p. 60. « […] par le contenu propositionnel de leurs choix pratiques respectifs, les deux parties se sont déjà mutuellement reconnues, même si elles n'ont pas explicitement thématisé cet accord social. »
[67] *Ibid.*, p. 60.
[68] *Ibid.*, p. 63.
[69] Nous passons rapidement sur les différentes étapes de cette lutte pour la reconnaissance qui se déploie en plusieurs « *rounds* ». Il s'agit ici non pas de l'agressé premier, mais de l'agresseur devenu agressé et qui, comme dans *Système de la vie éthique*, ne peut être que le perdant, l'assujetti, puisqu'il n'est pas parvenu à arracher à son adversaire la reconnaissance de ses exigences légitimes (notamment le fait que ses motivations au départ inconscientes trouvent leur origine dans un déni de reconnaissance). *Ibid.* p. 60-61.
[70] *Ibid.*, p. 62.
[71] Cf A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, *Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cota, 1982, p. 361. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, chap V, Paris, Gallimard, 1968.
[72] *Ibid.*, p. 63.

lévinassienne met au jour le processus de prise de conscience de la commune vulnérabilité des sujets qui émerge au sein même de la lutte[73]. La lutte révèle en l'autre une personne moralement vulnérable et c'est ce qui nous fait accepter ses revendications d'intégrité. Or, Hegel n'avait en réalité pas besoin, selon Honneth, de recourir à l'idée de finitude et à la radicalisation dans la lutte à mort pour démontrer la dynamique génétique à l'origine de la relation juridique : « c'est l'expérience sociale de la vulnérabilité morale de leur partenaire l'interaction, et non l'expérience existentielle de la mortalité de l'Autre, qui peut faire prendre conscience aux individus de ces rapports de reconnaissance primitifs, dont le noyau normatif prend dans la relation juridique la forme d'une obligation intersubjective[74] ». Comme il le montrera dans la suite de son propos, l'idée de finitude aurait trouvé un usage bien plus pertinent à un autre endroit du système. Mais ce que n'a pas noté Honneth à ce stade de sa démonstration, c'est que si la lutte révèle une contrainte de réciprocité qui impose la reconnaissance de la mutuelle vulnérabilité des adversaires, cela signifie que la relation de violence oblige les sujets à reconnaître réciproquement leur vulnérabilité[75]. Cette implication que néglige Honneth est pourtant décisive dans la perspective d'une philosophie sociale de la violence. Si la lutte violente ne neutralise pas la reconnaissance d'une commune vulnérabilité, il faut en déduire que certaines formes de violences seraient porteuses d'une dynamique morale de reconnaissance mutuelle.

Les sujets en lutte ne sont donc pas seulement conscients de leur commune dépendance mais de leur commune vulnérabilité[76]. Et c'est sur le fond d'une vulnérabilité constitutive, ouverture fondamentale à la violence, que cette découverte peut réellement fonder la reconnaissance du droit à l'intégrité physique et morale de la personne.[77] Cette

---

[73] Cf. E. Lévinas, *La mort et le temps*, Paris, Librairie générale française, 1992. A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 63. « Les considérations de Hegel, en effet, peuvent aussi suggérer que seule l'anticipation de la finitude de l'Autre permet aux sujets de prendre conscience de cette communauté existentielle sur la base de laquelle ils apprennent à s'envisager réciproquement comme des êtres vulnérables et menacés. »

[74] *Ibid.*, p. 63.

[75] « Le sujet attaqué, pour autant qu'il réfère ainsi son acte à un contexte élargi, prend certes aussi conscience du fait que l'attaque de son partenaire ne vise pas sa prétendue possession, mais lui-même en tant que personne humaine ; il apprend à comprendre l'acte destructeur comme un geste par lequel son vis-à-vis cherche à provoquer en lui une réaction. L'incident initial de la prise de possession engendre de la sorte une situation conflictuelle dans laquelle s'affrontent deux parties qui ont chacune conscience d'être socialement dépendante de l'autre… ». (*Ibid.*, p. 59).

[76] M. Garrau, *L'importance de la vulnérabilité, op. cit*., p. 399 et suiv.

[77] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 64. L'originalité de Hegel tient ici à ce que « "l'effectivité spirituelle " de la société, la "volonté générale" sont au contraire envisagés comme un médium englobant qui ne peut se reproduire que dans la pratique intersubjective de la reconnaissance mutuelle ».

idée se voit indirectement justifiée à l'occasion de l'apparition de la deuxième figure du crime. Hegel cherche à établir grâce à elle « un lien de motivation entre la contrainte juridique et l'acte criminel [78] ». Elle intervient au moment où Hegel thématise véritablement la relation juridique : la construction de la réalité sociale est décrite comme un processus de réalisation progressive du droit. Et ce d'abord à travers la naissance de la société civile « comme sédimentation des forces successives de concrétisation de la relation juridique[79] » ; car le travail ne satisfait plus les simples besoins de l'individu, mais les besoins de la société dans son ensemble. Or, la sphère des échanges appelle pour son bon fonctionnement le respect des contrats, et donc la mise en place de sanctions et de châtiments en cas de rupture de la parole. Comme le précise Honneth, « la coercition est l'ultime moyen pour empêcher l'individu manquant à sa parole de s'affranchir des liens sociaux d'interaction[80] ». C'est donc l'institution de la coercition qui va produire l'extension de la lutte pour la reconnaissance au plan de la relation juridique.

Le crime est donc une atteinte intentionnelle à la reconnaissance universelle – celle de la société – parce qu'il a selon Hegel comme « source intérieure », « la contrainte du droit[81] ». Ce crime est une révolte de l'individu contre la contrainte légale par laquelle il veut que soient reconnues ses attentes qui n'ont pas trouvé à se réaliser. La force de la démonstration hégélienne est alors de présenter le criminel comme une sorte de personnage héroïque ; ou tout au moins à refuser de faire de lui un irrationnel, un malade, ou un barbare. « Le criminel est intelligence[82] », clame Hegel, il veut rétablir sa volonté singulière, l'accomplir, en dépit de la volonté universelle ; au point que l'auteur refuse les motifs autres que la perte de reconnaissance sociale[83]. En outre, la radicalité de la thèse hégélienne tient dans la fonction associée au crime au sein du processus de formation de la « volonté universelle » : « le rôle de catalyseur d'une provocation morale, sous l'effet de laquelle la "volonté universelle" de la communauté des sujets de droit accomplit un pas supplémentaire dans le développement de sa différence[84] ». Le crime serait donc à ce titre un vecteur de *progrès moral* des communautés – idée comme on le sait structurante de la grammaire morale honnethienne des conflits sociaux.

---

[78] *Ibid.*, p. 68.
[79] *Ibid.*, p. 65.
[80] *Ibid.*
[81] G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'esprit*, *op. cit*., p. 59.
[82] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 64.
[83] *Ibid.*, p. 64. « […] la détresse et autre sont des causes extérieures qui appartiennent au besoin animal… ».
[84] *Ibid.*, p. 69.

Un paradoxe apparaît alors : comment un sujet peut-il se sentir blessé dans son intégrité morale et sa volonté propre, au moment même où il devient sujet de droits et devoirs[85] ? Honneth propose deux interprétations. Dans la première interprétation, le déni de reconnaissance résulte de la blessure morale causée par le trop grand formalisme de la loi, qui ne tient pas compte dans son application, des circonstances et contextes singuliers. La demande de reconnaissance exprimée par le criminel viserait donc « à sensibiliser davantage la communauté des sujets de droit aux conditions dans lesquelles s'appliquent les normes juridiques[86] » explique Honneth. Dans la seconde interprétation, c'est le contenu de la norme qui cause la blessure morale, en ce qu'elle ne tient pas compte des injustices matérielles. Le but du crime serait ici « d'amener la communauté à établir des normes moins étroites, qui garantissent l'égalité matérielle des chances[87] ». La blessure morale conduisant à la révolte violente serait donc soit une réaction à la trop grande généralité de la loi, aveugle aux particularités, soit à la trop grande restriction du contenu de la norme de droit, produisant des injustices matérielles. Dans les deux cas, les motifs moraux du crime appelleraient un élargissement des cadres de la reconnaissance juridique. Comme l'explique Deranty, « Le crime n'est seulement le signe d'échecs dans la socialisation, de désordres psychologiques individuels, il peut être le symptôme de demandes de reconnaissance non satisfaites, de tendances pathologiques trouvant leurs origines dans l'ordre social lui-même[88] ».

Or, Honneth est forcé de reconnaître que Hegel ne formule aucune de ces deux interprétations des motifs du crime, et que la voie qu'il choisit est assez décevante : outre le fait qu'elle occulte ce problème pourtant fondamental, elle entérine l'abandon de l'épistémologie intersubjectiviste et du modèle de la lutte pour la reconnaissance comme schème de la théorie sociale : « la lutte pour la reconnaissance, que Hegel réintroduit sur le plan de l'esprit effectif comme la force motrice du processus de formation de la volonté générale, produit selon lui les exigences morales dont il est incapable de dire comment elles pourraient être satisfaites de façon adéquate dans le cadre juridique ; en proposant de soumettre aussi le développement de la relation juridique à la pression normative d'une lutte pour la reconnaissance, il aurait ainsi avancé une idée féconde, qui serait cependant

[85] A. Honneth, *La lute pour la reconnaissance, op. cit.,* p. 69.
[86] *Ibid.*, p. 70.
[87] *Ibid.*, p. 71.
[88] Voir J-Ph. Deranty, « Injustice, violence and social struggle », *art. cit*., p. 312.

restée sans prolongement dans l'ensemble de son texte[89] ». Ainsi, le texte hégélien ne permettrait pas de saisir la manière dont le droit peut prendre en compte la revendication de reconnaissance formulée par le criminel. Car le retour à une philosophie forte de la conscience impose selon Honneth une théorie de l'État qui aboutit à un modèle substantialiste de la vie éthique. L'État n'est pas l'aboutissement de relations de reconnaissance qui se sont complexifiées. « L'éthicité […] est devenue une figure de l'esprit dans son processus de développement monologique, et ne constitue plus une forme particulièrement exigeante d'intersubjectivité.[90] » Mais de la même façon que Hegel aurait laissé ici à l'abandon une piste féconde, l'interprétation honnethienne soulève un problème décisif dont il ne tire pas toutes les conséquences.

Que nous apprend la piste laissée à l'abandon par Honneth dans sa lecture du jeune Hegel ? Elle montre à notre sens que la violence du crime sert non seulement de révélateur à la vulnérabilité constitutive de la personne humaine, mais qu'elle est aussi une expérience sociale dotée d'une portée critique, et animée d'une dynamique normative. On comprend alors pourquoi Honneth se sert de cette lecture comme d'une matrice d'élaboration de sa philosophie sociale. Mais il est étonnant qu'il n'ait pas clairement interrogé les présupposés de la radicalité de cette thèse. Comme l'écrit Deranty : « Les conséquences de cette affirmation et sa radicalité critique sont inévitables et rarement notées : si les sujets et les groupes construisent leur identité et achèvent leur autonomie seulement à travers des luttes pour la reconnaissance, cela signifie qu'il y a une justification morale de la violence.[91] » Ainsi, non seulement le recours à la violence comme moyen d'un conflit de reconnaissance se trouve justifié, mais cela signifie surtout que le conflit de reconnaissance est *intrinsèquement* violent ; quels que soient ses moyens d'action, ce type de conflit vise la reconfiguration de l'ordre social, c'est-à-dire la transformation de la manière dont les lois et les institutions saturent les possibles normatifs des individus et empêchent la réalisation de certaines formes d'autonomie, voire de formes de vie. Autrement dit, ce type de conflit vise la mise en crise de la reproduction sociale et de la violence symbolique qui forclôt les possibilités de résistance des dominés.

Cette interprétation agonistique de la théorie de la reconnaissance nous semble dans la directe continuité de la lecture honnethienne des textes d'Iéna. Car si le crime est

[89] *Ibid.*, p. 72.
[90] *Ibid.*, p. 78.
[91] Voir J-Ph. Deranty, « Injustice, violence and social struggle », *art. cit*., p. 310, 312.

bien le schème à partir duquel se pense la dynamique normative des conflits sociaux et de la formation de la vie éthique, alors il faut concevoir une dimension proprement destructrice et effractive au cœur des luttes, une dimension proprement violente. Comme l'affirme très justement Jean-Philippe Deranty, « Après tout, la violence est ce que tout conflit implique analytiquement ». La contrepartie d'une telle affirmation est la très grande extension que revêt alors le concept de violence : « La violence dans ce contexte couvre l'éventail le plus large des phénomènes individuels aux phénomènes collectifs, des formes les plus passives et individualisées de résistance, aux formes les plus destructives d'action, incluant tout le spectre plus ou moins institutionnalisées, ou reconnues institutionnellement, des formes de demandes, d'appels et de résistances.[92] » De ce point de vue, la violence ne renverrait pas à ce qui peut potentiellement détruire les identités, mais à ce qui fait disruption dans l'ordre social et caractérise la dynamique des luttes pour la reconnaissance. Elles sont précisément des luttes qui ont pour but d'institutionnaliser des demandes qui n'étaient pas considérées comme légitimes : « En ce sens, elles sont violentes en faisant violence et en ne respectant pas, en tentant de détruire et de changer l'ordre existant de la réalité »[93] . C'est la raison pour laquelle Jean-Philippe Deranty insiste encore sur la filiation marxienne de la philosophie sociale honnethienne. Sa théorie de la reconnaissance serait en réalité une relecture de la lutte des classes à l'échelle des identités, et la violence « l'instrument grâce auquel le mouvement social parvient à vaincre[94] ». Ce sont dans les expériences réprimées de souffrances sociales que les progrès historiques trouvent leurs ressources. Mais le crime, le vol, l'insulte peuvent-ils dès lors se justifier moralement parce qu'ils seraient pris dans une dynamique de lutte contre le mépris ? Le philosophe social est confronté ici à un épineux problème à l'interface entre diagnostic critique du présent et théorie normative de la société et de l'identité. Le problème de la violence questionne donc les conséquences – critiques, théoriques et morales – de l'idée téléologique, chère à Honneth, de progrès moral.

Il nous semble possible d'ajouter une hypothèse importante à l'interprétation de Deranty. Rappelons que dans la typologie du crime de *Système de la vie éthique*, la première forme de lutte – les violences naturelles dévastatrices – figure une expérience limite qui se définit par son caractère dévastateur, informe, extrême et dépourvue de but. Hegel débute sa typologie par cette forme particulière de crime qui se situe à l'orée de la

[92] *Ibid.*
[93] *Ibid*.
[94] *Ibid*., p. 311.

vie éthique : elle est conceptuellement décisive pour comprendre les deux autres catégories et leur dimension constructrice et transformatrice. Si la dimension morale de toute lutte se situe dans la contrainte de réciprocité qui impose aux adversaires de reconnaître mutuellement leur vulnérabilité, c'est que la forme extrême de la lutte est l'effondrement de l'identité, pas seulement sous la modalité de sa destruction, mais de ce qui la conditionne, à savoir la *relation sociale de reconnaissance*. La violence ainsi que sa valence extrême sont donc analytiquement impliquées par l'élaboration du concept de crime. Deranty met au jour, à raison, la centralité de la violence dans la théorie de la reconnaissance, mais oublie l'ontologie de la vulnérabilité à l'œuvre chez Hegel et que Honneth avait pointée sans en tirer les conséquences. Si la violence extrême représente l'expérience limite pour penser les luttes pour la reconnaissance, la commune vulnérabilité en constitue la condition de possibilité ou condition transcendantale. On peut donc ici retisser le fil tiré chez Foucault, en montrant qu'on retrouve la valence extrême et destructrice des relations de violence au point de départ de l'élaboration de la théorie honnethienne de la reconnaissance, et de son interprétation du jeune Hegel[95]. Si la violence apparaît comme le révélateur dans la lutte de reconnaissance de la vulnérabilité constitutive des sujets humains, c'est parce que certaines de ses formes extrêmes portent la possibilité de l'effondrement de toute vie éthique. Cela suppose d'interroger, dans le continuum des violences, les seuils des violences extrêmes.

5.2. Vulnérabilités et seuils des violences extrêmes

> Les êtres humains sont vulnérables d'une manière spécifique que nous appelons morale parce qu'ils doivent leur identité à la construction d'une relation pratique à soi qui, dès le départ, dépend de la coopération et de l'affirmation des autres êtres humains.[96]

C'est parce que les sois sont ontologiquement vulnérables dans les trois dimensions étudiées dans *La lutte pour la reconnaissance* que la théorie du mépris social

[95] Voir chapitre 4, en particulier 4.1 et 4.2.
[96] A. Honneth, « Zwischen Aristoteles and Kant – Skizze einer Moral der Anerkennung », in *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000, p. 185.

prend la forme, chez Honneth, d'une théorie de la blessure morale. Que vient détruire la relation de violence ? Le soi, dans sa dimension indissociablement psychique et corporelle, de même que le déni de reconnaissance, blesse la capacité du sujet à participer de manière égalitaire et coopérative aux interactions sociales. Une interprétation hâtive consisterait à simplement convertir la typologie des dénis de reconnaissance en une théorie des violences sociales. Le risque serait de diluer la portée descriptive et critique du concept de violence : le rendre substituable sans ménagement au concept de mépris social ou de déni de reconnaissance en effacerait le pouvoir effracteur sur les identités. Le déni de reconnaissance figure l'absence de relation de reconnaissance, et non forcément la présence d'une relation de violence. Cependant, à y regarder de plus près, on constate que dans ses intensités graduelles et variables, le déni de reconnaissance peut prendre la forme d'une relation de violence et refermer ainsi les possibilités d'action et de résistance de celui ou celle qui la subit. En raison de la souffrance qu'elle produit, la blessure morale qu'inflige le mépris social dans ses formes paroxystiques peut donc se muer en impuissance radicale.

Il nous semble pertinent de relire la théorie honnethienne du mépris social à l'aune de l'analyse des seuils d'impuissance, c'est-à-dire de l'effondrement des identités, qu'il peut être amené à générer. Nous montrerons qu'à chaque type de vulnérabilités socialement induites correspond un seuil – de violence extrême – au-delà duquel se profile la menace de l'effondrement de l'identité pratico-morale. Il doit se comprendre comme un « effondrement du rapport positif à soi qui constitue une dimension essentielle de la vie psychique[97] ». L'enjeu est donc pour nous de *penser les formes d'impuissances politiques et sociales* radicales liées à l'expérience du mépris social. Il faudra en outre clarifier la conceptualisation morale et normative des relations de reconnaissance *authentiques* qui sont censées être des remparts contre ces seuils d'effondrement. La théorie de l'identité bourdieusienne viendra ici en renfort du paradigme honnethien, notamment pour infléchir son trop grand formalisme, qui rend particulièrement ardue l'explication de certaines situations extrêmes de mépris.

La figure d'un effondrement « moral »

[97] E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit*., p. 343.

Comme l'explique Marie Garrau, « la vulnérabilité fondamentale doit […] se comprendre, en première approche, comme l'effet induit par la dépendance structurelle du rapport à soi au rapport à autrui, laquelle signale l'impossibilité du sujet à se posséder entièrement[98] ». À ce propos, Honneth apporte une réponse à la question de savoir *ce qui*, dans le sujet, est fondamentalement vulnérable : l'identité. En effet, la formation de l'identité *pratique* ne dépend pas seulement des autres, elle est aussi le résultat d'un processus qui n'appartient jamais totalement au sujet. Le soi est fondamentalement processuel, il se constitue dans l'interaction au travers des relations de reconnaissance. Honneth se fonde en effet sur la psychologie sociale de Mead pour « naturaliser » les acquis de son interprétation de Hegel et « reconstruire dans un cadre théorique post-métaphysique les intuitions du jeune Hegel sur le rôle de l'intersubjectivité[99] ». Cette étape de la genèse de la théorie de l'identité honnethienne nous permet de localiser le point d'effondrement *moral* de l'identité. On se souvient que chez Bourdieu, ce lieu de la vulnérabilité constitutive correspond au désajustement ontologique entre le sujet et l'incorporation des structures sociales, c'est-à-dire au désajustement originaire des structures temporelles de la subjectivité. La théorie de l'identité bourdieusienne nous apprend ainsi que la vulnérabilité fondamentale n'est jamais si bien révélée que dans les moments de crises, correspondant, au niveau des acteurs sociaux, à un effondrement de la pratique : elle renvoie à une destruction des structures affectives et désirantes des identités, qui sont toujours déjà une déstructuration de l'ordre social. On peut saisir grâce à Mead la dimension *morale* d'une telle vulnérabilité qui nous permettra de penser l'idée corrélative d'un *effondrement pratico-moral de l'identité*[100].

Ce qui intéresse Honneth dans la psychologie sociale de Mead, c'est qu'elle propose un modèle dialogique et naturaliste de la formation psychique et de l'identité, qui est aussi une genèse de la société et de sa normativité. Autrement dit, dans sa reconstruction de la genèse de l'esprit, du soi, et de la société, Mead parvient à mettre en scène sans solution de continuité la genèse d'une normativité proprement sociale. Le soi se forme grâce au mécanisme de la prise de rôle que l'on peut comprendre comme une

[98] M. Garrau, *L'importance de la vulnérabilité, op. cit*., p. 403 et suiv. Nous nous appuyons ici sur les analyses développées par Marie Garrau qui dégagent de manière très précises « trois figures de la vulnérabilité fondamentales ».
[99] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 87.
[100] Il faut garder à l'esprit que ce fondement meadien de la théorie de la reconnaissance sera révisé dans les années 2000 par Honneth lorsqu'il engagera ses réflexions notamment autour de la réification et qu'il découvrira dans la psychologie de l'enfance, notamment dans les travaux de Daniel Stern, la référence à une reconnaissance plus fondamentale. C'est ce que rappelle utilement J-Ph. Deranty, dans le chapitre 6 de *Beyond Communication* (*op. cit*., p. 246).

participation en autrui. L'individu rentre dans des dynamiques d'apprentissage en adoptant et anticipant les attitudes d'autrui à son égard. Il ne s'agit donc pas d'un simple mimétisme mais d'un mécanisme empathique réflexif par lequel peuvent s'intérioriser progressivement les normes de la coopération sociale. C'est à la faveur de cette conversation de gestes que s'opère la dissociation entre le « je » et le « moi », les deux pôles de la structure processuelle du soi chez Mead. Il la formalise en effet grâce à la reprise d'une distinction de William James : « le "je" est la réponse de l'organisme aux attitudes des autres ; le "moi" est l'ensemble organisé des attitudes des autres que l'on assume soi-même[101] ». Il faut comprendre le « je » comme la source de la spontanéité qui initie les réactions aux attitudes d'autrui, alors que le « moi » est l'ensemble organisé des attitudes des autres que l'on assume soi-même[102]. En effet, le moi désigne le fait que l'individu ne peut prendre conscience de lui-même qu'en condition d'objet, il est la saisie de ses activités passées, alors que le « je », comme l'explicite Honneth, « est responsable de la résolution créative des problèmes pratiques, sans pouvoir jamais apparaître en tant que tel ».[103]

Le soi se définit donc génétiquement chez Mead non pas comme une entité substantielle, mais comme une identité relationnelle et processuelle émergeant des interactions sociales. La réflexivité et la conscience du soi se constituent dans le procès même de la socialisation, car l'individu s'éprouve lui-même non pas directement, mais « indirectement, en se plaçant aux multiples points de vue des autres membres de son groupe social ou en endossant le point de vue généralisé de tout le groupe social auquel il appartient »[104]. Pour Mead c'est justement cette forme relationnelle du soi qui est la condition de possibilité de l'organisation sociale comme réalisation, dans des interactions coopératives, des « actes sociaux » – l'échange économique, le travail, l'éducation, la politique etc. Si l'organisation sociale n'est pas une structure se reproduisant à l'identique

---

[101] G.H. Mead, *L'esprit, le soi la société*, Paris, PUF, 2006, p. 239-240.
[102] Honneth fait explicitement un parallèle entre le « Je » meadien et le ça freudien. Il écrit ainsi : « C'est à ce domaine peu ou pas organisé des élans pulsionnels liés au corps, que ces deux approches [l'interactionnisme de Mead et la théorie psychanalytique de la relation d'objet de Winnicott], rapportent la pression intrapsychique qui pousse le sujet à s'individualiser à mesure qu'il grandit. Ces impulsions soustraites à la conscience représentent au sein de l'espace de communication ouvert dans le psychisme, en quelque sorte des exigences muettes, qui obligent constamment l'individu à dépasser le niveau auquel il avait précédemment formé ses compromis avec l'environnement social, et à s'élever à un stade supérieur dans l'expression de ses besoins. » Voir A. Honneth, « Théorie de la relation d'objet et identité postmoderne. À propos d'un prétendu vieillissement de la psychanalyse » (2003), trad. française de P. Rusch, in *La société du mépris*, *op.cit.*, p. 336.
[103] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 91.
[104]G.H. Mead, *L'esprit, le soi la société*, Paris, PUF, 2006, p. 210.

mais qui se transforme processuellement, la coopération n'est pas pour autant un pur jeu d'improvisation. Car la communication, centrale dans la conception meadienne de la socialisation, implique ce que Mead appelle « une participation en autrui »[105] ou prise de rôle, qui « manifeste le contrôle que peut exercer l'individu sur sa propre réponse »[106] . Le contrôle social est ainsi ce procès immanent aux interactions qui produit des ajustements mutuels entre individus en vue d'une activité commune, une coordination réflexive et critique des interactions entre soi, autrement dit, ce qui rend possible la coopération collective orientée vers la réalisation de l'acte social[107]. En son sein, la pluralité des individus est articulée en un système d'interdépendance que Mead nomme une « organisation de réponses »[108].

Dès lors, ce qui intéresse Honneth dans la psychologie sociale de Mead, c'est d'abord la primauté de la perception de l'autre sur le développement de la conscience de soi qui garantit une assise à son modèle intersubjectiviste[109], et c'est ensuite la prise en compte des normes morales dans l'analyse du rapport d'interaction – entre les sujets, mais aussi au sein de la subjectivité, dans la structure dialogique du soi. « À mesure que les réactions sociales s'inscrivent dans des contextes normatifs, explique Honneth, le "moi" passe d'une image cognitive à une image pratique de la personne propre : le sujet, en se plaçant dans la perspective normative de son partenaire d'interaction, reprend les valeurs morales de ce dernier, pour les appliquer à la relation pratique qu'il entretient avec lui-même. [110] » La socialisation correspond donc pour l'individu à l'intériorisation progressive des normes d'action de ses partenaires d'interaction, comme le montre l'apprentissage chez le jeune enfant et le passage du *play* – le libre jeu de rôle où l'enfant ne communique qu'avec lui-même –, au *game* – le jeu réglementé où il doit anticiper les attentes de tous les autres participants.

Ce sont les relations de reconnaissance qui opèrent selon Honneth le mouvement d'intériorisation des normes morales sous la forme de l'Autrui généralisé, et

---

[105] *Ibid*., p. 304.
[106] *Ibid*., p. 305.
[107] « On peut définir "acte social" comme un acte dans lequel l'occasion ou le stimulus qui libère une impulsion chez un individu se trouve dans les propriétés ou la conduite d'un autre individu qui fait partie de l'environnement qui lui est propre. Nous voulons cependant limiter l'acte social à la classe des actes qui requièrent la coopération de plus d'un individu, et dont l'objet tel que défini par l'acte, au sens de Bergson, est un objet social. » (*Ibid*., p. 417)
[108] D. Cefaï et L. Quéré, « Présentation de Mead », *L'esprit, le soi la société*, *op. cit.*, p. 56.
[109] J-Ph. Deranty, *Beyond Communication*, *op. cit.*, p. 245 : « La théorie de Mead de la conscience de soi est la version réellement la plus radicale de l'intersubjectivisme, puisque l'intersubjectivité prime sur la subjectivité à la fois génétiquement et conceptuellement ».
[110] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 94.

d'individualisation du soi sous la forme de la genèse d'une identité propre[111]. Ainsi l'individu « apprend à se comprendre du point de vue de l'Autrui généralisé […][112] ». Comme l'écrit Mead, « c'est cette identité capable de se maintenir dans la communauté, qui est reconnue dans cette communauté pour autant qu'elle reconnaît les autres. »[113] La dépendance des sois aux relations de reconnaissance est donc à la fois réciproque et intégratrice : c'est grâce à cette dépendance que les sois peuvent rentrer dans des interactions sociales de type coopératif et que la trame de ces interactions, quand elle est composée de relations de reconnaissance réciproques, soutient les identités en les affirmant et les confirmant. Mais il y a plus que cela. La dialectique entre le « je » et le « moi » qui compose les sois permet à Honneth de naturaliser également l'idée de progrès moral[114]. Comme l'écrit Marie Garrau, « Le "Je" lui-même pointe sur le mode contrefactuel en direction d'une communauté de reconnaissance imaginée ou future, dans laquelle les exigences dont il est porteur et qui se révèlent dans l'expérience de l'inadéquation aux normes existantes pourraient être reconnues et pleinement intégrées à son identité personnelle.[115] » Autrement dit, l'énergie créative du « je » se manifeste à nous comme un réservoir d'énergies psychiques « qui dotent chaque sujet d'une pluralité non exploitée d'identités possibles »[116] : dans les écarts vis-à-vis des schémas normatifs institués, nos pratiques témoignent de cette poussée créative du je qui déborde les frontières assignées à nos attentes et demande de nouvelles reconnaissances.

En l'absence de reconnaissance, c'est donc l'expérience de l'inadéquation entre les exigences du « je » et les normes conventionnelles représentées par le « moi » qui se fait jour. Honneth localise à l'intérieur de la dialectique de la formation du soi, dans son dysfonctionnement, l'origine d'une poussée normative menant à l'élargissement de l'Autrui généralisé. « Cette friction interne entre le "je" et le "moi", écrit Honneth, préfigure pour Mead le conflit qui doit selon lui pouvoir expliquer tant le développement

---

[111] Pour une critique de cette lecture honnethienne de Mead, voir A. Cukier, « George Herbert Mead, Axel Honneth et la question du contrôle social : pour une critique sociale pragmatiste », in A. Cukier et E. Debray (dir.), *La théorie sociale de G.H. Mead. Etudes critiques et traductions inédites*, Paris, Le Bord de l'eau, 2014. Deranty montre dans *Beyond Communication* que la lecture réductrice de Mead tient à ce que Honneth cherche les mêmes thèses déjà identifiées dans les textes de jeunesse de Hegel (*op. cit*., p. 241).
[112] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 95.
[113] G.H. Mead, *L'esprit, le soi, la société*, *op. cit*., p. 167.
[114] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 98 : à propos du potentiel créatif du « je » : « Il opère par là un élargissement thématique qui consiste, relativement au programme hégélien, à rapporter après coup le mouvement de la reconnaissance à la force psychique qui rend compréhensible sa dynamique interne. »
[115] M. Garrau, *L'importance de la vulnérabilité, op. cit*., p. 401.
[116] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 99.

moral des individus que celui des sociétés »[117]. Dans la mesure où la satisfaction de l'identité pratique dépend de l'ensemble des membres de la communauté, en vertu de sa dépendance à la reconnaissance en interaction, il faut parvenir à modifier les normes collectivement intériorisées pour parvenir à combler les nouvelles attentes du « je ». Ce conflit moral se résout alors par une opération d'idéalisation. Honneth en rend compte comme suit : « [le soi] doit, s'il veut réaliser les exigences de son "je", pouvoir se donner par anticipation une collectivité dans laquelle il pourrait prétendre satisfaire son désir […] ; l'"autrui généralisé" de la communauté réellement existante doit donc céder la place à celui d'une société future, dans laquelle on présume que les exigences individuelles seront accueillies plus favorablement. »[118] C'est dans cette multitude d'écarts moraux que résiderait donc le perfectionnement des sociétés, dans la mesure où ces écarts moraux contribueraient à déposer un réseau d'idéaux normatifs au sein de la vie sociale. Leur intégration progressive à l'Autrui généralisé, au cours de l'histoire, produirait un processus de civilisation animé par une tendance à la « libération de l'individualité », selon la propre formule de Mead[119].

C'est donc le « je » qui chez Mead est le vecteur de la poussée normative mais aussi le siège des exigences morales. La situation de crise qui le révèle peut conduire à un véritable clivage qui rompt la dynamique de processualité du soi, garante de son insertion dans les interactions de la coopération sociale[120]. On trouve chez Mead deux exemples éclairants d'attitudes d'opposition aux normes de l'Autrui généralisé, qui font signe vers deux formes possibles de suspension du contrôle social, c'est-à-dire de dysfonctionnement profond de la dialectique du soi. Le « moi », ce personnage conventionnel et habituel, n'y est plus le garant d'une attitude orientée vers la coopération. Les deux exemples de suspension du contrôle social correspondent à des attitudes de supériorité d'une part et de révolte d'autre part. Dans le premier cas, la suspension du contrôle social résulte d'un certain type de sentiment de supériorité qui advient lorsque « l'individu ne peut momentanément pas intégrer ses relations sociales dans un modèle commun et unitaire [...] il s'ensuit temporairement une attitude d'hostilité, d'opposition latente de sa part envers la société organisée (ou communauté

[117] *Ibid*., p. 100.
[118] *Ibid*., p. 101.
[119] G. H. Mead, *L'esprit, le soi, la société*, *op. cit*., p. 187.
[120] Pour une analyse de ses situations incontrôlées chez Mead qui peuvent être associées à des conduites de révoltes et de violences, voir C. Lavergne, « Violence en situation dans le pragmatisme de Mead : coopération, normativité et contrôle social », in E. Debray et A. Cukier, *La théorie sociale de G.H. Mead*, *op. cit.,* p. 284-308.

sociale) dont il fait partie »[121]. Ce sentiment de supériorité est le signe d'un désajustement fonctionnel et momentané entre l'individu et sa communauté d'appartenance, le résultat d'une opposition délibérée[122]. Dans le second cas, il s'agit d'une révolte du « je » dans une situation où les conditions de la coopération sont absentes voire impossibles123. Ainsi rien n'assure la réussite de l'élargissement de l'Autrui généralisé permettant de résoudre harmonieusement les conflits moraux ; l'inadéquation entre le « je » et le « moi » peut être le signe d'une exclusion forcée des interactions coopératives de reconnaissance.

Certaines situations où le soi est exclu d'une socialisation proprement coopérative seraient donc tendanciellement propices à des conduites incontrôlées et donc à des conduites violentes.[124] Dans ces situations, force est de reconnaître la possibilité d'un effondrement du soi, renvoyant à l'impossibilité pour le sujet de la participation en autrui, mécanisme garant de la participation aux interactions sociales et donc de l'intégration à la communauté[125]. La radicalité de la psychologie sociale de Mead ne consiste pas seulement dans son modèle intersubjectiviste qui accorde une primauté absolue aux interactions sur la formation des subjectivités, mais aussi dans son analyse de la vulnérabilité extrême du soi causée par sa dépendance constitutive au contexte social[126]. L'identité personnelle « finirait par s'effondrer apportant la preuve négative du fait que la reconnaissance d'autrui constitue une condition de son intégration et de son maintien. »[127]

Même si Mead ne nous fournit aucune ressource pour en reconstituer les causes, on peut noter plusieurs proximités avec l'idée d'effondrement de la pratique élaborée depuis la sociologie critique de Bourdieu. Chez ce dernier, cet effondrement correspond,

---

[121] G.H. Mead, *L'esprit, le soi, la société*, *op. cit*., p. 347.
[122] *Ibid.*, p. 348.
123 « Dans des conditions que nous tenons pour normales, la manière d'agir d'un individu est déterminée par le fait qu'il adopte l'attitude des autres membres du groupe. Mais si on ne lui donne pas l'occasion d'entrer dans un commerce social avec les autres, comme l'enfant que l'on cloître, il en résulte une situation où la conduite est incontrôlée. » (*Ibid.,* p. 269).
[124] *Ibid*., p. 360 : « Le sens que le soi a de dépendre de la société organisée (ou de la communauté sociale), écrit Mead, est le fondement et l'origine de son sens du devoir et, en général, de sa conscience éthique. La conduite morale et immorale peut être définie essentiellement en termes sociaux : la première est socialement bénéfique et conduit au bien être de la société, la seconde est socialement préjudiciable ou entraine la désintégration de la société. D'un autre point de vue, on peut décrire les idéaux et les problèmes éthiques en terme de conflit entre les éléments sociaux et asociaux, les aspects altruistes et égoïstes du soi. »
[125] *Ibid.*, p. 362 : « […] une illustration en est donnée par la capacité qu'a l'individu de se mettre à la place de ceux qu'il affecte : celle du guerrier de prendre l'attitude de l'ennemi qu'il combat, celle de l'instituteur de l'enfant qu'il veut instruire. Cette capacité permet à l'individu d'exposer ses propres particularités et en même temps d'endosser la position de ceux qu'il affecte. […] il va sans dire que le degré de cette participation varie bc, mais sans elle on ne peut être citoyen d'une communauté. »
[126] J-Ph. Deranty, *Beyond Communication*, *op. cit*., p. 246.
[127] M. Garrau, *L'importance de la vulnérabilité, op. cit*., p. 400-401.

rappelons-le, à une annulation du désir de puissance limité qu'est l'*habitus*, et à une « désorganisation généralisée et durable de la conduite et de la pensée liée à l'effondrement de toute visée cohérente de l'avenir »[128]. Il est en outre le signe d'un effondrement corrélatif du cercle dialectique de la violence symbolique. Si le désajustement entre les identités et le monde devient à ce point la règle, c'est que la reproduction du monde social est en crise. Il va enfin de pair avec une forme de réflexivité causée par le désajustement radical entre *habitus* et monde social déstructuré, qui se couple à une impuissance politique et une souffrance sociale radicales, dues à l'urgence pratique dans laquelle sont plongés ceux et celles qui le traverse.

On peut construire cette hypothèse de l'effondrement dans la psychologie sociale de Mead au moyen du schéma suivant : l'effondrement renvoie – première caractéristique – à une désorganisation de la conduite due à la suspension du contrôle social, rendant caduque la participation à toute interaction coopérative. Mais ce qui distingue l'effondrement du simple conflit moral, c'est que la désorganisation de la conduite s'y redouble d'une désorganisation de la pensée – deuxième caractéristique – : le mécanisme d'idéalisation censé garantir la préservation de l'identité personnelle par la formation d'un moi idéal, malgré la rupture morale avec la communauté existante[129], fait défaut. L'effondrement de la dialectique qui chez Bourdieu concernait les structures sociales et les structures de l'*habitus*, est projeté au niveau de l'identité dialogique – troisième caractéristique –, telle qu'elle se constitue, s'affirme et se confirme dans le réseau dense des relations de reconnaissance qui fait le tissu de la vie sociale[130]. Enfin, la réflexivité, qui dans le pragmatisme meadien intervient *en situation*, en réponses aux problèmes faisant obstacle à la coopération sociale et à la réalisation des actes sociaux, est au point mort en raison de l'arrêt de la dynamique interactionnelle – quatrième caractéristique. L'effondrement de l'identité serait donc chez Mead corrélatif d'une destruction des structures interactionnelles, et des potentialités du « je » à jouer le rôle de poussée morale : le soi déstructuré est réduit à son extrême vulnérabilité, il ne peut n'y rentrer en relation avec soi, ni avec les autres.

---

[128] P. Bourdieu*, Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 318.
[129] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 101.
[130] Pour le dire dans les termes de l'interprétation de Patchen Markell, l'effondrement détruit l'équilibre de double décentrement du soi (P. Markell, « 'The Potential and the Actual'. Mead, Honneth, and the "I" », in B. van den Brink and D. Owen, *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 100-132, p. 111).

Une fois identifié dans la structure dialogique du soi le lieu d'*effondrement* proprement *moral* de l'identité, on peut en déduire les trois formes de vulnérabilités fondamentales associées aux trois sphères de reconnaissance déjà identifiées sommairement chez le jeune Hegel. Rappelons pour commencer les grandes lignes de la théorie normative de l'identité telles que Honneth les expose au chapitre 5 de *La lutte pour la reconnaissance*. Elle a ceci d'intéressant qu'elle se présente à la fois comme une théorie de la genèse intersubjective des individualités sociales à partir des relations de reconnaissance ; mais elle a aussi une vocation critique, au sens où elle construit des outils conceptuels pour identifier des « pathologies sociales », c'est-à-dire des formes d'évolution manquée de nos sociétés contre lesquelles il faut à la fois lutter, mais aussi proposer des solutions politiques et institutionnelles : la grande précarité, les trajectoires de désaffiliation, la pauvreté, le chômage, le racisme etc. Autant de phénomènes que l'on a coutume de regrouper sous le terme générique de « question sociale[131] » et que la philosophie de Honneth permet d'appréhender à partir d'une analyse des formes de reconnaissance défaillantes.

Précisons pour commencer le cadre normatif de la théorie de l'identité honnethienne[132]. L'originalité de cette théorie est qu'elle est historiquement située : Honneth retrace en effet dans *La lutte pour la reconnaissance* la manière dont se développe l'identité dans les sociétés post-traditionnelles, c'est-à-dire dans les sociétés encadrées par un État de droit, sans prétendre à son universalité. L'hypothèse structurante de cette théorie est que la relation de reconnaissance renvoie à un besoin fondamental de réalisation de l'identité du sujet et de son autonomie. Les sujets sociaux ne seraient pas seulement « confirmés » dans leur existence par des relations de reconnaissance, mais « produits », c'est-à-dire constitués par ces relations[133]. L'identité personnelle renvoie à

---

[131] Dans *Les métamorphoses de la question sociale* (Paris, Fayard, 1995, p. 25), Robert Castel définit la question sociale en ces termes : « la "question sociale" est une aporie fondamentale sur laquelle une société expérimente l'énigme de sa cohésion et tente de conjurer le risque de sa fracture. Elle est un défi qui interroge, remet en question la capacité d'une société […] à exister comme un ensemble lié par des relations d'interdépendance. »

[132] C'est au chapitre 5 de *La Lutte pour la reconnaissance* que Honneth expose sa théorie normative de l'identité, chapitre qui s'intitule « Modèle de reconnaissance intersubjective : amour, droit, solidarité » (*op. cit.*, p. 113-159).

[133] Cette idée est examinée ultérieurement à la fin de la section. Elle a été largement discutée par Honneth qui tente de répondre à des objections formulées notamment par Arto Laitinen : voir A. Honneth, « Grounding Recognition. A Rejoinder to Critical Questions », *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, p. 499-519; A. Laitinen, « Interpersonnnal recognition : A response to Value or a Precondition of Personhood », in *Inquiry 45*, 2002, p. 463). Voir pour une discussion de ce texte E. Ferrarese, « Performativité, Pouvoir, vulnérabilité. A propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », in C. Lazzeri et Caillé A. (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 303-320.

l'intégrité personnelle comme rapport positif à soi, dépendant constitutivement des rapports aux autres : elle est la manière dont un individu se représente lui-même sa spécificité et sa propre valeur, et se réalise pratiquement dans ses interactions avec les autres, les institutions, le monde. Elle devient effective à travers trois formes de rapport positif à soi : la confiance en soi, le respect de soi, l'estime de soi. Ces trois rapports appartiennent aux structures affectives de l'identité personnelle, dont la combinaison est censée réaliser l'autonomie et l'individuation du sujet, ce que Honneth appelle « la réalisation de soi »[134]. Pour expliquer la genèse de l'identité[135], Honneth montre que sa formation est tributaire de relations de reconnaissance dans trois sphères distinctes : l'amour (la personne est reconnue comme porteuse de besoins affectifs), le droit (elle appartient à une communauté d'égaux), la solidarité (elle détient des aptitudes pratiques qui contribuent à la reproduction de la vie sociale).

La forme la plus fondamentale de reconnaissance qu'expérimentent les sujets et qui correspond à la première sphère, est celle qui passe par la relation d'amour. Honneth l'analyse par le prisme des travaux de D. W. Winnicot[136] et de sa théorie des relations d'objet. Contre Freud et l'idée d'un développement endogène du soi, ce dernier défend l'idée d'une symbiose primaire entre la mère et l'enfant qui constitue une première phase indifférenciée d'intersubjectivité. L'émergence de l'identité de l'enfant et de sa capacité à dire « je » se fait alors par modification graduelle des rapports entre la mère et l'enfant. L'amour est donc cette relation dans laquelle se joue à la fois un désir symbiotique et l'affirmation de l'indépendance, de la différence de chacun. Dans la relation d'amour, ce qui fait l'objet de la reconnaissance c'est la dimension affective et corporelle du sujet : grâce à l'amour, le sujet se comprend comme un être de besoins mais aussi comme un être unique. Selon Honneth, c'est de l'amour que naît la confiance en soi, qu'il faut comprendre comme une « sorte de sentiment de liberté intérieure, par le biais duquel les bases d'un rapport souple à ses propres besoins et désirs sont mises en place[137] ».

---

[134] « C'est seulement quand elle a acquis dans l'expérience successive de ces trois formes de reconnaissance un fond suffisant de confiance en soi, de respect de soi et d'estime de soi, c'est alors seulement qu'une personne est en mesure de se comprendre pleinement comme un être à la fois autonome et individualisé, de s'identifier à ses fins et à ses désirs. » (*Ibid*., p. 202)

[135] Cette théorie s'adosse d'un point de vue ontogénétique à la psychologie sociale de Mead – telle qu'il la développe dans *L'esprit, le soi, la société* –, et à une relecture de textes de jeunesse de Hegel, sur lesquels nous reviendrons en détail ultérieurement.

[136] Voir notamment *Processus de maturation chez l'enfant,* Paris, Payot, 1970 ; *Jeu et réalité,* Paris, Gallimard, 1975.

[137] M. Garrau, *L'importance de la vulnérabilité*, *op. cit*., p. 411.

La seconde sphère de reconnaissance dans laquelle se constitue l'identité pratique du sujet est la sphère du droit : en effet, le fait de se voir reconnaître des obligations pour autrui en référence à des normes communes conduit le sujet à se percevoir comme un membre à part entière de la même communauté de valeurs. Cette seconde sphère de reconnaissance correspond à une reconnaissance égalitaire et universaliste, et s'incarne dans le droit moderne : elle est le produit historique des sociétés occidentales modernes, clairement distincte de la reconnaissance juridique et sociale qui prévalait dans les sociétés traditionnelles[138]. L'institution du respect dans un système juridique universaliste traduit en effet une compréhension nouvelle de l'être humain comme personne morale, dotée d'une autonomie rationnelle et capable d'agir de manière responsable[139]. Le « respect de soi » est le rapport positif à soi qui naît de cette deuxième sphère de reconnaissance : il est la capacité à se rapporter à soi-même comme à une personne autonome et moralement responsable ; autrement dit la capacité à se comprendre soi-même comme une source de revendications morales légitimes et la capacité à exercer son autonomie. Il permet au sujet de se représenter lui-même comme « une personne qui partage avec tous les autres membres de sa communauté les caractères qui la rendent capable de participer à la formation d'une volonté discursive[140] », c'est-à-dire, au fond, de participer à la délibération collective sur les règles et les institutions du vivre en commun.

Enfin, la troisième et dernière sphère de reconnaissance est celle où le sujet peut se réaliser dans la coopération sociale et qui correspond au sentiment de l'estime sociale. Honneth la voit à l'œuvre principalement dans les sphères de la coopération économique et du travail. À travers elle, ce sont les capacités distinctives et les qualités particulières dont les sujets sociaux sont porteurs qui font l'objet d'une affirmation positive. Comme l'écrit Honneth, « l'estime sociale […] a pour objet les qualités particulières par lesquelles les hommes se caractérisent dans leurs spécificités personnelles[141] ». L'estime de soi est un rapport positif à soi spécifique, à travers lequel l'individu peut s'attribuer à

---

[138] Dans ces dernières, la reconnaissance juridique et sociale prenait en effet la forme d'une reconnaissance statutaire différentielle (les nobles, le clergé, la paysannerie/le Tiers-État), attribuée aux individus en fonction du statut et de la position sociale spécifique qu'ils occupaient dans la société et incarnée dans le fait que les sujets sociaux étaient titulaires de droits et d'obligations spécifiques correspondant à leur statut.

[139] Pour valider empiriquement cette thèse, Honneth se tourne vers les travaux de l'historien anglais Thomas H. Marshall (et notamment vers l'ouvrage *Citizenship and Social Class*, Londres, Pluto Press, 1992). Dans ce livre, Marshall défend en effet l'idée selon laquelle les différentes catégories de droits subjectifs que nous connaissons – les droits civils, les droits politiques et les droits sociaux – ont été acquises progressivement sous la pression de l'exigence d'égalité, à mesure que le concept d'égalité recevait une signification plus approfondie.

[140] Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 146.

[141] *Ibid*., p. 148.

lui-même l'évaluation positive que les autres font de ses prestations et capacités particulières. Elle permet une identification non pas à des propriétés abstraites que tout être humain posséderait, mais concrète, en référence à des qualités et capacités qui le distinguent et définissent ainsi son identité personnelle *singulière*.

Ce sont donc les relations de reconnaissance qui sont au fondement de cette théorie de l'identité personnelle. C'est en effet par le biais de l'évaluation positive, produite par ces différentes formes de reconnaissance, que les capacités des individus s'intègrent émotionnellement à la représentation du soi[142]. Or on peut estimer que cette théorie de l'identité, en plus d'être normative, est excessivement formelle. Honneth écarte en effet les composantes biographiques, sociales, culturelles, genrées de l'identité. Le rapport positif à soi ne désigne que la *forme* de l'identité personnelle, et non son *contenu,* c'est-à-dire les différentes composantes de l'identité par lesquelles un individu se présente de manière singularisée sa propre valeur. Car seule cette forme épurée du rapport positif à soi peut constituer une condition *universelle* pouvant prétendre au plus haut degré de normativité[143]. La théorie de l'identité honnethienne semble donc très éloignée de celle que nous avons proposé de reconstruire dans la sociologie critique de Bourdieu. Ce dernier pourrait formuler plusieurs objections aux analyses de Honneth. En premier lieu, la reconstruction normative des trois sphères de reconnaissance dans son abstraction et son formalisme ne masque-t-elle pas une structure vide, c'est-à-dire incapable de rendre compte des processus réels par lesquels les sujets pourraient parvenir à l'autonomie et l'autoréalisation ? Ensuite, le fait qu'elle n'est pas ancrée dans une théorie de l'action ou de la pratique ne grève-t-elle pas le potentiel normatif que Honneth voit à l'œuvre dans la reconnaissance mutuelle ou réciproque ? Enfin, comment savoir ce qui fait le *pouvoir émancipateur* des relations authentiques de reconnaissance en l'absence de définition du pouvoir propre des acteurs et de ce qui les détermine à agir ?

Avant de tâcher de répondre à ces problèmes, il faut faire droit à ce qui fait véritablement l'originalité du paradigme de la reconnaissance honnethien, et justifie en partie le formalisme de la reconstruction normative de l'identité : la typologie des formes de mépris social, ou dénis de reconnaissance.

---

[142] Voir A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », in *La société du mépris*, La Découverte, Paris, p. 255.

[143] De manière plus globale, le projet philosophique de Honneth renvoie à l'élaboration d'une conception formelle de la vie bonne qui puisse prétendre à un haut degré de validité normative, notamment dans l'établissement d'un critère de critique des pathologies du social. L'intégrité intersubjectivement constituée est la valeur sur laquelle repose toute notre existence morale et dont dépend la réussite de notre vie.

Modèle traumatique de la violence

Une fois les trois sphères de reconnaissance identifiées, il est possible de relire la théorie de l'identité honnethienne en dégageant trois formes de vulnérabilité fondamentale. Il existe une centralité de la première sphère de reconnaissance quant à la constitution de l'identité pratique ; ce qui implique le caractère fondamental de la vulnérabilité affective qui lui est associée[144]. Sa portée heuristique est déterminante pour une philosophie sociale de la violence parce qu'elle permet de mettre au jour l'importance des violences extrêmes comme seuil d'effondrement de l'identité pratico-morale. Les deux autres formes de vulnérabilités, à savoir la vulnérabilité morale et la vulnérabilité sociale, seront alors conceptualisées comme secondaires – du point de vue de l'ontogenèse de l'identité – en regard de la vulnérabilité affective.

Que se passe-t-il pour un individu qui est confronté quotidiennement à des interactions sociales où il ne se sent pas reconnu, voire où il se sent méprisé, dévalorisé, stigmatisé ? Un des apports de la théorie de Honneth consiste à rendre compte des expériences sociales du mépris qu'il appelle *dénis de reconnaissance*, pouvant intervenir au niveau de chacune des trois sphères de reconnaissance identifiées. Ces dénis sont des formes de vulnérabilités socialement induites et donc le plus souvent inégalement distribuées, raison pour laquelle une éthique de la reconnaissance doit les identifier. L'apport majeur de la typologie des dénis de reconnaissance pour une philosophie sociale de la violence renvoie au modèle de la blessure morale mobilisé pour les appréhender. Ces dénis de reconnaissance constituent des *lésions* de l'intégrité morale des sujets, à la fois sur le plan de la confiance en soi, du respect de soi, ou encore de l'estime de soi. Ils s'apparentent donc à des blessures faites à l'identité des sujets parce qu'ils empêchent le déploiement de leurs capacités d'autoréalisation.

Le mépris est pensé comme une forme d'« agression psychique » du sujet[145]. À travers ce paradigme de la blessure morale, la violence est placée en réalité au cœur de la théorie de la reconnaissance comme *pouvoir effractif* dans la genèse morale de l'identité.

---

[144] Nous reprenons cette thèse aux analyses de Garrau. « Ceci suggère que la vulnérabilité affective prendrait toujours, et quelle que soit la société considérée, la forme d'une dépendance à l'égard de la reconnaissance affective d'autrui, thèse qui ne préjuge ni des types de pratiques dans lesquelles cette reconnaissance pourrait s'incarner, ni de l'organisation des sphères sociales dans lesquelles cette reconnaissance serait octroyée, qui sont soumises à des variations socio-historiques. » (M. Garrau, *L'importance de la vulnérabilité*, *op. cit*., p. 418).

[145] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 162.

Car la blessure est ce qui fait suite à une agression : elle doit être pansée, réparée, par un tiers ou par soi, et engendre une modification, la cicatrice. Cette blessure imprime en creux dans l'identité meurtrie l'absence d'une relation constructrice de reconnaissance. Mais elle ne se réduit pas à une empreinte psychique. Elle est toujours indissociablement corporelle. On le comprend à la faveur de la description du déni de reconnaissance de la première sphère qui prend spécifiquement la forme d'une relation de violence.

La première forme de mépris que dégage Honneth est celle qui « atteint la personne sur le plan de son intégrité physique »[146]. Elle est une lésion de l'intégrité physique du sujet, effraction dans la sphère du corps propre, mais aussi de l'intégrité psychique : « La violence physique, écrit Honneth, représente un type de mépris qui blesse durablement la confiance que le sujet a acquise, grâce à l'expérience de l'amour, en sa capacité à coordonner son corps de façon autonome. »[147] La violence comme déni de reconnaissance de la première sphère apparaît comme ce qui affecte durablement et parfois de manière irréversible, l'assise de l'identité personnelle, la confiance en soi du sujet. La particularité de telles atteintes « ne réside pas tant dans la douleur purement physique que dans le fait que cette douleur s'accompagne chez la victime du sentiment d'être soumise sans défense à la volonté d'un autre sujet, au point de perdre la sensation même de sa propre réalité. »[148] Ce sont bien ici les effets lésionnels des violences sur l'identité des individus qui sont pointés[149], même si le mode d'infliction ou d'apparition de la blessure n'est pas le même. En effet, dans le cas de la vulnérabilité corporelle, il faut qu'il y ait infliction alors que celui de la vulnérabilité psychique, l'absence de geste peut suffire[150]. C'est sur une relation asymétrique qu'insiste Honneth qui met en scène implicitement un tortionnaire et une victime. Il s'appuie d'ailleurs sur des recherches en psychopathologie des violences extrêmes. Elaine Scarry[151], dans ses travaux sur la torture,

---

[146] *Ibid*.
[147] *Ibid*., p. 163.
[148] *Ibid*., p. 162.
[149] Elle est présentée au départ par Honneth comme une analogie : « Ces renvois métaphoriques à la maladie et à la mort [mort psychique, mort sociale, mortification] traduisent le fait que différentes formes de mépris jouent relativement à l'intégrité psychique de l'individu le même rôle négatif que les maladies organiques pour la reproduction de son corps. L'expérience de l'abaissement et de l'humiliation sociale menace les êtres humains dans leur identité, tout comme les maladies les menacent dans leur existence physique. » (A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 165). Voir à ce sujet l'article d'Estelle Ferrarese, qui en démontre le caractère homologique : E. Ferrarese, « La disponibilité à la blessure. Sur la métaphore corporelle dans les théories de la reconnaissance », in M Garrau et Le Goff Alice (dir.), *La reconnaissance, perspectives critiques*, Presses de Nanterre, Nanterre, 2009, p. 47-68.
[150] *Ibid.*, p. 65.
[151] H. Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of Reality*, chapitre 1, New-York-Oxford, Oxford University Press, 1985. Elle décrit dès le début de son livre les trois étapes qui caractérisent selon

montre par exemple que ce sont la relation pratique à soi et l'autonomie de l'individu qui sont brisées au travers du démantèlement du corps. La torture détruit en effet le schéma corporel de ceux qui en sont victimes, les empêche d'organiser leurs sensations et émotions dans une perception cohérente et les soumet aux réactions devenues incontrôlables du corps. Ces expériences, certes extrêmes, de violences, à l'image des sévices ou du viol, mettent en évidence le caractère corporel et relationnel de l'identité pratique.

Cette catégorisation double du déni de reconnaissance affective, à la fois comme blessure physique et blessure psychique, repose en fait sur une homologie entre vulnérabilité morale, psychique, et vulnérabilité corporelle. Comme l'affirme Estelle Ferrarese, « la vulnérabilité morale ou psychique induite par l'interdépendance postulée entre individuation et reconnaissance se révèle de ce fait pensée par homologie avec la vulnérabilité corporelle de l'homme. » [152] L'auteure avance même qu'il y aurait des effets de renforcements mutuels entre les deux modalités de vulnérabilité. Mais ce renforcement mutuel, de même que l'homologie présupposée entre vulnérabilité physique et vulnérabilité psychique, ont-ils une forme de nécessité, ou sont-ils seulement possibles et probables ?

Si la vulnérabilité du corps à la violence renforce la vulnérabilité constitutive à la blessure morale – et inversement – c'est parce qu'elles sont des formes indissociables de mutilation de la capacité d'agir de l'individu. Sauf à revenir à une métaphysique dualiste corps/esprit, l'ancrage du paradigme de la reconnaissance dans le béhaviorisme social de Mead et l'épistémologie moniste qui le sous-tend fondent donc l'idée d'homologie et de renforcement mutuel des vulnérabilités. Honneth repense à ce titre le concept d'autonomie en y intégrant l'idée de vulnérabilité – dans un article coécrit avec Anderson – : la capacité d'agir d'un individu est selon eux mise en danger lorsque l'individu ne peut

---

elle tout processus de torture : « *First, pain is inflicted on a person in every-intensifying ways. Second, the pain, continually amplified within the person's body, is also amplified in the sense that it is objectifed, made visible to those outside the person's body. Third, the objectified pain is denied as pain and read as power, a translation made possible by the obsessive mediation of agency*. » (*Ibid*., p. 28)

[152] *Ibid*., p. 55-56. À la note 22, Ferrarese précise : « Il ne s'agit pas d'un simple parallèle, au sens où les deux formes de vulnérabilités seraient symétriques en tous points, mais destinée à ne jamais se rejoindre ; elles sont pensées au contraire comme se renforçant l'une l'autre. Déni de reconnaissance peut signifier exposition accrue aux balles de la police, par exemple. À l'inverse, l'ouverture du corps humain à la blessure, la sensibilité à la douleur, est le support des formes d'atteinte les plus graves à la relation à soi, comme l'a montré Elaine Scarry. »

pas avoir la certitude que ses convictions valent la peine d'être poursuivies[153]. Comme l'explicite Estelle Ferrarese « […] le concept d'autonomie suit chez Honneth un déplacement qui le fait dépendre d'un contexte de relations sociales capables de faire naître le sentiment d'une capacité, et d'un bien-fondé à agir »[154]. La conséquence de cette homologie a cependant son importance. Force est de reconnaître que les gestes de reconnaissance doivent alors sans cesse être *performés*, car l'identité des sujets se fait et se défait sans cesse. La réalisation de notre identité se rejoue en quelque sorte dans chaque interaction sociale. Comme l'explique Farrerese, « elle a donc besoin de la contribution active de l'ensemble des individus participant à ces interactions pour se maintenir sous une forme non mutilée ou non mutilante »[155]. Faut-il en déduire, dès lors qu'est mise au jour cette vulnérabilité pratique, que le paradigme honnethien implique une forme de constructivisme radical de l'identité ? Nous verrons ultérieurement comment Honneth se positionne face à ce problème.

On peut en outre s'interroger sur le choix d'une forme extrême de blessure indissociablement physique et morale de déni concernant la première sphère de reconnaissance. Si Honneth ne convoque pas d'exemples plus communs d'agressions ou de violences interpersonnelles, c'est peut-être en raison de la variabilité des systèmes de légitimation sociale, qui peuvent les rendre plus ou moins acceptables et en relativiser la portée intolérable, alors même que la torture semble recevoir une dimension universellement condamnable : « l'expérience de la torture et du viol provoque toujours un effondrement dramatique de la confiance de l'individu relativement au monde social et donc à sa propre sécurité »[156]. En effet, ces formes extrêmes de violences portent atteinte à ce que l'amour est censé constituer, à savoir la première strate de sécurité émotionnelle. Comme l'explique Marie Garrau, « À travers la fragilisation extrême de l'assise corporelle, c'est le lien de familiarité avec soi et le monde environnant, auquel s'adosse la capacité à agir, qui se rompt. […] La violence faite au corps, la dénégation des besoins et de l'intégrité physique remettent ainsi en question toute l'organisation psychique de l'individu, sa capacité à s'éprouver et à se comprendre lui-même, sa capacité à s'ouvrir au monde environnant. Ces expériences compromettent, temporairement ou définitivement,

[153] A. Honneth et J. Anderson, « Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice », in Anderson, J. et Christman, J. (dir.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism : New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 140.
[154] E. Ferrarese, « La disponibilité à la blessure. Sur la métaphore corporelle dans les théories de la reconnaissance », *art. cit*., p. 52.
[155] E. Ferrarese, « La disponibilité à la blessure… », *art. cit.*, p. 66.
[156] *Ibid*., p. 163.

l'investissement dans le monde, la confiance faite à autrui et par suite la réalisation de soi. »[157]

Ce choix de la relation de violence comme ce qui brise et referme les possibilités d'action n'est ni contingent, ni anodin si on y voit l'indice de l'ancrage de la typologie des dénis de reconnaissance dans le seuil d'effondrement de l'identité pratico-morale, déjà identifié dans le schéma du jeune Hegel. L'interprétation que l'on peut en donner à ce stade concerne l'importance de l'assise corporelle de l'identité pratique et de la confiance en soi comme sentiment pouvant être durablement atteint par des formes intenses de violence. Autrement dit, c'est parce qu'il existe des formes de violences extrêmes à l'image de la torture qui peuvent atteindre le point d'effondrement pratico-moral de l'identité que cette forme extrême de mépris reçoit une place génétiquement première dans la typologie des dénis de reconnaissance. Comme le montre la psychologue Françoise Sironi, le but de la torture n'est pas de faire parler mais de *faire taire* : il faut parvenir à une déculturation de l'identité de la victime, afin de priver la personne de sa singularité et de ses affiliations. La torture a pour objectif une modification délibérée d'une identité par l'inoculation de l'intentionnalité du tortionnaire, grâce à des méthodes de déstructuration de l'identité du torturé. La thèse forte de son ouvrage *Bourreaux et victimes, psychologie de la torture* est que pour construire une clinique de la torture, il faut partir du postulat que « l'intentionnalité du tortionnaire est au cœur même du processus psychopathologique » parce que « c'est à l'aide des techniques traumatiques identiques, basées sur la même logique, que l'on initie un tortionnaire et que l'on torture un homme »[158]. L'une de ces méthodes est la technique de redondance qui correspond à une effraction psychique produite par une correspondance terme à terme entre un marquage physique et une empreinte psychique.

> Quand les tortionnaires énoncent des injonctions comme « tu ne seras plus jamais un homme » pendant qu'ils appliquent un courant électrique sur le pénis d'un homme, ils induisent une modification brutale et parfois irréversible de la représentation de l'ordre des choses chez la personne que l'on torture. Ce qui

[157] M. Garrau, *L'importance de la vulnérabilité*, *op. cit*., p. 415-416. Elle commente ici des passages de Susan Brison dans une étude sur le viol. Voir S. Brison, *Remaking of a Self*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 1-21.

[158] F. Sironi, *Bourreaux et victimes*, *psychologie de la torture*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 13. L'auteur montre d'ailleurs que les techniques traumatiques prennent en compte spécifiquement la vulnérabilité des sujets : « Les techniques de torture ne sont en rien des pratiques issues de l'imagination maladive et sadique de tortionnaires recrutés pour leur cruauté. Au contraire elles ont été délibérément pensées. […] Tout est bien pensé pour déceler la vulnérabilité de chacun. […] c'est par l'anéantissement des personnes singulières que l'on attaque les valeurs de l'ensemble d'un groupe. » (*Ibid.*, p. 40)

> peut être une contrainte fantasmatique devient une réalité. Par la redondance, la pensée et le fantasme sont court-circuités. Seule l'intentionnalité de celui qui torture est agissante, faisant tragiquement voler en éclats tout sentiment d'avoir une identité propre. Dans la vie courante, chaque acte qui renvoie la personne qui a été torturée à l'idée qu'elle a une identité propre est alors l'objet d'une attaque, d'une tentative d'anéantissement.[159]

Cette méthode qui prouve l'homologie entre vulnérabilité physique et vulnérabilité psychique est aussi l'indice de la répétition dans le temps de l'événement traumatique. L'effondrement de l'identité est rejoué malgré l'arrêt des sévices jusqu'à ce que de nouvelles relations de reconnaissance redeviennent capables de soutenir l'identité de la personne torturée.

Dès lors, l'identification de la figure de l'effondrement de l'identité dans la première sphère de reconnaissance nous encourage à repenser les formes de dénis des deux autres sphères dans cette perspective. Pour qualifier les effets psychologiques de la torture et du viol, Honneth convoque d'ailleurs, aux côtés de la « mort psychique », deux autres figures qui fondent la pertinence d'une telle analyse : celle de la « mort sociale » pour parler de l'exclusion ou privation des droits, et celle de la « mortification » concernant le dénigrement culturel d'un mode de vie[160]. Nous allons tenter de radicaliser la typologie honnethienne en cherchant à analyser les seuils au-delà desquels les dénis de reconnaissance deviennent de pures relations de violence, en provoquant l'effondrement total de l'identité du sujet. Notre hypothèse est que l'idée d'effondrement pourrait être le signe d'un arrêt de la recherche et du besoin de reconnaissance en raison des seuils d'intensité des blessures morales rencontrées par les sujets. Autrement dit, le pouvoir de discernement moral impliqué par les émotions politiques comme la honte ou l'indignation se verrait annulé par l'expérience de dépossession de soi causé par les violences extrêmes.

Rappelons que c'est sur la base d'une reprise de la théorie des émotions de Dewey que Honneth analyse le pouvoir critique que peuvent générer certaines émotions, à l'image de la honte[161]. À partir d'une théorie des émotions coextensive à l'action, il défend que les émotions sont « les réactions affectives au succès ou à l'insuccès de nos intentions »[162]. Honneth s'intéresse à la naissance des conflits moraux dans le monde social vécu, conflits que certaines de nos émotions peuvent en effet révéler. Ils résultent

---

[159] F. Sironi, *Bourreaux et victimes*, *psychologie de la torture*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 46.
[160] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 165.
[161] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 167. Voir J. Dewey, « The Theory of Emotion, I and II », *Psychology Review*, 1984, p. 553 et suiv. et 1985, p. 13 et suiv.
[162] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 167.

de situations où nos attentes normatives ne sont pas respectées et nos actions mises en échec : « l'attention du sujet déçu se reporte sur ses propres attentes, lui faisant simultanément prendre conscience des éléments cognitifs – en l'occurrence le savoir moral – qui gouvernaient l'action prévue et désormais entravée »[163] La honte manifeste pour Honneth une forme de crise morale dans laquelle le sujet se trouve déçu relativement aux attentes morales, c'est-à-dire aux attentes de reconnaissance, qu'il pensait pouvoir nourrir à l'égard du respect de son vis-à-vis. Or, l'individu ne parvient à se libérer de la tension affective provoquée en lui par des atteintes humiliantes qu'en retrouvant une possibilité d'activité. Les sentiments négatifs liés aux dénis de reconnaissance fournissent donc un potentiel de *discernement moral* qui pousse les sujets à la résistance politique. La réflexivité émotionnelle – dont nous avons vu qu'elle manquait à la théorie de Bourdieu pour penser la dimension somatique et affective de la résistance – se verrait ici clairement menacée. Quelles formes de vulnérabilités les deux autres sphères de reconnaissance peuvent-elles mettre en évidence ? S'il est possible de leur associer des formes spécifiques de mépris, peut-on également, à leur échelle, conceptualiser des types d'effondrements de l'identité ? Permettent-elles de mettre au jour de nouvelles formes d'impuissance politiques et sociales ?

C'est l'idée d'une *vulnérabilité morale fondamentale* qui caractérise la seconde sphère de reconnaissance. « Celle-ci renvoie au fait que le statut de sujet autonome et le maintien de l'autonomie morale dépendent intrinsèquement de l'attitude morale qu'adoptent la société et ses membres à l'égard du sujet. »[164] Il y aurait pour Honneth un lien nécessaire entre l'identité pratique et la forme sociohistorique imposée par le droit moderne en ce que celle-ci ne peut se définir sans la référence à l'autonomie. Il s'agit d'une condition historique due à l'évolution du droit mais qui est devenue « seconde nature »[165] et qui constitue dans les sociétés différenciées actuelles une condition nécessaire à l'instauration d'un rapport positif à soi. Ainsi, dans un système juridique universaliste, l'institution du respect produit une compréhension nouvelle de l'être humain parce qu'elle transforme les modalités de socialisation. Le rapport positif à soi que Honneth nomme le respect a donc un sens performatif – c'est-à-dire constitutif des

[163] *Ibid.*, p. 168.
[164] M. Garrau, *L'importance de la vulnérabilité, op. cit*., p. 419.
[165] Voir A. Honneth, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », trad. française S. Haber, *Esprit*, 2008/7, p. 102 : « Ensemble, ces principes de reconnaissance forment la culture morale propre à une certaine époque du développement social. Si nous prenons en considération le degré d'intériorisation et d'habituation qui caractérise l'adoption de ces normes, il est bien possible d'affirmer qu'ils représentent la "seconde nature" propre à une société donnée. »

identités – dans un sens faible : autrui me permet de développer les potentialités d'autonomie qu'il perçoit en moi, mais son regard, son attitude et sa reconnaissance n'ont pas le pouvoir de les créer de manière démiurgique. Ce que permet au sujet l'acte de reconnaissance, c'est d'identifier une capacité comme sienne, et de l'intégrer à sa conception pratique de lui-même. Dès lors, comme l'explicite Marie Garrau, « [l]a vulnérabilité morale qualifie la situation d'un sujet dont l'autonomie morale est dépendante pour sa découverte, son développement et son exercice, de la reconnaissance d'autrui. Elle renvoie au double risque de ne pas être perçu comme dépositaire d'une telle capacité et de se voir privé des conditions nécessaires à son exercice »[166]. Certaines situations sociales rendent manifeste cette vulnérabilité morale. Par exemple, Honneth montre que la privation de droits peut conduire les sujets à une honte paralysante, comme en témoignent de nombreux récits de la situation des Noirs américains pendant la période ségrégationniste dans les États du Sud des États-Unis[167]. Comme le montre le récit de Ralph Ellison, *L'homme invisible*, qui a inspiré certaines réflexions de Honneth[168] : les limitations liées à un statut juridique subalterne accordé aux Noirs Américains ne se réduisent pas à une réduction des opportunités sociales et politiques. Elles atteignent aussi la puissance d'agir du sujet, son rapport à soi et au monde, comme en témoignent les nombreuses situations du roman où le jeune homme est paralysé par la honte ou le ressentiment face à sa propre impuissance.

Ces dénis de reconnaissance, s'ils mettent au jour la vulnérabilité morale des sujets, ne sont pas pour autant des conditions nécessaires et suffisantes de l'effondrement de l'identité. La diminution de la puissance d'agir ne se confond pas avec son annulation, le ressentiment envers soi avec l'absence totale de capacité de résistance et de contestation. Même si l'on prend l'exemple extrême des transformations du droit opérées sous le national-socialisme à partir de 1933 en Allemagne – transformations qui ont conduit à la déchéance de leurs droits les citoyens juifs –, on peut douter que cette forme certes extrême de mépris produise à elle seule les mêmes effets que la relation de

---

[166] *Ibid*., p. 426.

[167] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 163-164. Marie Garrau propose ici un parallèle très éclairant avec la description que propose Simone de Beauvoir des effets psychiques à long terme de la privation de droit sur la représentation que les femmes ont d'elles-mêmes (*L'importance de la vulnérabilité, op. cit*., p. 427).

[168] R. Ellison, *L'homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, trad. française R. et M. Merle, Paris, Grasset, 1969. La référence au roman d'Ellison est mobilisée par Honneth en ouverture de son article sur l'invisibilité. Voir A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », in A. Honneth *La Société du mépris*, Paris, La Découverte, 2008, p. 239-240. Nous revenons en détail sur l'analyse de ce roman dans le chapitre 6 (en 6.2).

violence.[169] On voit donc se profiler l'horizon de l'effondrement de l'identité dès qu'apparaît la vulnérabilité morale : les formes de mépris de la seconde sphère, même dans leurs formes extrêmes, ne semblent pourtant pas pouvoir à eux seuls en être la cause, même s'ils peuvent participer aux processus de déclenchement de séquences génocidaires. C'est un constat similaire que nous ferons concernant la troisième et dernière forme de vulnérabilité fondamentale.

Cette troisième forme correspond à la troisième sphère de reconnaissance que Honneth comprend comme sphère de la solidarité ou de l'estime sociale, à travers laquelle c'est la contribution des individus ou des groupes à la coopération sociale qui est appréciée, de manière différentielle et en fonction de critères définis par la société. Il ne s'agit pas de rechercher une distribution purement égalitaire, mais de concevoir une distribution sur des bases égales. La reconnaissance comme estime se traduit donc dans des comportements préférentiels et distinctifs. Honneth précise qu'« il ne s'agit pas dans ce cas d'appliquer empiriquement des normes universelles intuitivement connues mais d'évaluer de manière graduée des qualités et des capacités concrètes »[170]. L'estime de soi émerge lorsque l'individu fait sienne l'évaluation positive que les autres font de ses capacités et de ses prestations particulières[171]. C'est donc une forme de respect qui garantit la participation des sujets à la coopération sociale et donc à la reproduction symbolique et matérielle de la société.

Les formes de mépris de cette troisième sphère renvoient à « une forme évaluative du mépris, ce regard de dénigrement porté sur des modes de vie individuels et collectifs, […] l'attitude qui est aujourd'hui couramment désignée comme une "offense" ou une "atteinte à la dignité" »[172]. La dévalorisation sociale de son mode de vie, de son appartenance culturelle, de ses pratiques religieuses, pour un groupe social donné, correspond selon Honneth à une dénégation de la valeur d'un modèle d'autoréalisation. On sait que c'est dans la sphère de l'estime sociale que surgissent, avec les évolutions récentes du capitalisme néolibéral, quantité de pathologies de l'identité et de formes idéologiques de reconnaissance – comme nous l'avons analysé au chapitre précédent. Mais là encore, les formes extrêmes de mépris sous la forme de catégorisation négative ne

[169] H. Welzer, *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, Paris, Gallimard, 2007, p. 55.
[170] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 138.
[171] M. Garrau précise : « L'estime de soi serait donc à comprendre comme une base motivationnelle nécessaire à l'élaboration d'un projet de vie doté de sens pour le sujet lui-même ou à la réalisation de soi comme l'écrit Honneth. » (in *L'importance de la vulnérabilité, op. cit*., p. 431).
[172] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 164.

peuvent produire à elles seules l'effondrement pratico-moral de l'identité. Faire l'hypothèse qu'une catégorisation dépréciative pourrait avoir les mêmes effets dévastateurs qu'une relation de violence consisterait à postuler un constructivisme radical de l'identité. C'est la position que défend, par exemple, Judith Butler au sujet du discours de haine et de l'insulte raciale ou homophobe : ils auraient le pouvoir de performer, au sens fort, autrement dit de créer une identité stigmatisée et abjecte et d'y enfermer le sujet[173]. Mais Honneth refuse la compréhension butlerienne de la reconnaissance comme assujettissement – qu'elle tire de sa relecture d'Althusser – de même que ses implications performatives : les identités, pour Butler, sont entièrement constituées dans et par les discours et les catégories qui nous reconnaissent dans nos existences sociales[174].

La sphère de l'estime sociale est aussi celle à propos de laquelle les objections de Bourdieu pourraient être les plus virulentes. Le capitalisme financiarisé et la déliquescence progressive des formes de protections sociales et juridiques des salariés ne font-ils pas signe vers la multiplication exponentielle des trajectoires de désaffiliation et de précarité derrière lesquelles se dresse la figure des « hommes sans avenir » ? En outre, comment cette sphère échappe-t-elle à l'économie du prestige qui fait de la quête de reconnaissance une recherche de nature monopolistique ? Comment penser des formes authentiques de reconnaissance coopératives contre les logiques d'effondrement des identités ?

Cette sphère met au jour la troisième et dernière forme de vulnérabilité fondamentale que Marie Garrau nomme *vulnérabilité statutaire*. Elle se manifeste dans les formes de dépréciation de l'activité qui renvoient le plus souvent à la manière dont un emploi – ou toute activité sociale – est défini et rémunéré. Elle se vit comme un déclassement à travers lequel l'individu perd la valeur de ce qu'il fait, voire même peut conduire à une dépréciation de soi. « De la considération sociale dont [le sujet] fait l'objet, explique Marie Garrau, dépend le degré auquel il peut se considérer comme un membre contribuant de manière positive à la coopération sociale et par suite sa capacité à continuer de s'y engager. »[175] Or, Honneth reconnaît que les sociétés modernes sont marquées par une distribution de l'estime sociale de plus en plus précaire. « Tout se passe

[173] J. Butler, *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, trad. B. Matthieussent, Paris, Léo Scheer, 2002 ; J. Butler, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, trad. C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2004.
[174] Voir chapitre 3, notamment 3.5. sur le refus de Honneth de la perspective althussérienne telle qu'il la défend dans « La reconnaissance comme idéologie », in *La société du mépris*, *op. cit*. Sur la définition du constructivisme radical de l'identité voir chapitre 1, 1. et 1.2. notamment.
[175] *Ibid*., p. 433.

comme si, précise Marie Garrau, la vulnérabilité statutaire s'y était accrue à mesure que les standards de valeur en référence auxquels l'estime est distribuée se pluralisaient et que les rapports sociaux s'individualisaient. »[176] Honneth souscrirait-il pour autant au diagnostic bourdieusien de la fin des *Méditations pascaliennes* ? On se souvient que le sociologue critique y défend l'hypothèse d'une augmentation tendancielle – due au capitalisme néolibéral et à la violence prédatrice qui l'accompagne – des « hommes sans avenir », ces sujets privés de toute participation à la concurrence pour l'estime sociale, et frappés par l'effondrement de la pratique. Rien n'est moins sûr. Là encore les formes de mépris de cette troisième sphère, même dans leurs formes extrêmes, ne sont pas à même de produire à eux seuls l'effondrement pratico-moral de l'identité.

Honneth répondrait l'objection de Bourdieu – cette sphère échappe-t-elle à l'économie du prestige ? N'est-elle pas le lieu où le risque de la violence asymbolique est le plus fort ? – en distinguant l'honneur, propre aux sociétés traditionnelles, et l'estime sociale. Le premier concept renvoie à une distribution hiérarchique et inégalitaire de valeur en fonction des prestations non pas d'individus mais de groupes participant à des fins communes. Si la vulnérabilité statutaire est alors dépendante de la position du groupe dans la hiérarchie sociale, à l'intérieur du groupe, l'individu est en quelque sorte protégé par la reconnaissance mutuelle distribuée par l'ensemble du groupe. Mais dans les sociétés modernes, sous l'effet de la pluralisation des valeurs et de l'individualisation des rapports sociaux, la vulnérabilité statutaire se déporte du collectif au sujet qui en porte désormais la responsabilité[177]. Là encore, Honneth est très proche de l'analyse bourdieusienne puisqu'il reconnaît qu'au sein des sociétés modernes, l'estime se recherche sur un terrain conflictuel. L'individu ne peut plus se reposer sur le groupe et le champ de luttes ouvert se déploie à deux niveaux : celui des individus mais aussi celui des groupes qui « tentent de valoriser les capacités liées à un mode de vie particulier et de démontrer leur importance pour les fins communes »[178]. Ces luttes concurrentielles ont donc aussi une double valeur normative. C'est à ce niveau que son analyse se désolidarise de la sociologie bourdieusienne. En premier lieu, les individus cherchent à instaurer un rapport positif à eux-mêmes – point de vue de la valeur morale individuelle –, en second lieu elles enrichissent la compréhension des objectifs communs de la société en mettant en lumière l'apport de chacun des groupes qui la compose – point de vue de la valeur

[176] *Ibid*.
[177] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 152.
[178] *Ibid*., p. 154.

morale collective. « Ces luttes rendent possibles un élargissement des standards à l'aune desquels la reconnaissance comme estime est distribuée, dont l'horizon est l'inclusion de tous dans une communauté de valeurs plurielles où chacun pourrait recevoir l'estime. »[179] Il est peu probable que cet argument suffise à répondre à l'objection bourdieusienne dans la mesure où les conditions d'accès à l'espace public et à l'espace politique sont loin d'être égalitaires[180] : les luttes symboliques, qui rendent compte de l'accumulation voire de la monopolisation, par certains individus et groupes sociaux du capital d'estime sociale, les protègent durablement contre la vulnérabilité statutaire, alors que d'autres sont au contraire directement exposés à la réitération sociale de formes de mépris. Comment les luttes pour l'estime sociale, qui sont des luttes symboliques de catégorisation positive de soi et de son groupe, parviendraient-elles à élargir les frontières d'inclusion de la communauté et à surmonter l'obstacle de la concurrence monopolistique soulevé par la sociologie critique ?

Avant d'apporter quelques éléments de réponse, il nous faut conclure sur l'apport de ce modèle tripartite de la vulnérabilité fondamentale à une compréhension de l'effondrement pratico-moral de l'identité. Comme nous l'avons vu, les trois formes de vulnérabilités fondamentales, affective, morale, et statutaire ne renvoient pas à trois figures de l'effondrement pratico-moral de l'identité. Si nous avons repéré dans les formes extrêmes de violences qui révèlent la vulnérabilité affective une destruction radicale de l'identité combinant impuissance et dépossession de soi, l'effondrement ne constitue qu'un horizon des deux autres formes de mépris. La privation de droit ou la dépréciation – stigmatisation, catégorisation négative – ne sont pas, semble-t-il, des conditions nécessaires et suffisantes de l'effondrement de l'identité. Il faut qu'ils se combinent et se renforcent mutuellement pour véritablement porter atteinte à la puissance d'agir de l'identité du sujet. C'est ce que montre la réinterprétation d'Emmanuel Renault de la typologie des dénis de reconnaissance, qui permet d'affiner leur compréhension[181].

Dans *L'expérience de l'injustice*, Emmanuel Renault est particulièrement attentif à dépasser l'obstacle du « cogito révolutionnaire », dont on a vu qu'il sous-tendait la

[179] M. Garrau, *L'importance de la vulnérabilité*, *op. cit.*, p. 436.
[180] Ce que reconnaît d'ailleurs Honneth lui-même quand il propose dans *Le droit de la liberté* (*Esquisse d'une éthicité démocratique* (2011), trad. française F. Joly et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015, p. 392-465) une reconstruction normative de l'espace public, sur laquelle nous reviendrons à la fin du chapitre 6.
[181] Précisons qu'une des principales originalités de sa démarche tient à sa définition de l'expérience de l'injustice. « Le concept d'expérience de l'injustice désigne donc l'injustice vécue dans sa dimension pratique et normative d'action transformatrice guidée par un sentiment ; il désigne le vécu des situations injustes (vécu d'injustice) accompagné d'une conscience au moins inchoative de l'injustice (sentiment d'injustice). » (*Ibid*., p. 258).

définition des luttes pour la reconnaissance dans la grammaire honnethienne des conflits sociaux. Toute expérience du mépris ne débouche pas sur une lutte sociale et Renault produit une analyse des raisons pour lesquelles ce n'est pas toujours le cas : « L'injustice ne produit nécessairement ni sentiment d'injustice ni action revendicative […]. Il est tout à fait possible que la non-satisfaction d'attentes normatives pourtant fondamentales n'accède pas à la forme d'un sentiment d'injustice, qu'elle induise simplement des formes d'insatisfaction et de souffrance que les individus ne se représentent pas comme des injustices. »[182] L'identité brisée renverrait selon lui à une vulnérabilité maximale caractérisée par l'impossibilité subjective de la résistance[183]. L'idée de souffrance sociale, telle qu'elle est par exemple à l'œuvre dans *La misère du monde* de Bourdieu, désigne selon Emmanuel Renault une expérience d'effondrement de l'identité si intense que l'individu ne parvient pas à se représenter l'injustice de la situation, et qu'à ce titre ses efforts pratiques pour agir malgré tout risque de se retourner contre lui-même[184]. Car l'invisibilité du caractère social de cette souffrance va pousser l'individu à s'en attribuer la responsabilité : « Souffrances caractéristiques d'un ordre social qui a sans doute fait reculer la grande misère mais qui, en se différenciant, a aussi multiplié les espaces sociaux qui ont offert les conditions favorables à un développement sans précédent de toutes les formes de petites misères.[185] » En s'appuyant sur la clinique de l'exclusion, Renault souligne que les acteurs sociaux marqués par des trajectoires de totale désaffiliation et de précarisation développent des formes intenses de souffrances psychiques[186] ; ils ne parviennent à endurer le mépris dont ils font l'objet qu'en instaurant des mécanismes de défense au centre desquels se tient le déni de réalité. Ainsi, l'effondrement de l'identité ne survient pas uniquement comme effet de violences extrêmes de type physiques mais peut aussi résulter d'expériences du mépris combinées d'une intensité maximale. C'est ce qui pousse Emmanuel Renault à parler de « mort sociale ». Ce qu'il s'agit de penser c'est « la destruction d'une nature intersubjectivement constituée et la désinstitutionnalisation de l'existence par l'adaptation à des situations.[187] »

---

[182] E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit*., p. 35.
[183] *Ibid*., p. 327-328.
[184] *Ibid*.
[185] P. Bourdieu, *La misère du monde*, *op. cit*., p. 16.
[186] Renault réserve l'usage du terme de souffrance psychique au sens restreint, désignant une souffrance qui ne peut ni se représenter ni se dire. Selon lui, c'est une telle souffrance qu'illustre le cas des sujets en situation de grande exclusion. (in *L'expérience de l'injustice*, *op. cit*., p. 340)
[187] *Ibid*., p. 342.

Dans la première version du paradigme de la reconnaissance, Honneth ne dispose pas encore des ressources théoriques suffisantes pour comprendre la production de ces phénomènes extrêmes de violences. Il faudra attendre pour cela la refonte en profondeur de ce paradigme tel qu'il le propose dans ses recherches sur la réification. On peut se demander auparavant si dans *La lutte pour la reconnaissance* on dispose d'éléments pour comprendre le rôle et le pouvoir de la reconnaissance authentique pour combattre, réparer ou anticiper le risque de cet effondrement de l'identité.

Quel pouvoir de la reconnaissance ?

L'examen du modèle traumatique des violences ne révèle pas seulement la dimension pratico-morale que peuvent atteindre les violences extrêmes. Il suggère aussi l'évaluation de ce qui peut venir reconstruire ces identités blessées. Quel est le pouvoir des relations de reconnaissance et selon quelles modalités peuvent-elles agir sur les identités ?

On se souvient que la théorie honnethienne localise l'origine de la dynamique normative de la reconnaissance dans la puissance créative du « Je » et de son effort pour élargir les frontières de l'Autrui généralisé. Le socle meadien situe donc la dimension constituante de l'identité pratique dans les tensions dialogiques entre le « je » et le « moi ». Cette distinction permet à Honneth de justifier sa conception « confirmative » du pouvoir de la reconnaissance. Le « Je » et le « moi » sont réinterprétés selon une division du travail – selon une formule de Patchen Markell[188] – entre le potentiel et l'actuel : grâce à la confirmation de la reconnaissance, le « moi » est l'actualisation de ce que le « je », comme réservoir d'identités possibles, maintient à l'état virtuel. À partir d'un tel modèle réceptif de la reconnaissance, et non performatif, les conditions d'une reconnaissance mutuelle et réciproque proprement *réparatrice des identités* sont-elles pensables ?

Ce problème renvoie à une controverse suscitée par la philosophie sociale honnethienne. Elle questionne le *type de pouvoir* qui caractérise la relation de reconnaissance. Arto Laitinen adresse cette question à Honneth sous forme de paradoxe : si la reconnaissance n'est jamais qu'une réponse à des traits de l'identité déjà existants,

[188] P. Markell, « 'The Potential and the Actual'. Mead, Honneth, and the "I" », in B. van den Brink and D. Owen, *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 100-132.

alors elle n'a aucun rôle à jouer dans la constitution de la personnalité (*personhood*)[189]. Mais si la reconnaissance a un rôle créateur des qualités du sujet n'existant pas sans elles, alors, même les pierres peuvent être reconnues comme des personnes si nous décidons qu'elles sont dignes de reconnaissance. Honneth sort de ce paradoxe en défendant dans « Grounding Recognition[190] » un réalisme moral modéré, qui trace une voie médiane entre constructivisme radical et idéalisme pur. Les individus sont porteurs de qualités morales indépendamment du jugement qui les évalue, mais ils ne peuvent les mettre en œuvre et les actualiser que grâce à la confirmation des relations de reconnaissance. Ces qualités dépendent en effet des normes immanentes au monde social. Elles sont donc historiquement variables comme la perception de leur reconnaissance. La proposition de Laitinen de distinguer entre virtuel et actuel, c'est-à-dire entre des qualités possédées par le sujet à l'état de potentialités, mais que seule la relation de reconnaissance permettrait d'actualiser, constitue une première base au réalisme modéré de Honneth. La théorie de l'identité de Bourdieu pourrait venir ici en soutien du paradigme honnethien de la reconnaissance.

La théorie de l'identité bourdieusienne s'adosse à un constructivisme social modéré et réaliste. S'il y a bien une dimension performative de la reconnaissance, elle est limitée à certains énoncés spécifiques, les énoncés d'autorité, formulés dans des conditions sociales très particulières. Le nom propre comme désignateur rigide fonctionne comme un des porteurs de l'illusion biographique parce qu'il active une disposition à la reconnaissance dont on a vu avec Gautier qu'elle se définissait comme une disposition à répondre adéquatement aux discours d'autorité légitimés socialement. S'il faut des conditions sociales et politiques particulières pour que certains énoncés de reconnaissance aient des effets d'identification, ce qu'a sous-évalué Honneth[191], cela pourrait aussi signifier que des conditions politiques et sociales particulières peuvent rendre compte d'une performativité de certains énoncés qui relèvent de l'insulte ou du discours de haine ; argument qui ne nécessite pas forcément de défendre un constructivisme radical de l'identité. On sait que dans la théorie de la pratique bourdieusienne, les catégories sociales font l'objet d'un travail d'incorporation. La disposition à la reconnaissance est ainsi informée par une série d'oppositions classantes qui découpent une certaine lecture

[189] A. Laitinen, in « Interpersonal Recognition : A Response to Value or a Precondition of Personhood ? », *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, p. 463-478, et en particulier p. 473-474.
[190] A. Honneth, « Grounding Recognition. A Rejoinder to Critical Questions », *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, p. 499-519.
[191] Voir sur ce point le chapitre 2, en particulier 2.3 et 2.4.

du monde, des autres, et de soi. La blessure morale de l'insulte ne crée pas l'identité stigmatisée, mais révèle une disposition à se percevoir et à se comporter comme individu minorisé. Elle ne peut à ce titre être réparée que par des dynamiques de reconnaissance qui pourront transformer *pratiquement* l'identité stigmatisée et la rendre à l'entièreté de son pouvoir d'agir.

Intégrer dans une théorie de l'identité fondée sur la reconnaissance l'horizon de l'effondrement de l'identité n'implique pas nécessairement de renoncer à sa dimension normative, c'est-à-dire à son inscription dans une philosophie sociale arrimée aux idées d'autonomie et d'autoréalisation. Mais il faut pourtant réduire son formalisme en renonçant à exclure les *contenus* identitaires. C'est ce que propose Emmanuel Renault dans *L'expérience de l'injustice*[192] : il suggère en effet d'intégrer à la théorie honnethienne les dénis de reconnaissance qui concernent les identités collectives. Ces identités, professionnelles, sociales, culturelles, religieuses, ne sont pas universalisables – c'est d'ailleurs à ce titre que Honneth refusait leur prise en compte. Pourtant, « le déni de reconnaissance portant spécifiquement sur les identités collectives […] implique lui aussi une fragilisation, voire un effondrement du rapport positif à soi[193] », affirme Emmanuel Renault. En effet, certaines identités peuvent être transformées en identités négatives parfois jusqu'à la haine de soi. Emmanuel Renault cite à l'appui de son argument des expériences de disqualification sociale chez les ouvriers ou immigrés[194]. En outre, les identités collectives jouent un rôle déterminant dans la contestation et la remise en cause des expériences de l'injustice (pensons aux mobilisations par branches chez les salariés du privé). Penser les obstacles à la résistance de l'individu, et donc à la mobilisation collective passe inévitablement par la prise en compte des identités collectives.

Ce premier élargissement conduit à penser l'identité non plus comme une identité unique et homogène mais comme un « soi multiple » – non pas composé d'une pluralité d'identités, mais d'une pluralité de rapports d'identification – intégrant les différentes identifications qui caractérisent la trajectoire sociale des individus. Un autre point aveugle de la théorie de Honneth, mis en lumière dans *L'expérience de l'injustice*, renvoie à l'absence de prise en compte des institutions dans la formation de l'identité

[192] E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 247-267.
[193] *Ibid*., p. 271.
[194] Voir S. Paugam, *La disqualification sociale*, *essai sur la nouvelle pauvreté*, Paris, PUF, 1994.

personnelle[195]. Pour Honneth, la rationalisation du social (ou changements positifs dans la société) doit être conçue comme un procès au cours duquel des groupes sociaux luttent pour construire les institutions qui rendent possibles les formes de vie auxquelles ils aspirent. Les institutions ne sont pas neutres par rapport aux valeurs mais font l'objet d'attentes normatives fondamentales. Emmanuel Renault pense qu'il faut véritablement leur accorder un *pouvoir constituant* dans la formation des relations de reconnaissance et donc des identités[196]. Cet infléchissement de la théorie honnethienne est congruente avec la tentative de l'adosser à une théorie de la pratique. Le passage d'une conception expressive des institutions à une conception constituante autorise la prise en compte du pouvoir performatif de certains énoncés sur la permanence de l'identité des sujets sociaux – à l'image du nom propre dont il a été abondamment question dans le chapitre 2.

Outre cette performativité limitée, la reconnaissance est dans la théorie de Bourdieu réceptive et non attributive : elle est un *effet secondaire* qui peut venir renforcer, mais ne crée pas, la disposition qu'elle vient activer. C'est la recherche de reconnaissance enracinée dans la libido socialisée qui, elle, est première et formatrice des *habitus*. L'identité n'est constituée performativement par la reconnaissance que sur ses entours, en particulier concernant les caractéristiques d'état civil et de certification publique qui reposent sur la monopolisation par l'État de la violence symbolique légitime. Sinon l'identité demeure constituante : son foyer demeure l'*habitus* comme générateur de pratiques en lien avec les problèmes qui émergent dans les situations sociales traversées et vécues. Dans le cas par exemple de la reconnaissance collective à l'échelle d'un groupe social, Bourdieu montre qu'elle peut être compensatoire et habilitante. Elle peut contribuer à minorer, chez les acteurs, les logiques concurrentielles et égoïstes, en faveur de la recherche désintéressée de la reconnaissance des pairs, et de la confirmation des caractéristiques communes à l'identité collective. C'est ce que montre Christian Lazzeri dans un article où il confronte la théorie bourdieusienne à la philosophie de Spinoza : « la reconnaissance distribuée par le groupe apparaît ainsi, soit comme une reconnaissance de *substitution* (elle se substitue à celle que pourrait essayer d'obtenir l'agent dans son action non conforme à celle obtenue par le groupe), soit comme une reconnaissance de

[195] Voir E. Renault, « Reconnaissance, institutions, injustice. », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 23, 2004, p. 180-195

[196] E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit*., p. 200-206. La typologie des effets institutionnels comme dénis de reconnaissance, montrent qu'ils relèvent soit de la coordination, soit de l'interpellation, soit de la constitution de l'identité. Ils renvoient à trois formes de dénis de reconnaissance caractérisés : la reconnaissance dépréciative, la reconnaissance décalée, et la reconnaissance instable.

compensation (elle permet d'obtenir un profit symbolique pour le sacrifice d'un intérêt matériel). La reconnaissance constitue alors un opérateur d'ajustement des intérêts individuels et collectifs.[197] » L'identité collective ne crée pas *ex nihilo* les *habitus* des acteurs qui la composent, même si son émergence par les mécanismes le plus souvent de la délégation, active chez les membres du groupe certaines dispositions qu'ils auront en commun, comme la solidarité, l'entraide, ou la violence, dans le cas de groupes radicalisés en clandestinité. Le sociologue X. Crettiez étudie en effet les effets de la clandestinité et du groupe en clandestinité sur la radicalisation des identités des militants, et le passage aux pratiques violentes[198].

Les aspects performativement crées de l'identité pratique ne sont pas anecdotiques ni marginaux mais ne la résument pas. Elle est constituante par bien des aspects. Ce pouvoir constituant des *habitus* qui repose tout entier dans leur dimension génératrice de pratiques, intègre dans la théorie de la reconnaissance la référence à autrui et possiblement à des formes d'interaction égalitaires et coopératives. Honneth reste peu disert sur les conditions empiriques et concrètes de la réalisation de cette reconnaissance mutuelle, notamment d'un point de vue affectif et pratique. Christian Lazzeri s'efforce de dégager de sa lecture de Spinoza une conceptualisation d'une forme authentique de reconnaissance mutuelle qui ne soit pas soumise à l'instabilité de l'économie du prestige[199]. Elle pourrait servir de source d'inspiration afin de dégager un schéma affectif et institutionnel à importer dans le paradigme de la reconnaissance. En s'appuyant sur les propositions 35 à 37 du livre IV de l'*Éthique* de Spinoza, Christian Lazzeri montre comment émerge un affect actif, la joie, d'une composition des puissances individuelles, grâce à des mécanismes d'imitation des affects[200]. Elle transforme qualitativement les désirs égoïstes singuliers en recherche de l'utilité commune. La recherche de la connaissance constitue en effet un bien collectif ou non rival dans la mesure où il permet une composition des utilités propres. Comme l'affirme Spinoza : « il n'y a, dans la nature des choses de singulier qui soit à l'homme plus utile que l'homme qui vit sous la conduite de la raison.[201] » Cette recherche augmente la puissance d'être et d'agir de chaque

[197] C. Lazzeri, « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu », *op. cit*., p. 384. Nous reprenons ici le fil d'une discussion commencée au chapitre 3 (voir 3.3) au sujet de ce que Bourdieu appelle la « Réalpolitik de la raison ».
[198] X. Crettiez, « Introduction. Penser la violence politique », in X. Crettiez et Mucchielli L., *Les violences politiques en Europe, un état des lieux*, Paris, La Découverte, 2010, p. 21.
[199] C. Lazzeri, « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu », *art. cit.*, p. 383.
[200] B. Spinoza, *Ethique*, *op. cit*., Livre IV, propositions 34 à 37.
[201] *Ibid*., proposition 35.

individu parce qu'elle s'accompagne d'un affect de Joie. En vertu du mécanisme de l'imitation des affects, l'imitation de la joie produit alors une coopération par contagion affective. Comme l'explique Christian Lazzeri : « Ce principe fait que chacun des partenaires imite la réjouissance de l'autre et s'en réjouit, de telle sorte que la réjouissance d'autrui s'identifie à la sienne et que chacun d'eux désire reproduire les conditions optimales de cette réjouissance partagée.[202] »

L'intérêt personnel comme tendance à l'égoïsme – libido socialisée dans le schéma bourdieusien, ou recherche d'estime différentielle dans le schéma honnethien – peut ainsi se métamorphoser en quête de reconnaissance mutuelle. Il s'est en quelque sorte *dilaté* de telle sorte qu'on ne peut plus le distinguer de l'intérêt d'autrui : « l'intérêt personnel devient "altruiste" en vertu de la propriété selon laquelle la *similitude* qui existe entre nous fait que ce que les agents recherchent pour eux-mêmes, ils le recherchent ipso facto réciproquement pour l'autre, en imitant réciproquement la réjouissance issue du résultat de cette recherche.[203] » C'est parce que la joie d'un individu est sans médiation, identique à celle d'autrui, que peut émerger une véritable reconnaissance réciproque. Dans la vie sous la conduite de la raison, la communauté d'affects ne laisse plus de place à des désirs concurrentiels ou instrumentaux. La composition des puissances individuelles n'est donc pas une simple superposition, mais la création d'une nouvelle individualité plus puissante que la somme des individus dissociés. La reconnaissance réciproque, crée par l'imitation de l'affect de joie, et la composition des natures raisonnables, ne modifient donc pas seulement l'individu en le rendant actif – en raison de la connaissance des causes qui le déterminent – mais aussi le groupe par un renforcement mutuel des puissances d'être et d'agir. C'est d'une communauté d'affects joyeux que l'identité collective puiserait le pouvoir émancipateur des relations de reconnaissance.

Ce détour par Spinoza permet de formuler l'hypothèse d'un critère d'identification des relations de reconnaissance mutuelles et réciproques, c'est-à-dire habilitantes[204]. La lutte pour la reconnaissance est pensée comme un processus au cours duquel nous pouvons acquérir une connaissance de nous-mêmes (réflexivité) et procédons à une transformation de nous-mêmes, avec les autres (émancipation). La reconnaissance mutuelle n'est donc pas un état stable et achevé mais un processus d'émancipation en

[202] C. Lazzeri, « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu », *art. cit.*, p. 381.
[203] *Ibid*., p. 381-382.
[204] D. Owen, « Reconnaissance, expressivisme et agonisme. Sur la place de la "lutte" dans la théorie de la reconnaissance », in E. ferrarese (dir.), *Qu'est-ce que luter pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 84-109.

interaction. La dimension affective y est fondamentale même si Bourdieu n'y a pas été suffisamment attentif. Susan Brison écrit à ce propos, en s'inspirant de travaux de psychologues ayant travaillé auprès de vétérans de la guerre du Vietnam : « Rassembler les morceaux d'un soi brisé semble requérir un travail de remémoration dans lequel convergent la parole et l'affect. Ce travail, qui vise à acquérir une maîtrise du souvenir traumatique, implique de passer du statut de moyen mis au service de la parole d'un autre (le bourreau), au statut de sujet de sa propre parole. Les résultats de ce processus révèlent la dimension performative des actes de langage dans le dépassement du trauma : dire quelque chose du souvenir traumatique fait quelque chose à ce souvenir. […] Mais on ne peut pas opérer ce dépassement dans la solitude, dans la mesure où "le récit permet à la personnalité de se transformer seulement si le survivant trouve ou crée une communauté d'écoute digne de confiance pour l'accueillir". »[205]

Le sentiment d'injustice n'est pas suffisant pour élucider les conditions de la résistance et de la contestation[206]. Promouvoir dans le cadre du paradigme de la reconnaissance une réflexivité de type bourdieusien pourrait permettre de débusquer des formes idéologiques de reconnaissance, ce que nous avons identifié comme la violence symbolique de la reconnaissance[207]. Laurent Perreau montre à quel point le modèle de la réflexivité n'a cessé de s'infléchir dans la trajectoire de Bourdieu vers la socio-analyse et l'élucidation d'une forme d'inconscient de type sociologique :

> aux yeux de Bourdieu, la connaissance objective des structures du monde social, des principes qui régissent ses différents « champs » va donc de pair avec l'institution d'un nouveau rapport à soi : « […] la vérité la plus intime de ce que nous sommes, l'impensé le plus impensable, est aussi inscrit dans l'objectivité, dans l'histoire des positions sociales que nous avons tenues dans le passé et que nous occupons dans le présent »[208].

---

[205] S. Brison, *Aftermath*, *op. cit*., p. 9. Traduction M. Garrau.

[206] C'est aussi ce que montre la conceptualisation de l'expérience de l'injustice que propose Emmanuel Renault : il accorde un ancrage affectif à la réflexivité en distinguant vécu d'injustice et sentiment d'injustice, ce dernier se caractérisant par un degré de conscience ou réflexivité supérieur, parce qu'il peut faire l'objet de la part de celui qui le ressent, d'une réflexion et d'une reformulation explicite. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit*., p. 35 : « Le concept d'expérience de l'injustice désigne donc l'injustice vécue dans sa dimension pratique et normative d'action transformatrice guidée par un sentiment ; il désigne le vécu des situations injustes (vécu d'injustice) accompagné d'une conscience au moins inchoative de l'injustice (sentiment d'injustice) ».

[207] Voir chapitre III, en particulier 3.4.

[208] L. Perreau, « Sociologie, psychanalyse et phénoménologie : la théorie de l'inconscient chez Pierre Bourdieu », *art. cit*., p. 135 ; P. Bourdieu et L. J. D. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, *op. cit.*, p. 184.

Cette réflexivité aurait ainsi le mérite de mettre au jour notre dépendance mutuelle et les différentes dimensions de notre vulnérabilité fondamentale. Elle permettrait d'attirer l'attention sur le fait que, dans nos interactions de reconnaissance, il est possible d'être des relais de l'imposition de formes insidieuses de violences symboliques, de mépris, mais aussi des vecteurs de réflexivités partagées. Comme l'affirme Honneth lui-même commentant l'analogie entre blessure physique et blessure morale, « à la prévention des maladies correspondrait […] la garantie sociale de rapports de reconnaissance capables d'apporter aux sujets la meilleure protection contre le mépris[209] ». C'est la raison pour laquelle le problème de la violence rappelle l'importance de clarifier le pouvoir propre des relations de reconnaissance. La reconstruction des objections que le sociologue critique aurait pu adresser à la théorie de la reconnaissance a alors ceci d'instructif qu'elle révèle en creux les renforts possibles qu'elle peut trouver dans la théorie de l'identité bourdieusienne et dans une philosophie des affects d'inspiration spinoziste.

L'apport du modèle de l'effondrement est donc de montrer les effets destructeurs des relations de violence sur les identités en le mettant en relation avec les dénis de reconnaissance avec lesquels il ne faut pas les confondre. Mais il faut aussi se donner les moyens de combattre ces formes d'effondrement de l'identité, ou tout au moins de les surmonter. De ce point de vue, une réflexion sur le pouvoir des relations de reconnaissance révèle leur dimension affective. Combattre les logiques de mépris social voire d'effondrement moral des identités, c'est s'attacher à en comprendre aussi, dans la perspective d'une théorie de la pratique, les mécanismes de production. Pour cela, il faut reconstituer la logique relationnelle de ces violences. Qui les produit, pourquoi, comment ? Comment les remplacer – ou les panser – par d'authentiques relations de reconnaissance, ou relations sociales de coopération et de non-domination ? En évacuant partiellement de cette question les relations de violence, Honneth oublierait le fait que les conflits sociaux et les luttes pour la reconnaissance fonctionnent en activant des frontières, qui constituent les identités collectives autour d'oppositions entre des eux et des nous, dans des logiques souvent agonistiques où dominent la figure de l'ennemi.

Cet impensé de la violence semble donc en première approche constituer un obstacle quant à l'objectif de penser la réalisation, à l'échelle collective, de formes de

[209] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 166.

reconnaissance émancipatrices. Mais il n'est que de façade. À travers la réorientation de la théorie de la reconnaissance dans la perspective d'une théorie de la réification, Honneth s'est en réalité donné des ressources théoriques importantes pour penser la *production* des violences extrêmes. Ces analyses légitiment en quelque sorte l'intérêt d'un socle dispositionnel pour comprendre dans un schème unifié, les pratiques de mépris social et les pratiques violentes, s'enracinant dans des formes de suspension ou de neutralisation de formes originaires d'empathie émotionnelle.

5.3. Réification : philosophie sociale des violences extrêmes ?

> Ce n'est qu'en travaillant sur mon livre (*La réification*), et même en rédigeant les pages qui le concluent, que j'ai pris conscience du fait que ce n'est que pour des situations exceptionnelles, lorsque la socialité atteint le point zéro, que l'on peut parler de ces moments où la reconnaissance primordiale est annulée. [210]

Il faut se rappeler que l'intérêt de Honneth pour la réification est bien plus ancien que la parution de son ouvrage éponyme en 2005 pourrait nous laisser le penser. En effet, dès 1994, dans un article portant sur « Les pathologies du social », où il interrogeait les phénomènes portant atteinte aux capacités personnelles et sociales des individus, Honneth identifiait déjà la réification comme une des principales pathologies de la modernité[211]. Elle apparaissait comme un développement manqué de la rationalisation normale des échanges sociaux dont les occurrences étaient en voie de multiplication. Comme l'explicite Bruce Bégout, « la contrainte du calcul rationnel, étendue à toutes les sphères sociales, propage hors contexte une attitude *réifiante* et transforme les interactions sociales.[212] » Comment le développement égalitaire de la modernité, génératrice selon

[210] Honneth Axel, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », *Esprit*, n° 7, 2008, Juillet, p. 106.
[211] A. Honneth, « Les pathologies du social », *op. cit*., p. 58.
[212] B. Bégout, « La réification chez Lukács et Honneth », *in* C. Bouton et le Blanc G., *Capitalisme et démocratie, autour de l'œuvre de A. Honneth*, Paris, Le Bord de l'eau, 2015, p. 55-82, p. 68-69.

Honneth d'émancipation, est-il entravé par une rationalité calculatrice contaminant les rapports sociaux et neutralisant la dimension affective et axiologique des relations humaines ? Telle est la question qui présidait en substance aux premières réflexions de Honneth sur la réification. Il semble qu'une interrogation plus souterraine, et peut-être plus ancienne, justifie également le retour de ce concept critique : l'énigme des massacres du XX^e^ siècle et des nombreux épisodes génocidaires face auxquels la pensée semble se paralyser[213]. Si le concept de réification ne trouve toute sa portée heuristique que dans l'élucidation de tels phénomènes de violences extrêmes, c'est sans doute qu'elle postule au cœur de la définition de la réification, un « point zéro de sociabilité », qui figure l'effondrement pratico-moral de l'identité.

Ainsi, il nous faut interroger la conceptualisation honnethienne de la réification et la refonte du paradigme de la reconnaissance qu'elle engage, afin d'évaluer si elle fournit un cadre d'analyse à la fois étiologique et phénoménologique convaincant à la compréhension des violences extrêmes. Pour ce faire, nous procéderons en deux temps. Le premier sera consacré à l'analyse d'une conférence de Honneth, antérieure à *La Réification*, dont nous dégagerons une série d'interrogations structurantes quant à la possibilité de formuler une théorie dispositionnelle de la violence à l'intérieur du paradigme de la reconnaissance. Le second enquêtera directement sur le modèle défendu par Honneth dans *La Réification*. Nous verrons que, s'il permet grâce à une définition émotionnelle et pré-cognitive de la reconnaissance originaire de penser la dimension transcendantale de l'effondrement de l'identité pratico-moral, il appelle néanmoins quelques amendements, afin de fournir un schème épistémologiquement plus solide à la compréhension des violences extrêmes.

Analyse dispositionnelle de la violence.

Dans un texte d'une conférence prononcée à Postdam en 2001, Honneth propose un éclairage sur des formes de violences xénophobes esquissant une analyse dispositionnelle de la violence[214]. C'est au concept d'*habitus* qu'il a recours, et à une proto-théorie de la pratique fondée sur une forme expressive de reconnaissance, très

[213] A. Honneth, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », trad. française S. Haber, *Esprit*, 2008/7, p. 96-107, p. 107.
[214] Et publiée en français en 2008. Voir A. Honneth, « Le racisme comme distorsion de la perception. Des absurdités liées à l'exigence de tolérance », *La pensée de midi*, vol. 2, 2008, n° 24-25, p. 98-108.

proche, de celle développée dans son article sur l'invisibilité[215]. L'hypothèse examinée dans ce texte va à bien des égards à contre-courant d'une doxa sur les causes de ce type de violences : « les convictions [racistes et xénophobes] seraient […] le résultat de la rationalisation pratiquée après coup d'un comportement pour lequel il existait déjà auparavant une prédisposition relevant de l'*habitus*[216]. » Le racisme et la xénophobie compris, comme des systèmes de croyances, ne seraient donc que des rationalisations secondaires, en surimpression des actes de violences. Ils ne permettraient pas de les expliquer, ni même de les décrire adéquatement[217]. Pourquoi Honneth mobilise-t-il une analyse dispositionnelle de la violence pour justifier une thèse si contre-intuitive ? Autrement dit, comment parvient-il à esquisser une théorie de la *pratique violente* qui rende compte à partir de la reconnaissance, de la production de ces violences, en invalidant les catégories qui servent d'ordinaire à les expliquer et les qualifier ?

Précisons que son questionnement s'origine dans une conjoncture précise, celle de la recrudescence en Allemagne dans les années 2000 d'agressions et d'attaques, en apparence gratuites, contre des étrangers. Si d'emblée les catégories de racisme et de xénophobie sont disqualifiées pour décrire ces violences, c'est qu'elles ne semblent pas adéquates à Honneth pour en identifier les cibles. Le groupe de victimes ne semble ni pouvoir se subsumer sous une commune identité « de race », comme l'étaient par exemple les victimes des violences racistes dans les États-Unis ségrégationnistes, ni sous une commune identité « d'étranger ». Tous les étrangers ne sont pas visés par ces attaques, mais seulement ceux « dont l'aspect physique, que ce soit la couleur de la peau ou les traits du visage, permet une stigmatisation rapide ; et ces caractéristiques extérieures artificielles servent souvent, quant à elles, de simple signe, de symbole d'une position sociale qui semble constituer la véritable cible de l'acte violent[218] ». C'est donc le statut social des victimes qui permet de les décrire comme la cible de ces violences : marquées par des expériences de grandes précarités, il s'agit de réfugiés, de demandeurs d'asiles, de sans domiciles fixes. En somme, les cibles des violences sont des acteurs sociaux partageant une grande vulnérabilité, sans que cela soit néanmoins suffisant à les identifier. Ce n'est donc pas à un système cognitif d'identification d'un certain groupe

[215] Cet article annonce bien en cela les réflexions formalisées dans *La réification*. Un certain nombre des thèses structurantes de l'ouvrage y sont d'ailleurs formulées de manière assez claire.
[216] *Ibid.*, p. 100.
[217] A. Honneth, « Le racisme comme distorsion de la perception. Des absurdités liées à l'exigence de tolérance », *art. cit.*, p. 98.
[218] *Ibid.*, p. 99.

humain partagé par les auteurs des violences, qu'il faudrait imputer la motivation principale de ces actes selon Honneth.

C'est bien plutôt dans un système de dispositions socialement acquises, un *habitus*, qu'il faut chercher leur explication. Honneth précise les contours de cet *habitus* dans le cadre de sa philosophie sociale normative de la reconnaissance : il est caractérisé comme une distorsion de la perception, une déformation de la forme expressive de reconnaissance primordiale, au fondement de l'identité pratico-morale. Honneth ne se situe donc pas exactement au niveau d'une analyse dispositionnelle, qui rendrait compte de la socialisation à des comportements violents, mais remonte d'un cran à la condition de possibilité de ces dispositions. Cette condition transcendantale trouve son origine dans un processus d'oubli de la reconnaissance qu'Honneth décrit en ces termes :

> Toutes ces formes de l'exercice de la violence sont caractérisées par l'absence d'une attitude qui nous semble aujourd'hui tellement évidente dans le rapport civilisé entre des êtres humains que nous ne nous rendons pratiquement plus compte de sa portée morale : je veux parler de cette forme de respect, d'attention ou de reconnaissance que nous exprimons envers d'autres personnes humaines en nous sentant liés, comme si cela allait de soi, à l'interaction de certaines normes, incarnées dans les principes de l'absence de violence, de la compréhension ou de la discrétion[219].

Il reconnaît que cette forme primitive de reconnaissance est difficile à caractériser, parce qu'elle est un savoir tacite et préréflexif. Nous n'en prenons la mesure que lorsqu'elle est manquante ou déficiente, lorsque justement se révèle à nous ce qu'elle garantissait : à savoir le tissage des interactions sociales, d'un « respect partagé » contre notre commune vulnérabilité[220]. Honneth choisit ici de définir cette reconnaissance selon deux strates : une strate cognitive[221], et une strate performative[222], entendons pratique. Distinguées pour les besoins de la réflexion, ces deux strates sont en réalité

---

[219] *Ibid.*, p. 99.

[220] Honneth cite à titre d'exemples : « lors d'une bagarre au coin de la rue, dans le comportement machiste d'un homme qui siffle les femmes, ou justement, sous sa forme exacerbée, dans l'agression violente contre l'étranger » (*Ibid.*, p. 101).

[221] *Ibid.*, p. 101. « Pour ce qui concerne la face cognitive ou épistémique, elle tient à mon sens à une sorte d'estime portée à l'autre, estime liée de manière tout à fait élémentaire à son humanité ; nous admettons l'autre comme membre de ce cercle des êtres auxquels revient une valeur spécifique du simple fait qu'ils doivent être capables d'avoir une relation autonome à eux-mêmes, une sorte de référence de soi à soi. »

[222] *Ibid.*, p. 102. *«* Ce que nous pratiquons, dans ce sens, c'est la capacité de faire intervenir certaines motivations de degré supérieur, dites "second-order", dès que nous reconnaissons un être humain dans la personne qui nous fait face : comme si cela allait de soi, nous cessons à un moment de frapper des êtres humains, nous commençons à lier nos actes aux volontés qu'ils expriment, nous les percevons de plus en plus comme des créatures se déterminant elles-mêmes. Bref, nous laissons notre comportement envers eux se faire guider par certaines normes qui expriment un égard, une estime envers leur autonomie. »

synthétiquement articulées dans les existences sociales : « percevoir quelqu'un comme un être humain signifie alors le reconnaître comme un être autonome, dans le sens où nous nous comportons à son égard d'une manière définie et régulée par des normes[223] ». Il précise un peu plus loin :

> Notre action n'est pas le résultat de la conversion pratique d'une réflexion de ce type, mais la réaction tout à fait évidente et même pratiquement réflexe à une perception qui est par ailleurs d'une infinie richesse conceptuelle et regroupe des classifications élémentaires et acquises dans la pratique. La "reconnaissance", pour être bref, est un comportement vis-à-vis d'autres personnes, comportement dont le caractère normatif exprime le fait que l'autonomie de l'autre est respectée ou prise en compte[224].

Au fondement de son esquisse de la pratique violence, c'est donc un oubli de la reconnaissance qui se fait jour. Mais il faut noter que le concept de reconnaissance a subi une modification en regard des analyses intersubjectivistes auxquelles nous nous sommes intéressées jusqu'à présent. Notre hypothèse est que sa volonté de penser les phénomènes contemporains de réification, ainsi que de donner corps à des explications aux nouveaux visages de la violence, ont conduit Honneth a remodeler son paradigme de la reconnaissance. C'est désormais sur le concept d'une reconnaissance originaire qu'il se fonde. Le noyau intersubjectiviste semble avoir été déplacé au profit d'une définition affective et empathique d'une reconnaissance primordiale.

Sur la base de ce nouveau concept, l'idée centrale de Honneth est alors d'avancer que les conduites violentes de type racistes ou xénophobes procèdent d'un aveuglement à cette reconnaissance originaire acquise dans la socialisation primaire. Il s'agit de la désactivation de notre attachement émotionnel à des normes qui régulent moralement nos interactions avec autrui. Mais cet aveuglement n'est pas une simple déformation épistémique. Il faut le concevoir positivement comme la formation d'un *habitus* spécifique : « Je suppose donc que tout le comportement de ces jeunes est rendu possible par une attitude, un système d'orientation qui impose le silence à la dimension de reconnaissance de nos relations sociales et autorise des formes d'oppression méprisante ; dans le cadre d'un *habitus qui permet une telle désinhibition*[225]. » Les victimes frappées, battues, parfois jusqu'à la mort, sont traitées « *comme si* elles étaient des créatures sous-

[223] *Ibid.*, p. 102.
[224] *Ibid.*, p. 102.
[225] *Ibid.*, p. 103. Nous soulignons.

humaines.[226] » Nous insistons à la suite de Honneth sur le « comme si » : la pratique violente a certes l'apparence d'une pure pratique réifiante, mais elle ne prend sens que par la négation apparente de l'humanité des victimes. Si la violence comme pratique qui détruit les corps et blesse les identités a dans ces situations une visée déshumanisante, ce ne peut être que sur la base de la conviction tacite que ceux qui font l'objet de la haine et de la blessure sont bien des êtres humains.

> Je parle volontairement d'un comportement fondé sur le "comme si", parce qu'on se tromperait bien entendu en croyant que ces jeunes ne reconnaissent plus le caractère humain de ces étrangers qu'ils agressent ; mieux, toute la cruauté singulière de leur comportement résulte justement du fait qu'ils traitent des êtres, pourtant identifiés sans équivoque comme des humains, en faisant comme s'ils n'en étaient pas[227].

Ces pratiques violentes s'expliqueraient à la fois par l'activation d'un *habitus* désinhibiteur réalisant une double opération en apparence contraire : oubli de la reconnaissance originaire, de la valeur des victimes en tant que porteuses d'une vulnérabilité fondamentale d'une part, et activation d'une reconnaissance identifiante dépourvue de contenu moral d'autre part. Autrement dit, pour reprendre la double caractérisation de la reconnaissance primordiale, l'*habitus* maintiendrait la disposition cognitive d'identification des individus comme « humains », en neutralisant sa dimension performative impliquant de les traiter comme tels en pratique. « Pour utiliser une formulation exagérée, on pourrait même dire que ces jeunes ne sont pas violents parce qu'ils ont des convictions "racistes", mais qu'ils ont des convictions "racistes" parce qu'ils se livrent à des actes de violence.[228] » Les croyances racistes seraient un simple amplificateur et non une cause des comportements violents. Car la véritable explication serait dans la production d'un « *habitus* de mépris » que Honneth qualifie très rapidement d'autoréification ; mais il n'explicite pas vraiment encore en quoi cette attitude envers soi pourrait rendre compte de la formation de dispositions conduisant à des pratiques violentes.

L'hypothèse de Honneth est que cet oubli de la reconnaissance fait bien partie d'une trajectoire sociale : pour former un tel oubli de la reconnaissance, il faut que le mépris ait fait partie à part entière des logiques de socialisation des personnes devenues

---

[226] *Ibid.*, p. 103. Nous soulignons.
[227] *Ibid.*, p. 103.
[228] *Ibid.*, p. 104.

violentes : « là où un *habitus* de mépris a remplacé ce respect qui va pratiquement de soi, il s'agit forcément du résultat d'une socialisation secondaire qui a, dans une certaine mesure, émoussé la perception originelle et a, par là même, pu dissoudre le lien à soi-même qui l'accompagnait[229]. » On comprend que la dissolution de la reconnaissance originaire dont on verra qu'elle doit se comprendre comme fondamentalement empathique, a des effets sur le rapport à soi : ils impliquent un oubli du caractère expressif et personnel de ses vécus et de leur charge émotionnelle. Autrement dit, si la formation d'un *habitus* de mépris renvoie à la réification de l'autre, elle irait de pair avec un mouvement d'autoréification. C'est ce dont témoignent les travaux sur lesquels s'appuient Honneth, ceux du sociologue Ferdinand Sütterluty[230] :

> seule une longue chaîne d'expériences agissant sur la motivation permet de faire émerger un nouveau système de comportement dans lequel a disparu le comportement antérieur fondé sur le respect. Je suppose qu'une telle énergie destructrice de morale ne peut être produite que par des processus de socialisation au cours desquels les jeunes doivent découvrir personnellement combien eux-mêmes jouissent peu de cette forme de reconnaissance qui va de soi et dont ils témoignent dans un premier temps, presque par réflexe, à l'égard de tous les autres êtres humains. On est donc tenté de formuler l'hypothèse que ce sont les expériences intrafamiliales de l'impuissance physique et du mépris social qui font entrer les adolescents dans un deuxième système de comportement, lequel leur fait en quelque sorte oublier leur comportement de reconnaissance antérieur[231].

Pour rendre compte de la dyspathie, dysfonctionnement ou distorsion de la reconnaissance primordiale dont Honneth fait le point commun des pratiques violentes dont il est question, il fait ici l'hypothèse d'une seconde socialisation marquée par le mépris. Elle conduirait à forger ce qu'il appelle plus haut un « *habitus* de mépris » caractérisé par un oubli ou une disparition de l'attitude de reconnaissance originaire, par laquelle nous sommes d'emblée dans une attitude affective d'ouverture à l'autre. Mais comment rendre compte de cet oubli de la reconnaissance originaire qui semble être à la fois une suppression et un recouvrement ? Comment le nouveau système de pratiques, forgé dans la violence et la maltraitance intrafamiliale, conduit-il à *désapprendre* ce qui fait la condition transcendantale de toute relation de reconnaissance, sans complètement

---

[229] *Ibid.*, p. 105.
[230] Voir F. Sutterluüty, *Gewalterfahrung und Gewaltkarrieren. Elemente einer empirisch fundierten Theorie der Jugendgewalt*, thèse, Freie Universität de Berlin, 2000.
[231] *Ibid.*, p. 105.

l'abolir ? Ce qu'il nous faut parvenir à comprendre, c'est donc l'activation différentielle de cette fonction empathique primordiale, en fonction des situations : les individus disposés à la dyspathie envers certains groupes sociaux et engagés dans des conduites violentes à leur égard, sont susceptibles de développer à l'intérieur de leur groupe de pair et d'appartenance des pratiques de solidarité et d'entraide qui nécessitent la mise au second plan de cet *habitus* de mépris. À moins de déduire de l'idée d'oubli de la reconnaissance primordiale l'idée d'une désactivation de ce rapport affectif premier dans toutes les formes de rapports aux autres, à soi et au monde. Mais ce n'est pas dans les intentions de Honneth : en évoquant « l'*habitus* d'un rapport hostile avec certains groupes fractionnels des êtres humains[232] » c'est bien l'idée que la violence, et ce qui la cause, l'oubli de la reconnaissance, ne s'appliquent qu'à certains groupes d'êtres humains.

Cependant, en faisant des catégorisations racistes des rationalisations secondaires qui viendraient justifier et donner de la cohérence après-coup aux pratiques violentes, Honneth se prive de ressources pour expliquer le choix de cibles spécifiques : « la tentative d'intégrer leurs actes dans le cadre narratif d'un récit mythique où les "races" jouent un rôle central, exprime un effort visant à pourvoir d'un sens – doté d'un impact public – quelque chose qu'ils n'ont pas compris. Pour utiliser une formulation exagérée, on pourrait même dire que ces jeunes ne sont pas violents parce qu'ils ont des convictions "racistes", mais qu'ils ont des convictions "racistes" parce qu'ils se livrent à des actes de violence.[233] » En suivant Sütterluty, l'hypothèse esquissée par Honneth est que les expériences précoces notamment d'humiliation familiale, créeraient une sorte de dissolution du rapport à soi, conduisant à des pratiques de réaffirmation de sa volonté de puissance dans la violence sur les plus faibles – c'est-à-dire sur des individus identifiés comme socialement faibles : « ce cycle d'expériences d'humiliation intrafamiliale et de forte propension à la violence contre ceux qui occupent une position plus faible : les jeunes, notamment, qui, au sein de leur famille, n'ont pu que se considérer comme impuissants, inférieurs, "bons à rien", ont ultérieurement une tendance à faire un usage expressif de la violence, dont les victimes sont le plus souvent les membres des groupes marginaux de la société[234] ». Cette analyse pourrait trouver à s'enrichir de la définition

[232] *Ibid*., p. 104.
[233] *Ibid*., p. 104.
[234] *Ibid*., p. 106. Cette analyse pourrait trouver à s'enrichir de la définition que donne Bourdieu de la virilité dans la *Domination masculine* et de ses liens possibles aux pratiques violentes, notamment chez les jeunes hommes (P. Bourdieu, *La Domination masculine*, « Virilité et violence », *op. cit*., p. 74-78 : « la *virilité*, entendue comme capacité reproductive, sexuelle, sociale, mais aussi comme aptitude au combat et à

que donne Bourdieu de la virilité dans la *Domination masculine* et de ses liens possibles aux pratiques violentes, notamment chez les jeunes hommes : « la *virilité*, entendue comme capacité reproductive, sexuelle, sociale, mais aussi comme aptitude au combat et à l'exercice de la violence (dans la vengeance notamment) est avant tout une charge […] tout concourt ainsi à faire de l'idéal impossible de virilité le principe d'une immense vulnérabilité.[235] » Le modèle dispositionnaliste est d'ailleurs l'un des modèles privilégiés en sciences sociales pour expliquer les violences, comme le montrent notamment les travaux de Stéphane Beaud et Michel Pialoux sur les émeutes de 2005[236]. Leur parti prix méthodologique n'est pas de se situer dans la perspective d'une étiologie des violences urbaines mais bien d'une symptomatologie : elles sont, dès l'introduction de l'ouvrage, considérées comme le symptôme d'une dégradation de la configuration sociale. L'émeute urbaine (en particulier l'émeute qui a éclaté à Montbéliard le 12 juillet 2000 dans la ZUP de la petite Hollande) n'a pas de sens en elle-même, mais seulement si on la comprend comme l'indice de la dégradation d'une série de facteurs sociaux dont Beaud et Pialoux donnent l'énumération suivante : « chômage de masse et précarité, affaiblissement des mécanismes de défense collective au travail, effondrement d'une représentation politique proprement ouvrière, déstabilisation des familles populaires, constitution de lieux de relégation spatiale et renforcement de la relégation résidentielle sur une base ethnoraciale. Autant de processus que l'on peut regrouper sous l'expression de déstructuration et de décomposition du groupe ouvrier [237]». Ainsi la finalité d'une telle symptomatologie est bien de mettre en relation les émeutes urbaines et les processus de paupérisation des classes populaires, que les auteurs interprètent comme l'expression de la déstructuration du groupe ouvrier. La violence urbaine s'expliquerait comme la fabrication de dispositions sociales chez les jeunes des cités par intériorisation de certains mécanismes, imputables à l'organisation et au fonctionnement de la société. Loin d'être une donnée *sui generis*, la violence de ces jeunes est bien plutôt l'indice d'une fabrique identitaire spécifique, dont les auteurs se proposent de reproduire la genèse. Or, cette genèse est en dernière instance référée à une reconfiguration de rapports de domination : « À travers le cas de la petite Hollande il s'agit, au fond, de réfléchir à la façon dont se sont recomposés

---

l'exercice de la violence (dans la vengeance notamment) est avant tout une charge […] tout concourt ainsi à faire de l'idéal impossible de virilité le principe d'une immense vulnérabilité. » (*Ibid*., p. 75-76)

[235] P. Bourdieu, *La Domination masculine*, « Virilité et violence », *op. cit*., p. 74-78.

[236] S. Beaud et M. Pialoux, *Violences urbaines, violence sociale*. *Genèse des nouvelles classes dangereuses*, Paris, Fayard, 2003.

[237] *Ibid*., p 16.

les rapports de classe au cours de ces quinze dernières années (au niveau local comme au niveau national et la manière dont ces rapports se sont inscrits spatialement)[238]». Les deux sociologues insistent donc sur la dégradation des conditions de travail qui touchent de plein fouet la catégorie socioprofessionnelle des ouvriers : licenciements boursiers, accroissement du nombre des accidents de travail, envolée des maladies professionnelles, concurrence institutionnalisée entre catégorie de salariés, nouvelles formes de domination au travail, culpabilisation et harcèlement moral ; sans oublier les cadences de travail effrénées, les rapports violents entre ouvriers et l'effondrement de la morale ouvrière qui tenait lieu de ciment de la communauté. Ces données macrosociales correspondent selon les auteurs à des expériences sociales très concrètes, « qui ont laissé des traces profondes, inscrites dans les manières d'être et d'agir, par exemple dans la façon de parler ou dans les *hexis* corporelles. En outre ces traces de la violence sociale […] subie par ces jeunes se sont peu à peu accumulées, et comme coagulées, dans la mémoire collective de cette génération de précaires, contribuant de manière certainement décisive à produire le type de personnalité sociale qui paraît si étrange, si incompréhensible, aux générations plus anciennes.[239] ». Ainsi la « culture de la provocation » qui regroupe un ensemble de petites incivilités doit se comprendre « comme une contre-violence opposée à la violence sociale[240] ».

En faisant remonter la cause ultime des violences à une dyspathie préréflexive, en quelque sorte désolidarisée des représentations des acteurs sociaux, Honneth se prive d'une des forces de la théorie de la pratique, à savoir l'idée selon laquelle les catégorisations sont toujours des frontières sociales faites corps, c'est-à-dire des classifications du réel organisant les manières de penser, mais aussi de percevoir et d'agir. Sans cette définition des catégorisations comme pleinement intégrées à une théorie de la pratique, on ne voit pas bien comment les jeunes dont parle Honneth pourraient identifier « les membres des groupes ethniques occupant les rangs les plus bas de l'échelle sociale[241] ». Pas plus que les catégorisations raciales, les classifications sociales ne font l'objet d'une connaissance directe. Si c'est leur commune vulnérabilité sociale qui désigne aux jeunes ces groupes comme cibles des violences, la dyspathie comme déformation de la perception devrait aussi venir troubler la juste appréhension des

[238] *Ibid*. p 18.
[239] *Ibid*., p. 25.
[240] *Ibid*., p. 346.
[241] *Ibid.*, p. 106.

hiérarchies sociales des vulnérabilités. Il faut donc bien qu'ils perçoivent ces hiérarchies et catégories différentielles pour s'attaquer aux plus vulnérables. Les catégories classantes conditionnent donc, au sein des *habitus* de mépris, l'activation ou désactivation des attitudes de dyspathie.

Cette première réflexion de Honneth sur les pratiques violentes appelle plusieurs conclusions. Elle montre le lien génétique dans sa pensée entre le développement d'un paradigme de la réification, dont certaines des idées-forces sont ici déjà en germe, et la volonté d'élucider la production de certaines violences, de celles qui nous apparaissent les plus cruelles, les plus immorales, les plus intolérables. En outre, elle a le mérite théorique d'aller à contre-courant d'une *doxa* installée concernant les violences xénophobes, consistant à les expliquer exclusivement par un système de croyances censé les performer, et à appeler les jeunes à plus de tolérance. Les catégories de racisme et de xénophobie, les discours de haine, ne peuvent pas être considérées comme les motivations premières et exclusives des violences. Cette idée a une implication décisive : les dispositifs politiques et sociaux – dans le champ pénal, pénitentiaire, et éducatif – de traitement de ces comportements ne doivent pas se concevoir comme une éducation éthique à la tolérance[242], et ne doivent pas se limiter à un travail de persuasion. Honneth plaide au contraire pour des politiques éducatives prenant en charge une nouvelle socialisation, une *resocialisation à ce qui a été oublié et déformé*. Il faut se concentrer sur la reconstitution, en interaction, de cette forme primitive et précognitive de reconnaissance, cette empathie affective à la base de tous les comportements de respect et de toute conduite éthique. Les individus violents doivent faire d'eux-mêmes l'expérience d'une reconnaissance mutuelle partagée pour pouvoir transformer leurs *habitus* de mépris, afin de désapprendre les dispositions conduisant à la réification d'autrui, et celles produisant l'autoréification. La solution réside donc bien dans une expérimentation collective : « il faudrait créer les possibilités d'adopter des pratiques comportementales coopératives dans lesquelles on pourrait expérimenter une alternative pacifique à la possibilité d'acquérir par la violence un respect qui ne leur a pas été accordé au cours de la socialisation familiale [243] ». Cette suggestion programmatique signale encore l'importance des relations mutuelles de reconnaissance comme alternative à la violence,

[242] *Ibid*., p. 106 : « L'idée de demander aux jeunes de faire preuve d'un surcroît de tolérance pour les "étrangers" paraît malvenue, ne serait-ce que pour des motifs conceptuels ; ce dont manquent les jeunes auteurs d'actes de violence, ce n'est pas de la vertu de tolérance, mais de cette attitude élémentaire de respect que nous devons pareillement à tous les êtres humains. »
[243] *Ibid.*, p. 108. Voir O. Zanna, *Restaurer l'empathie des mineurs délinquants*, Paris, Dunod, 2010.

en particulier ici sous la forme d'un réapprentissage coopératif de ce qui a été oublié et recouvert par le mépris et l'humiliation intrafamiliale.

Réification, reconnaissance originaire et violences extrêmes

Si la philosophie de Honneth témoigne en apparence d'un silence tenace concernant la problématisation de la violence, la reconfiguration du paradigme de la reconnaissance autour de la réification pourrait en constituer paradoxalement l'authentique motivation. C'est en tout cas ce qu'il semble reconnaître lui-même :

> si l'on me demandait ce qui a suscité à l'origine mon intérêt pour le thème de la « réification », je devrais répondre qu'il s'agit de l'obligation d'interpréter les massacres « industriels » propres aux totalitarismes du siècle dernier. Encore aujourd'hui, il est difficile de comprendre ces récits dans lesquels on nous montre comment des jeunes gens ont pu tuer, apparemment sans manifester d'émotions particulières, des centaines de femmes et d'enfants juifs d'une balle dans la nuque[244] – sachant que ces pratiques terrifiantes se sont retrouvées dans tous les génocides qui ont marqué la fin du XX^e^ siècle[245].

C'est la sidération et l'incompréhension devant les violences de masse du XX^e^ siècle qui seraient à l'origine des réflexions sur la réification, en particulier la dynamique meurtrière touchant des populations civiles sans défense, dont la cruauté fait défi à la pensée. Honneth cite en renfort les travaux de Christopher Browning : cet historien a enquêté sur les réservistes du 101^e^ bataillon de la police fédérale allemande, dont les hommes auraient abattu en Pologne pas moins de 38 000 Juifs et contribué à l'arrestation et la déportation de 45 000, pendant les massacres de l'Est. Comme l'affirme le psychologue social Harald Welzer, ces exécuteurs « n'assassinaient pas en tant que personne mais en tant qu'agents d'une tâche historique devant laquelle devaient nécessairement s'effacer leurs besoins, sentiments et résistances personnels. Cela signifie qu'ils tuaient à la faveur d'une distance subjective prise par rapport au rôle qu'ils jouaient. »[246]

---

[244] C. Browning, *Des hommes ordinaires*, *Le 101^e^ bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne,* Paris, 10/18, 1996. La note est celle de Honneth. C'est en utilisant les archives de procès et d'enquêtes judiciaires menées de 1962 à 1972 en République fédérale allemande à l'encontre de réservistes du 101^e^ bataillon de la police, et particulièrement les témoignages de 210 de ces anciens soldats, près de la moitié des hommes de cette unité, que Christopher R. Browning a pu écrire ce livre.

[245] A. Honneth, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », *art. cit*., p. 107.

[246] H. Welzer, *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, Paris, Gallimard, 2007, p. 42. Comme l'a montré Goffman, le détachement par rapport au rôle est une condition essentielle de

Cette distance au rôle des exécuteurs, leur absence apparente d'émotions et d'engagement dans la situation de violence extrême à laquelle ils participent, Honneth se propose d'en fournir une explication au moyen d'une révision du concept de réification. Dans l'explication des violences racistes examinées plus haut, Honneth défendait l'idée d'une autoréification conduisant à la réification d'autrui prenant la forme d'un traitement de groupes minorisés « comme si » ils étaient des choses. La radicalité de la thèse honnethienne qui se dégage de *La Réification* consiste à supprimer la clause du « comme si » pour comprendre les formes réelles et non fictives de réification[247]. Peut-on traiter, au sens littéral, des êtres humains comme des choses, c'est-à-dire abolir définitivement la reconnaissance de l'humanité et de la profonde vulnérabilité d'autrui ? Plus largement, comment l'infléchissement du paradigme de la reconnaissance vers la réification nous permet-il de mieux comprendre l'effondrement pratico-moral de l'identité produit par les violences extrêmes ?

Le projet de Honneth dans *La Réification* ne se résume pas à exhumer une catégorie critique éculée pour montrer qu'elle peut avoir une fonction dans son paradigme de la reconnaissance. Il s'agit de bien plus que cela. Car en se proposant de prendre en compte de nouvelles formes de pathologies sociales telles que la marchandisation des relations amoureuses, la traite sexuelle, le racisme[248], la dépossession de soi dans la pratique de certains médias numériques, il propose en réalité une refonte en profondeur de son paradigme. Le déplacement qui s'opère est selon Mauro Basaure celui d'un « cadre conceptuel d'une théorie de la communication concernant la dimension cognitive de l'adoption de la perspective d'autrui à une théorie de la reconnaissance touchant une dimension précognitive et prélangagière.[249] » En effet, Honneth remonte à une forme

---

l'activité professionnelle, c'est un écart ménagé entre l'agir et l'être. « Entre meurtre de masse et morale, il n'y a pas contradiction mais conditionnement réciproque. Sans morale, le meurtre de masse n'aurait pas pu être mis en œuvre. » (*Ibid*., p. 44) « dans les meurtres de masse et les processus génocidaires, nous avons affaire, en règle générale, à des gens non pas prédisposés au meurtre, mais qui, pour des raisons leur paraissant plausibles, ont résolu de tuer. » (*Ibid*., p. 47)

[247] Honneth précise que la réification ne doit pas se confondre avec les phénomènes que l'on désigne au sens courant comme relevant de l'instrumentalisation. « À la différence de l'"instrumentalisation", la "réification" suppose donc que nous ne percevions plus chez les autres personnes les qualités qui font d'elles des membres de l'espèce humaine. Ainsi, traiter quelqu'un comme une « chose » veut dire prendre cette personne pour un objet, pour un être qui est dépourvu des qualités ou des capacités humaines caractéristiques. » (A. Honneth, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », *art. cit*., p. 98)

[248] A. Honneth, *La Réification. Petit traité de Théorie critique* (2005), trad. française S. Haber, Paris, Gallimard, 2000, p. 17.

[249] M. Basaure, « Réification et pathologies sociales. Sur la réactualisation d'un concept clé par Axel Honneth et la troisième génération de l'École de Francfort », in C. Lazzeri et S. Nour, *Reconnaissance, Identité et intégration sociale*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2009, p. 63-84, p. 79.

originaire de reconnaissance qui redéfinit le socle intersubjectiviste de sa théorie. Elle renvoie aux conditions transcendantales de l'intersubjectivité elle-même. C'est à cette condition qu'il pourra étudier le changement de perspective qui affecte les capacités cognitives et pratiques dans la réification. « Désormais je soutiens, affirme-t-il, que cette modalité "existentielle" de la reconnaissance se situe dans la base de toutes les autres formes plus substantielles de celle-ci dans lesquelles il s'agit d'une affirmation approbatrice des caractéristiques ou capacités spécifiques des autres personnes.[250] » Cet infléchissement a aussi des incidences sur la manière de penser les pathologies sociales : elles sont redéfinies comme des distorsions de cette pratique originelle dans laquelle l'homme entretient une relation engagée à soi et au monde[251].

Cette nouvelle conceptualisation de la reconnaissance présente une plus-value heuristique dans la mesure où elle pourrait renforcer la congruence entre la philosophie sociale honnethienne et la théorie bourdieusienne de la pratique. Elle autorise en particulier de remonter aux conditions transcendantales de l'effondrement de l'identité, de même que nous nous étions efforcés de remonter, dans notre interprétation de Bourdieu, aux conditions transcendantales de l'effondrement de la pratique.

> Normalement, explique Honneth, les sujets humains participent à la vie sociale en se plaçant eux-mêmes dans la position de celui ou celle qu'ils ont en face d'eux, dont ils ont appris à comprendre les désirs, les attitudes et les pensées comme des motifs d'action. Si, à l'inverse, un sujet échoue à adopter la perspective d'autrui et adopte ainsi une posture simplement détachée, contemplative, c'est le lien propre à l'interaction humaine qui se rompt parce que cette dernière n'est plus médiatisée par la compréhension réciproque des motifs de l'action.[252]

Mead nous a aidée à localiser cet effondrement dans la structure dialogique du soi, la reconnaissance originaire nous permettra de remonter à ses conditions de possibilité affective et existentielle.

La réification approfondit une idée que Honneth s'était déjà attaché à démontrer dans un article sur l'invisibilité[253]. Cette idée, relevant de l'ontologie sociale, est que la reconnaissance précède la connaissance, ce qui signifie que la capacité d'identification et d'élucidation cognitive est précédée par une attitude affective d'engagement dans le

---

[250] A. Honneth, *La réification*, *op. cit*., p. 59-60.
[251] *Ibid*., p. 83.
[252] *Ibid*., p. 41-42.
[253] A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », in A. Honneth *La Société du mépris*, Paris, La Découverte, 2008, p. 239-240. Nous commentons de près cet article au début du chapitre 6 (voir 6.2).

monde, par laquelle autrui est émotionnellement reconnu comme un alter ego vulnérable. Nous reconnaissons en effet chez autrui une intentionnalité apparentée à la nôtre et nous prenons intérêt à lui. Cela implique que nous ne pouvons rien comprendre ou connaître sans la manifestation de ce souci. C'est dès lors comme oubli de cette reconnaissance originaire que Honneth va redéfinir le concept de réification. Partant des analyses de Georges Lukács dans *Histoire et conscience de classe*[254], Honneth retient l'idée d'une pratique humaine manquée ou faussée[255].

On se souvient que Lukács, s'inspirant des analyses de Marx portant sur le fétichisme de la marchandise[256], essaie de comprendre les causes sociales de cet étrange phénomène par lequel « une relation entre personne prend le caractère d'une chose[257] ». Dans les sociétés capitalistes, le phénomène de la réification correspond à la généralisation des rapports sociaux qui prévalent dans l'échange marchand, à toute forme de relation sociale. Concernant l'origine marxienne du concept de réification, Bruce Bégout précise : « il signifie que les hommes se comportent comme des choses. L'analogie est ici importante. Elle indique que les hommes ne deviennent pas des choses, ce qui serait absurde, mais qu'ils agissent les uns envers les autres comme ils le font avec les choses.[258] » Dans la socialisation qu'impose la réification, les relations réelles s'évaporent au profit du mode de fonctionnement de la marchandise : les hommes se comprennent comme des choses et se vivent comme des choses[259].

Honneth ne reprend que le versant subjectif de l'analyse lukácsienne de la réification[260] : le terme de marchandise n'est jamais cité et les conditions de production sociohistoriques du capitalisme industriel sur lesquelles Lukács insiste, sont passées sous silence. On le comprend dans la mesure où Honneth s'est désolidarisé de l'analyse

---

[254] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe, Essais de dialectique marxiste*, trad. française K. Axelos et J. Bois, Paris, Editions de Minuit, 1960.
[255] *Ibid*., p. 19.
[256] K. Marx, *Le Capital*, « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret », trad. Française J. Roy, Paris, Gallimard, tome 1, 2008.
[257] *Ibid*., p. 21.
[258] B. Bégout, « La réification chez Lukàcs et Honneth », *op. cit*., p. 55. Voir aussi M. Angella, « Les limites du concept de réification chez Axel Honneth », in V. Chanson, A. Cukier et F. Monferrand (dir.), *La réification. Histoire et actualité d'un concept critique*, Paris, La Dispute, 2014.
[259] *Ibid*., p. 57. « Les choses sociales et humaines, qui sont donc les produits nés du travail, deviennent des marchandises à partir du moment où elles semblent n'avoir plus de lien avec les hommes qui les ont crées. Les marchandises elles-mêmes paraissent alors n'entretenir de relations qu'entre elles (la valeur et son attrait fantasmagorique) engendrant ainsi un monde propre, parallèle au monde social où règne la valeur fantastique de l'échange. Telle est la fantasmagorie de la marchandise, « qui fait apparaître le caractère social du travail comme caractère des choses, des produits eux-mêmes. » » (citation de K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 156)
[260] B. Bégout, « La réification chez Lukács et Honneth », *op. cit*., p. 70-71.

marxienne des rapports de production, en prenant acte du développement de la modernité et de l'extension des frontières de la reconnaissance, à l'intérieur d'une économie de marché capitaliste[261]. La réification va donc renvoyer à deux attitudes : d'une part « le détachement contemplatif axiologiquement neutre de la théorie », d'autre part « l'intéressement égoïste qui relève du calcul rationnel[262] ». La réification se comprend alors comme une *distorsion de la subjectivation* dans la mesure où l'homme perd un rapport authentique au monde et aux autres[263]. C'est la recherche de cette sorte d'authenticité que recouvrent les attitudes réifiantes, qui va conduire Honneth à reformuler son concept de reconnaissance. À l'issue de ce nouveau point de départ du paradigme de la reconnaissance, la réification pourra alors se définir comme un « oubli de la reconnaissance ».

Le concept de reconnaissance originaire prend sa source dans une interprétation, relativement libre et stylisée, de Heidegger, Dewey et Cavell. De l'analyse conjointe du souci heideggérien, de l'engagement de Dewey et de la reconnaissance chez Cavell, Honneth puise la définition d'une attitude de sympathie conditionnant les trois grandes formes de reconnaissance qu'il a étudiées par ailleurs – confiance, respect, estime. Il s'agit de doter le concept de reconnaissance d'une dimension émotionnelle, que la première sphère de reconnaissance ne faisait qu'esquisser : « une telle reconnaissance, qui porte sur les états émotionnels d'autrui et qui se fonde sur une identification avec lui, définit alors selon Christian Lazzeri, "une forme élémentaire d'intersubjectivité"[264] ». Des recherches en psychologie sociale sur les enfants autistes fournissent le soubassement empirique à cette refondation conceptuelle. Les travaux de Hobson et Tomasello[265] que convoque Honneth défendent l'idée, sur des bases proches de la conception de l'apprentissage meadien, que « l'enfant ne pourrait pas réaliser tous ces progrès s'il n'avait pas développé auparavant un sentiment d'attachement à la personne privilégiée de

---

[261] *Ibid*., p. 71-72. « C'est que, comme on pouvait s'y attendre, Honneth rejette l'explication trop globale et systémique de la réification que développe Lukács, à savoir la colonisation du monde vécu par le système marchand qui envahit tout l'espace social de l'intime. Le capitalisme ne peut être à lui seul le coupable, étant donné qu'il produit par ailleurs des relations interpersonnelles qui ne relèvent pas de la réification et qui sont pourtant objectivantes ; il étend même la sphère juridique, le droit à la liberté et les valeurs de l'individu. »

[262] *Ibid*., p. 71.

[263] *Ibid.*, p. 62. « La réification socialise les hommes dans la mesure où elle leur impose un rapport social qui n'est justement pas social mais fétiche et chosal. »

[264] C. Lazzeri, « Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth », *Revue du MAUSS*, 2011, vol. 2, n° 38, p. 259-285, p. 263.

[265] Voir P. Hobson, *The Craddle of Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2002 ; et M. Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard, Harvard University Press, 2001.

son environnement.[266] » Il s'agit d'une participation émotionnelle directe et immédiate par laquelle l'enfant s'identifie à la personne de référence, que ce soit sous la forme d'affects positifs ou négatifs. Ce qui définit à l'inverse l'autisme, c'est que l'individu « se trouve structurellement empêché de s'identifier émotionnellement avec une seconde personne[267] ».

Comment Honneth parvient-il, sur la base de cette nouvelle conceptualisation de la reconnaissance, à distinguer des formes fictives (présentation instrumentale de soi, prostitution etc.) et des formes authentiques de réification (génocide, guerre, esclavage économique etc.), autrement dit comment parvient-il à lever dans l'explication de certains phénomènes sociaux la clause du « comme si » ?

> Certaines modalités de la vie sexuelle, la cruauté qui s'instaure parfois au sein des relations interpersonnelles, laissent d'ailleurs entrevoir l'existence de cas dans lesquels autrui ne semble plus être qu'un objet manipulable à merci. Cependant, sous la surface de ces espèces de réification, la différence ontologique qui existe entre la personne et la chose reste toujours présente à la conscience des partenaires de l'interaction. En revanche, dans les cas authentiques de « réification », cette différence doit justement être effacée de la conscience : le fait qu'il s'agisse avec autrui d'un être qui possède des propriétés spécifiquement humaines et qui ne peut donc être traité comme une chose n'est pas seulement annulé en imagination, mais dans la réalité même.[268]

Les trois facteurs principaux que Honneth dégage pour rendre compte des phénomènes de réification, sont la typification, l'autonomisation du but et la routinisation[269]. Ce sont trois facteurs qui ont pu être mis en évidence dans les recherches sur les violences extrêmes, notamment en psychologie sociale. Le premier est censé rendre compte du refus d'accorder des qualités spécifiquement humaines aux victimes. Il opère grâce à la formation d'un *habitus* de mépris comme on l'a vu précédemment[270]. Mais il n'est pas certain qu'ils soient suffisants à épuiser l'explication de telles violences,

---

[266] A. Honneth, *La réification*, op. cit., p. 57.
[267] *Ibid.*
[268] A. Honneth, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », *art. cit*., p. 107.
[269] *Ibid*., p. 104. « Dans des contextes de ce genre, on voit comment le fait de vouloir détruire l'adversaire s'autonomise jusqu'au point où s'évanouit la perception des personnes étrangères au conflit armé (enfants, femmes, civils). Finalement, tous les membres des groupes que l'on présume liés à l'ennemi ne sont plus traités que comme de simples objets, comme des choses ; on peut leur faire subir toutes les violences et les tuer de façon gratuite. »
[270] A. Honneth, *La Réification*, *op. cit*., p. 117-118. « La pratique sociale qui consiste à simplement observer de façon distanciée et à saisir de manière instrumentale d'autres personnes se renforce dans la mesure où elle trouve cognitivement un soutien grâce aux typifications réifiantes, de même que ces descriptions typifiantes bénéficient d'un apport en motivation du fait qu'elles offrent à une pratique devenue unilatérale des cadres interprétatifs qui lui conviennent. »

ni à rendre compte de la création de ce « point zéro » de la socialité caractérisant la négation totale de l'humanité des cibles de la violence. Comment l'oubli de la reconnaissance originaire est-il possible ? Quelles sont ses causes sociales ? Correspond-il à une trajectoire d'effondrement de l'identité, et à ce titre, est-il un schème d'explication pertinent des violences extrêmes ?

Pour répondre à la première interrogation, il est nécessaire d'opérer une distinction entre empathie et sympathie afin de ressaisir ce qui fait précisément l'objet d'un oubli dans le processus de réification, et de préciser ce que Honneth avait tenté de dissocier dans la conférence de Postdam – entre une dimension cognitive et une dimension affective de la reconnaissance primordiale[271]. L'empathie peut se définir comme un « processus d'identification cognitive et affective d'extension et d'intensité variable[272] » entre deux individus, qui concerne la perception de la similitude de nature. Il s'agit donc de s'identifier au point de vue d'autrui par simulation ou projection, et de le comprendre. Ce que je reconnais par le mécanisme de l'empathie, c'est que mon partenaire d'interaction est un être capable d'attribuer de la valeur à ce qu'il sent et ce qu'il pense – à ses états mentaux. Je le comprends donc comme mon alter ego sensible et vulnérable, sans pouvoir forcément ressentir ce qu'il ressent. La sympathie quant à elle, est une imitation pré-cognitive, une sorte de contagion émotionnelle : ce qu'autrui perçoit, je le perçois immédiatement. Elle constitue à ce titre « une condition originaire de l'empathie dans sa dimension émotionnelle[273] » : il faut avoir éprouvé les affects d'autrui pour pouvoir ensuite les comprendre. Dans la mesure où cette reconnaissance affective sans médiation permet de prendre le point de vue d'autrui sur le monde et de comprendre le contenu de ses croyances, il existe une primauté de la sympathie sur l'empathie[274].

Cette distinction rend compte d'une ambiguïté du raisonnement honnethien quant à la définition même de la réification[275]. Elle est en effet tour à tour identifiée soit à la désactivation de la sympathie, soit à la désactivation ou neutralisation de l'empathie. Pourtant, ces deux formes ne renvoient pas aux mêmes types d'interactions. Dans le premier cas, il m'est impossible de m'identifier à autrui comme à mon alter ego parce que

[271] Nous reprenons ici une distinction formulée par Christian Lazzeri pour clarifier certains éléments de la théorie honnethienne de la réification. Voir C. Lazzeri, « Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth », *op. cit*., p. 263-265 ; voir aussi P. Attigui et A. Cukier (dir.), *Les paradoxes de l'empathie. Philosophie, psychanalyse, sciences sociales*, Paris, CNRS Éditions, 2011 ; A. Berthoz et G. Jorland (dir.), *L'empathie*, Paris, Odile Jacob, 2004.
[272] *Ibid*.
[273] *Ibid*., p. 264.
[274] *Ibid*., p. 265.
[275] *Ibid*., p. 269-270.

mon insensibilité affective à son égard m'empêche de présupposer une similitude entre nous[276]. Dans le second cas, on peut prendre le point de vue d'autrui, mais on est incapable d'éprouver ce qu'il éprouve[277]. « Tout se passe comme si, explique Christian Lazzeri, on percevait abstraitement le contenu de ses émotions sans pouvoir les ré-effectuer [278] ».

À cette ambiguïté concernant la définition de la réification, il faut en associer une deuxième qui ne la résout pas, mais la renforce. Elle renvoie à la distinction entre formes fictives et formes prétendument authentiques de réification et conduit à un usage trop large du concept : concernant les formes d'autoréification, il faudrait prendre en compte l'essaimage des techniques de présentation de soi, notamment dans la sphère managériale, appelant un affichage émotionnel, une récitation de rôle, ou un récit de soi totalement instrumental. Le même schème conceptuel servirait à couvrir un spectre de phénomènes allant de ces derniers, à des formes brutales d'esclavage économique, de marchandisation du corps humain, de massacres et génocides. Christian Lazzeri plaide pour en resserrer l'usage afin de « l'appliquer seulement aux situations d'exception que l'on rencontre, par exemple, dans l'univers concentrationnaire, ou dans les situations sociales qui pourraient produire des effets aussi radicaux.[279] » Seules les situations où s'atteste l'effondrement de l'identité, à l'image de la quasi-destruction du désir de vivre qui transparaît des récits de survivants de violence extrême justifieraient donc l'usage de l'idée d'autoréification. Car la cécité émotionnelle à l'égard de soi-même rendrait compte du fait qu'on n'a plus accès non plus aux émotions des autres. L'autoréification pourrait-elle jouer le rôle d'un critère psychosocial permettant d'anticiper l'émergence de phénomènes de violences extrêmes, ou de formes extrêmes de mépris pouvant prendre place dans une séquence politique génocidaire ?

L'apport majeur de la clarification qu'opère Christian Lazzeri consiste alors à analyser adéquatement les liens causaux entre réification et autoréification : « il n'existe pas d'autoréification sans processus de réification par autrui, mais il existe une possibilité *non intentionnelle* de réification d'autrui en conséquence d'une autoréification.[280] » Son analyse va montrer que ce que Honneth appelle une réification authentique, levant la clause du « comme si », est *de droit* impossible. En effet, comme le montrent notamment

[276] A. Honneth, *La réification*, *op. cit*., p. 54-57.
[277] *Ibid*., p. 80.
[278] C. Lazzeri, « Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth », *art. cit*., p. 269.
[279] *Ibid*., p. 272-273.
[280] *Ibid*.

les travaux de psychopathologie de la torture, la suspension totale de l'empathie est une illusion. Pour pouvoir exercer la violence sur un corps, de surcroît dans les formes paroxystiques d'administration de la souffrance, il faut pouvoir anticiper les réactions de la victime. Françoise Sironi a montré que le tortionnaire anticipe la souffrance du corps torturé pour rationaliser son activité et garantir son efficacité, notamment de destruction concomitante de la capacité d'agir et de pensée du sujet torturé[281]. De même dans l'organisation d'un massacre, Welzer montre comment les capacités d'empathie sont mises au service de la rationalisation du métier d'exécuteur : réfléchir à la chute des corps, à leur entassement, anticiper la fuite possible des victimes, trouver le meilleur geste de mise à mort ne sont pas des expérimentations qui témoignent d'une suspension de l'empathie, bien au contraire. Il faut pouvoir se mettre à la place de la personne qui va mourir, qui va chuter, qui va affronter la mort de ses semblables pour être à même de s'interroger sur l'amélioration des techniques du massacre. Welzer explique au sujet de massacres du type de celui des Juifs de Kiev en septembre 1941 dans le ravin de Babi Yar en Ukraine, qui fit plus de 33 000 morts : « à la suite d'une standardisation pour des raisons fonctionnelles, on recourt à la balle dans la nuque, procédé qui sera encore perfectionné en faisant s'agenouiller ou se coucher les victimes, ce qui facilitera l'utilisation optimale de l'espace dans les fosses sans qu'on ait encore à déplacer les cadavres. En exigeant des victimes qu'elles se couchent sur les corps des précédentes, on ne franchira qu'un pas de plus dans la rationalisation instrumentale [282] ».

Existe-t-il des formes de violences extrêmes qui font tellement appel à une rationalité technique instrumentale que les combattants n'ont même plus besoin de cette faculté empathique pour anticiper les conduites des adversaires et des civils ? Avec l'appui des travaux de Welzer, il nous semble possible de nuancer la critique de Christian Lazzeri en faveur de Honneth. Une fois l'activité de massacre routinisée comme cela a pu être le cas pour les Einsatzgruppen, ou les génocidaires hutus au Rwanda, et les réticences morales et pratiques surmontées grâce à l'apprentissage des techniques de mort, il est possible d'envisager la neutralisation de la faculté empathique. Car si c'est une sorte de *sens pratique* qui préside alors aux activités de massacres industriels, et ce de manière préréflexive, le besoin d'anticipation et donc d'endossement de la place d'autrui propre au mécanisme empathique est réduit à minima, voire à néant. Même si comme le montre

[281] F. Sironi, *Bourreaux et victimes*, *psychologie de la torture, op. cit.*
[282] H. Welzer, *Les exécuteurs*, *op. cit*., p. 139.

Welzer, la violence implique des logiques situationnelles qui appellent chez les exécuteurs des capacités d'improvisation et d'expérimentation, la routinisation d'un certain nombre de gestes rend de fait possible la neutralisation, à certains moments, de la faculté empathique. Pour le dire dans des termes meadiens, cette hypothèse signifie que certaines pratiques routinisées de massacres seraient à même de générer un sens pratique neutralisant les mécanismes de la prise de rôles, non pas au sein du groupe des génocidaires, mais entre les génocidaires et les victimes. Mais il n'est pas certain que cette hypothèse soit suffisante pour étayer l'idée de réification authentique.

On se souvient qu'il est possible de neutraliser la sympathie, c'est-à-dire l'identification émotionnelle. Cette idée n'implique pas à elle seule qu'il existe une réification authentique. Le succès de l'effondrement psychique de la victime tient à ce qu'on parvienne à persuader la victime du comportement inhumain qui lui est infligé :

> traiter un homme comme une chose ne signifie pas que l'on pense qu'il en est une, mais qu'on cherche à lui faire comprendre qu'on le traite comme s'il n'avait pas plus de valeur qu'une chose. Ce point de vue sur lui-même qu'il est incité à prendre doit anéantir tout sens de sa propre valeur, ce qui fait qu'il n'est jamais une chose à ses propres yeux puisqu'il est censé souffrir du fait d'y être réduit et qu'on sait évidemment qu'il le sait[283].

L'effondrement de l'identité de la victime n'est donc si total que lorsqu'elle expérimente le traitement comme une chose, qui suppose toujours que soit mise à nue sa vulnérabilité fondamentale. Cette dernière témoigne toujours de sa différence ontologique avec le règne de l'en soi, des choses inertes, pour parler comme Sartre[284]. La réification ne serait rien de plus qu'une forme extrême et paroxystique de mépris, sans qu'il soit possible de lever comme le prétend Honneth, la clause du « comme si », pour penser des formes authentiques de chosification d'autrui.

Cependant, si on relit de manière déflationniste la proposition honnethienne, il est possible de s'en tenir à l'idée d'une neutralisation de la faculté sympathique. Cette suspension facilite grandement pour les exécuteurs l'administration de la mort. Comme le montrent les recherches de Grégoire Chamayou sur l'utilisation des drones dans l'armée américaine[285], ainsi que les dernières œuvres de l'artiste vidéaste Harun Farocki[286], il

---

[283] C. Lazzeri, « Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth », *op. cit*., p. 275.
[284] Christian Lazzeri rappelle utilement cette citation de Sartre à ce propos : « nul ne peut traiter un homme « comme un chien » s'il ne le tient d'abord pour un homme. » (J-P. Sartre, « Portrait du colonisé », in *Situation V*, Paris, Gallimard, 1964).
[285] G. Chamayou, *Théorie du drone*, Paris, La Fabrique, 2013.

faudrait étudier comment la neutralisation de l'identification émotionnelle aux victimes est désormais produite et renforcée par des dispositifs de numérisation à la fois au moment de la formation des soldats, puis des frappes militaires, et enfin des soins thérapeutiques suite à des PTSD. Un des derniers dispositifs vidéo de Farocki, *Sérious Games*, met par exemple en parallèle les images virtuelles d'un jeu vidéo de l'armée américaine sur l'Afghanistan grâce auquel s'entraînent les jeunes recrues au futur combat, avec des scènes d'attaques reconstituées en format réel pour les besoins de l'entraînement. Farocki enquête donc sur l'usage des technologies de jeux vidéo dans l'entraînement des soldats américains et sur les effets de déréalisation qu'ils produisent, de confusion des sphères du jeu et de la réalité de la violence. Dans *Serious Games I : Watson is down*, on voit une jeune recrue s'engager virtuellement, avec son ordinateur, dans une scène de combat, qui diffère très peu dans son esthétique des jeux produits par l'industrie du divertissement. *Sérious Games II : three dead* a été par contraste filmé pendant un exercice militaire dans le désert du Mojave en Californie, où une ville a été créée dans ce but, peuplée de quelque 300 acteurs jouant des Afghans et des Iraquiens. La volonté de rapprochement et de confusion entre cibles humaines et cibles de jeux vidéo est ici flagrante, d'autant qu'elle est mise au jour par le dispositif artistique. Elle permet de former efficacement à la neutralisation de la sympathie. Dans ces cas, l'autoréification comme suspension de la sympathie serait un facteur de la réification des victimes. Mais elle ne suffit pas, à elle seule, à rendre compte des violences extrêmes. Autrement dit, il faut réinscrire la réification dans un cadre d'analyse plus large.

En réalité l'insensibilité à l'égard des émotions des victimes est « compatible avec une hostilité à leur égard », selon la thèse de Christian Lazzeri. « Ce n'est pas tant de *spectateur* indifférent dont il faut parler que d'*acteur* indifférent parce qu'hostile[287] ». L'hostilité serait donc la cause de la suspension empathique. Pour s'en convaincre, on peut revenir utilement à certaines intuitions de Mead :

> Tout soi est un soi social mais il est limité au groupe dont il adopte les rôles ; nous n'abandonnerons jamais ce soi tant que nous n'entrerons pas et ne nous maintiendrons pas dans une société plus large. Toute l'histoire des guerres entre sociétés, ou à l'intérieur des sociétés, montre à quel point nous réalisons plus

[286] Harun Farocki était un vidéaste et artiste allemand (1944-2014). Ce réalisateur marxiste a travaillé dans son œuvre qui comprend plus de 90 films sur le pouvoir des images et sur la manière de déjouer les récits qu'elles soutiennent. Il s'est en particulier beaucoup intéressé aux images de guerre et de violences, en particulier de violences extrêmes.

[287] C. Lazzeri, « Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth », *op. cit*., p. 276.

> volontiers et avec plus de plaisir nos soi en nous opposant à des ennemis communs, qu'en collaborant avec eux[288].

L'hostilité et la violence entre groupes seraient facilitées par le fait que nos sois se trouvent renforcés et gagnent en puissance par la désignation et la confrontation agonistique à d'autres collectifs de sois désignés comme ennemis. Les conjonctures historiques qui correspondent à de très hauts degrés de contrôle social, c'est-à-dire d'identification à l'Autrui généralisé, coïncideraient ainsi avec les situations de guerres entre nations. Mead avait bien décrit cette logique : « L'épreuve en commun de l'hostilité des autres nations a quelque chose d'exaltant. Nous avons le sentiment de n'être plus qu'un face à l'ennemi commun. Les barrières tombent. Un sens de camaraderie nous lie à tous ceux qui sont engagés avec nous dans une entreprise commune[289] ». Mais comment l'expliquer plus précisément ?

Là encore, la théorie de la pratique peut se révéler d'une aide précieuse. L'analyse de Bourdieu des catégorisations sociales montre en effet que certains phénomènes de classifications peuvent être des facteurs déterminants dans la constitution d'une dynamique d'opposition différentielle et distinctive entre groupes sociaux. Quand les frontières entre les groupes se durcissent et se radicalisent, ce sont alors des rapports d'hostilité qui guident leurs interactions. On sait que dans la théorie différentielle des identités, les classifications sélectionnent et évaluent. Elles opèrent par réduction. Le groupe social peut ainsi être rapidement réduit à une seule propriété tenue pour distinctive[290]. Transposée à une analyse des violences extrêmes, la théorie de la pratique et des classifications sociales démontre toute sa force :

> dans un dispositif social, il suffit qu'une seule coordonnée se décale pour que tout l'ensemble change : pour que s'établisse une réalité autre que celle qui existait jusqu'au moment de ce décalage. Cette coordonnée s'appelle l'appartenance sociale. Son décalage consiste en une redéfinition radicale de qui fait partie ou non de l'univers d'obligation générale ; et ce décalage radical d'une coordonnée, nous ne le trouvons pas seulement dans le national-socialisme, où il est fondé sur une théorie des races, donc scientifiquement, mais nous le trouvons aussi dans l'exemple Yougoslavie et au Rwanda, où il est fondé ethniquement. La distinction incontournable et absolue entre appartenants

---

[288] G. H. Mead, *L'esprit, le soi, la société*, *op. cit*., p. 428.

[289] *Ibid.*, p. 275. Voir à ce sujet C. Lavergne, « Violence en situation dans le pragmatisme de Mead : coopération, normativité et contrôle social », in E. Debray et A. Cukier, *La théorie sociale de G. H. Mead*, Paris, Le Bord de l'eau, 2014, p. 284-308.

[290] Voir J. Hatzfeld, *Une saison des machettes*, Paris, Le seuil, 2003. Il rappelle l'ensemble des traits stigmatisant auxquels étaient réduits, pendant la période pré-génocidaire, le groupe des tutsis, l'accusation de cancrelats étant l'une des plus récurrentes.

> et non appartenants est le trait commun à ces sociétés meurtrières, par ailleurs extrêmement différentes – couplé avec l'assertion phobique que l'unique solution des problèmes existants dans la société en question réside dans la suppression totale des non appartenant.[291]

Ce qui caractérise les sociétés meurtrières selon Welzer, c'est donc l'érection de frontières identitaires entre groupes sociaux, quelle que soit la variable d'appartenance autour de laquelle se crée la césure (race, ethnie, religion) : elles entérinent non plus seulement une concurrence pour la quête symbolique du prestige social, mais en viennent à définir un jeu à somme nulle guidé par la survie d'un groupe fondé sur la destruction de l'autre – ou des autres. À propos du génocide au Rwanda, Welzer montre que la séquence pré-génocidaire procède de la substantialisation d'une différence ethnique et de la transformation de ces frontières groupales en hostilité mortelle. « Tuer et définir, c'est la même chose[292] ». Welzer détaille cinq éléments dans la perception sociale des Hutus qui donnaient sens à la tuerie : 1/ le risque fantasmé d'être exterminé. 2/ la délimitation floue entre les groupes d'appartenance en raison des fréquents mariages interethniques, renforçant la présence larvée de la menace 3/ le travail de la tuerie englobée dans une conception agricole de la société et de la nation faisant de l'acte d'extermination totale, le fantasme d'un acte absolument utile. 4/ la structure administrative efficace pour pratiquer un meurtre de masse, relais de la propagande, de l'organisation et du contrôle de la mise en place des massacres. 5/ la participation générale de la population masculine hutue aux activités génocidaires – l'action allait de soi, était normale, puisque tous les autres faisaient de même. L'ensemble de ces conditions permettait ainsi aux acteurs du crime de masse d'intégrer aisément leurs actes meurtriers aux interactions de leur vie ordinaire.

En outre, comme on l'a vu dans le chapitre 2, la certification par les institutions socialement légitimes renforce, selon Bourdieu, la naturalisation de ces identités et peut empêcher les luttes symboliques par lesquelles les groupes dominés peuvent tenter de retourner positivement la valeur de leur stigmate. C'est ce que montre Welzer à propos de la production de l'identité juive comme identité haïe par une série de pratiques et décrets administratifs dans l'Allemagne nazie. Les classifications sociales ne créent pas à elles seules l'hostilité générale à l'égard d'un groupe. C'est parce qu'elles sont soutenues et actualisées par une série de pratiques d'exclusion et de racisme institutionnalisées, qu'elles peuvent produire à l'échelle d'un groupe ou d'une société une hostilité partagée.

---

[291] H. Welzer, *Les exécuteurs*, *op. cit*., p. 263.
[292] H. Welzer, *Les exécuteurs*, *op. cit*., p. 239.

À partir de 1933, comme le rappelle Welzer, sont mises en place une série de pratiques sociales à toutes les échelles de la société allemande (institutionnelles, professionnelles, associatives) qui produisent progressivement une réalité sociale où coexistent deux catégories d'êtres humains : ceux (les « Aryens ») qui appartenaient à l'univers d'obligation (pour eux restait en vigueur des valeurs sociales comme la compassion, la solidarité, l'amour du prochain), et ceux qui ne faisaient pas partie de cet univers, ceux qui étaient interpellés comme « juifs ». Le paradoxe est alors « qu'exécuteurs et victimes font partie d'une configuration sociale commune : leurs perceptions, leurs interprétations et leurs actes sont en référence mutuelle, même si c'est dans le cadre d'un extrême déséquilibre de pouvoir [293]».

C'est lorsque la réification en vient à être renforcée par les mécanismes d'une identité collective et la mobilisation d'un groupe autour de cette identité, qu'elle permet une diffusion de la neutralisation de la sympathie. Le succès de cette dernière est une condition nécessaire, bien que non suffisante, de l'engagement en masse dans une situation de violences extrêmes. En s'appuyant sur la psychologie sociale des effets de groupe, en particulier les recherches de Tajfel[294], Welzer rappelle que les bataillons d'exécuteurs sont décrits comme fonctionnant comme des groupes sociaux « normaux », avec des figures de référence, des normes d'identification communes, des pratiques empêchant la défection et légitimant l'activité commune. La possibilité donnée à l'individu de se situer moralement et socialement dans le groupe, assure ainsi l'efficacité meurtrière de celui-ci. Les actes individuels sont ainsi pris dans des états collectifs d'exception, sans que les individus développent des traumatismes importants. Le constat de Welzer est à cet égard déroutant : alors que les victimes survivantes souffraient de dépression et d'état d'angoisse chroniques, les exécuteurs ont repris leur vie quotidienne sans souffrir psychiquement de manière significative. « L'une des clés de cette existence sans problèmes est la capacité qu'ont les être humains de ranger leurs actes dans des cadres de référence à chaque fois spécifiques ("c'était la guerre", "c'était les ordres", " je

[293] H. Welzer, *Les exécuteurs*, *op. cit*., p. 55. Et C. Lazzeri, « Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth », *op. cit*., p. 280-281. Les travaux des politistes Charles Tilly et Sydney Tarrow montrent aussi que l'érection de frontières incommensurables entre groupes favorise l'hostilité et l'identification émotionnelle, deux facteurs importants dans la mobilisation de la violence comme ressource de l'action. Voir C. Tilly et Tarrow S., *Politique(s) du conflit, de la grève à la révolution*, Paris, Presses de sciences Po, 2008.
[294] H. Tajfel, *Differenciation between Social Groups*, London, Academic, 1978.

trouvais ça cruel, mais je ne pouvais pas faire autrement"), qui leur permettent de considérer ces actes comme quelque chose qui ne dépend pas d'eux.[295] »

Les exécuteurs, en majorité, ne sont donc ni des monstres sadiques, ni des désaxés, mais bien des hommes ordinaires qui, pris dans des logiques situationnelles et des dynamiques de groupes, finissent par rentrer dans une socialisation au massacre[296]. « le groupe constitue donc un cadre normatif de référence offrant à chaque participant une place certes peu confortable, mais moralement interprétable, selon Welzer. [297]» On relève d'ailleurs selon Welzer très peu de cas de césures biographiques ou d'indignation au sujet des actes du passé rétrospectifs[298]. Pour expliquer cela, l'auteur a recours à la notion goffmanienne de « situations totales » : en leur sein le problème est qu'on ne retrouve pas « l'hétérogénéité sociale de la vie quotidienne, où les rôles divers, les contacts sociaux et les exigences agissent les uns sur les autres, apportant corrections et conflits.[299] » Elle explique que la situation génocidaire devienne pour certains individus une « situation momentanée de toute puissance totale[300] » sur la vie et la mort, les corps et les biens. Les actes de brutalisation gratuits, de déchaînement sur les victimes, de violences sexuelles s'expliquent non par la psychologie des exécuteurs, mais par l'ouverture soudaine à des possibles fermés auparavant[301]. La situation totale rend compte également de la facilité avec laquelle peuvent se propager et s'apprendre les mécanismes de neutralisation de la sympathie émotionnelle. Les procédés de distanciation vis-à-vis des victimes ne relèvent pas nécessairement de mécanismes de défense psychiques[302]. Ils peuvent aussi être d'ordre pratique : certaines techniques comme le déshabillage des victimes permet de les

---

[295] H. Welzer, *Les exécuteurs*, *op. cit*., p. 16.

[296] Welzer montre qu'un exécuteur qui peut manifester à t des scrupules, n'aura plus d'hésitation à t+1, parce que l'expérience des premières fusillades a instauré un nouveau modèle d'action. « voilà ce qui révèle une fois de plus que la pratique même de la violence crée des états – physiques et psychiques – qui n'existaient pas auparavant. » (*Ibid*., p. 161)

[297] *Ibid.*, p. 141.

[298] Voir H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, *rapport sur la banalité du mal*, trad. française A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966.

[299] *Ibid*., p. 230.

[300] *Ibid*., p. 220.

[301] *Ibid*. p. 170-171. « Les hommes se sont trouvé dans une situation où ils ont réalisé qu'ils pouvaient soudain faire des choses qui leur étaient interdites dans les circonstances habituelles, où ils ont profité d'une position de force absolument inégale afin de voir jusqu'où ils pouvaient aller et afin d'exploiter au maximum les chances qui s'offraient à eux pour leur profit matériel, sexuel et émotif. […] les personnes qui jouissent de cette liberté d'action jouent un rôle structurel important dans les massacres. »

[302] C. Lazzeri, « Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth », *op. cit*., p. 278-279. Christian Lazzeri cite à l'appui les mécanismes de clivage du moi qui visent à le protéger des effets nocifs, la dénégation ou l'annulation rétroactive analysées par Freud (« Pulsions et destin des pulsions », in Métapsychologie, Paris, Gallimard, 1968), ou la « fatigue compassionnelle », étudiée par Martin L. Hoffman (*Empathie et développement moral. Les émotions morales et la justice*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2008).

désindividualiser et de faciliter ainsi leur mise à mort[303]. Enfin c'est le rôle du public, c'est-à-dire des spectateurs, nombreux, des massacres que met en évidence l'étude de Welzer : « L'accomplissement de l'acte crée une solidarité ; la présence des spectateurs confirme que ce qui se passe dans l'arène est dans l'ordre.[304] ». Même le meurtre des femmes et des enfants finit par rentrer dans la routine : « la violence crée des structures qui déterminent durablement l'espace d'action des acteurs.[305] »

Comme le souligne Emmanuel Renault, les violences extrêmes se déchaînent quand l'intégration sociale de groupes humains se fait *sans proximité sociale*, laquelle repose sur les relations de reconnaissance réciproques : « Quelle pire illustration de la fragilité d'une intégration sociale sans proximité sociale que les situations génocidaires ? Les *Arméniens*, les *Juifs*, les *Tutsis* expliquent que les voisins qu'ils croyaient avoir pour amis ont pu subitement devenir leurs bourreaux. Des populations qui se croyaient intégrées découvraient ainsi dans la mort le simulacre de l'intégration sans proximité sociale[306] ». Emmanuel Renault plaide alors pour une reconnaissance des cultures dominées et un travail de l'interculturalité dans l'espace public afin de prévenir les déchaînements génocidaires. Cela ne signifie pas qu'il faut fonder la justice exclusivement sur un droit des identités à la reconnaissance. Pour élargir la définition de la justice à l'identité, sans basculer dans la légitimation des identités collectives qui revendiquent le rejet et la haine de l'autre, il faut selon Emmanuel Renault subordonner la reconnaissance des identités à la reconnaissance de la dignité. Les conflits sur la justice dans l'espace public n'ont donc de validité pour le philosophe social que s'ils prennent en compte les souffrances sociales qui fragilisent les identités et peuvent les conduire à se dresser les unes contre les autres. Il conclut : « S'agissant des rapports de la justice et de l'identité, la question n'est pas tant de définir des principes de justice susceptibles de déterminer quelles sont les revendications identitaires qui sont justes et celles qui ne le sont pas, que de proposer une définition de la justice qui rende compte du droit de l'identité : si toute revendication identitaire n'est pas juste par elle-même, elle n'est pas non plus injuste par elle-même ; si une reconnaissance explicite de l'identité n'est pas toujours nécessaire, il y a néanmoins un droit à revendiquer l'identité.[307] »

---

[303] *Ibid.*, p. 142.
[304] *Ibid.*, p. 158.
[305] *Ibid*., p. 192.
[306] E. Renault, *L'expériences de l'injustice*, *op. cit*., p. 275.
[307] *Ibid*., p. 276-277.

Si la reconnaissance primordiale comme sympathie émotionnelle est la condition transcendantale de l'ouverture au monde et à l'autre, et donc au partage des vulnérabilités fondamentales, la réification constitue une condition de possibilité sociale et historique décisive de mise à nue de cette même vulnérabilité, dans des trajectoires d'effondrement, voire de destruction totale. En témoignant d'une incommensurabilité hostile voire haineuse entre identités groupales, la réification peut à ce titre être considérée comme un critère psycho-affectif décisif de diagnostic des pathologies sociales. Car elle est la preuve de l'affrontement de systèmes de normes et de pratiques référant à des autrui généralisés concurrentiels, empêchant l'élargissement mutuel des luttes pour la reconnaissance, nécessaires aux dynamiques d'émancipation. Mais ce critère de la réification ne peut pas à lui seul expliquer le déclenchement des violences extrêmes et doit donc prendre place dans une analyse plus globale de l'émergence des violences en situation, attentive aux identités en présence. Si l'on s'interroge sur la compréhension des violences de guerre ou des violences extrêmes qu'il implique, son intérêt est de proposer de nouvelles pistes d'analyse afin de déplacer certaines des controverses les plus virulentes en sciences sociales sur la question : par exemple celle qui oppose l'école du consentement à l'école de la contrainte à propos des violences de la première guerre mondiale[308], ou encore celle qui opposât Daniel J. Goldhagen à Christopher Browning à propos des massacres de masse à l'est pendant la seconde guerre mondiale. À une histoire culturelle accordant un primat aux représentations s'affronte une histoire des pratiques intégrant les contraintes structurelles, preuve manifeste de l'importance du dialogue interdisciplinaire dans l'étude des violences extrêmes.

Conclusion : quelle philosophie sociale des violences extrêmes ?

[308] Le sociologue Nicolas Mariot (« Faut-il être motivé pour tuer ? Sur quelques explications aux violences de guerre », in *Genèses*, n° 53, 2003, p. 154-177) fait le parallèle entre la controverse qui a accompagné la sortie de l'ouvrage de D. J. Goldhagen auquel répond le livre de Christopher Browning, au sujet des massacres de l'est pendant la seconde guerre mondiale, et celle qui oppose au sujet de la première guerre mondiale, l'école du consentement (Stéphane Audouin-Rouzeau, Annette Becker) à l'école de la contrainte (Rémi Cazals, Frédéric Rousseau). Voir D. J. Goldhagen, *Les bourreaux volontaires de Hitler. Les Allemands ordinaires et l'holocauste*, Paris, Seuil, 1997 ; C. Browning, *Des hommes ordinaires*, *op. cit* ; S. Audouin Rouzeau et A. Becker, *14-18, retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, 2000 ; F. Rousseau, *La guerre censurée. Une histoire des combattants européens de 14-18*, Paris, Seuil, 1999.

La compréhension des violences extrêmes grâce au critère de la réification fournit un cadre d'analyse programmatique à une philosophie sociale des violences extrêmes. Elle se doit d'être attentive aux phénomènes de catégorisation sociale annonciateurs de la généralisation de la neutralisation de l'empathie émotionnelle, conditions de possibilité de ces violences de masse. Elle montre aussi l'importance d'une théorie dispositionnelle de la violence qui se donne les moyens de penser des *habitus* hostiles ou *habitus* de mépris, que nous n'avons fait qu'esquisser. Il convient de les compléter par des descriptions de l'émergence des violences en situation, ce que nous proposerons au chapitre final.

Le point nodal de rencontre entre la théorie de la reconnaissance et la théorie de la pratique, à l'issue à cet infléchissement, s'est déplacé. C'est désormais la dimension incarnée de la vulnérabilité comme ouverture en monde qui en constitue le centre. La philosophie sociale des violences extrêmes appelle en ce sens un renforcement mutuel des pensées de Bourdieu et Honneth en direction d'une philosophie du corps. Cela pourrait se faire dans un dialogue plus rapproché avec la phénoménologie de Merleau-Ponty. C'est ce que propose Jean-Philippe Deranty en défendant le trait d'union que constitue Bourdieu pour une telle entreprise de recherche :

> une catégorie centrale de la théorie sociale doit bien être celle d'*habitus* : l'accession au monde social se fait par la formation d'« *habitus* sociaux ». On pourrait dire que Bourdieu est un médiateur naturel entre Merleau-Ponty, qui a directement influencé la vision du sujet au fondement de sa sociologie, et Honneth qui lui-même reprend l'idée que le champ social est structuré par les tensions entre des groupes en conflit autour de normes et de valeurs.[309]

L'enjeu serait alors de penser les conditions concrètes d'une autonomie incarnée, en référence aux capacités organiques. La centralité du corps implique en effet une attention à tout un continent de souffrances sociales et de pathologies sociales, mais aussi de repenser les conditions concrètes de *l'autonomie concrète*, « non pas seulement d'une autonomie entendue au sens abstrait (intellectualiste) de l'autodétermination réflexive, mais au sens d'une autonomie fondée dans la capacité d'agir, c'est-à-dire la liberté d'un "je peux" généralisé.[310] » Pour la philosophie sociale, cette démarche permettrait d'enrichir le concept de pathologie de potentialités nouvelles, comme dénotant « l'envers d'une normalité définie comme la capacité d'instituer ses propres normes dans des

[309] J-Ph. Deranty, « Théorie de l'action sociale chez Merleau-Ponty et Axel Honneth », in M. Bankovsky et A. Le Goff, *Penser la reconnaissance. Entre théorie critique et philosophie française contemporaine*, CNRS Editions, Paris, 2012, p. 149-167, p. 163.
[310] *Ibid.*, p. 163.

environnements changeants[311] ». Cela permettrait d'approcher les pathologies sociales en termes de déformations, de rigidifications et d'atrophie des *habitus* « diagnostiquant les conditions sociales empêchant les identités subjectives de s'épanouir pleinement, mais aussi les conditions bloquant l'accès à la revendication politique, et par là, de manière négative, les voies d'une repolitisation.[312] » Parmi les conditions de blocage de la résistance des dominés, on a vu que l'invisibilité constituait un des facteurs surdéterminants. Comprendre pourquoi cette repolitisation émerge parfois sous la forme de violences politiques, comme effraction dans les arènes publiques et les frontières de la visibilité, sera un des défis majeurs de notre dernier chapitre.

Intégrer à son champ d'analyse l'effondrement des identités, c'est-à-dire l'interrogation sur le seuil de franchissement de l'extrême violence ne doit pas conduire la philosophie sociale à un pessimisme apocalyptique et à renoncer à l'horizon normatif de l'émancipation. Pour cela, il faut d'une part chercher les formes de résistances collectives aptes à contrer, à endiguer le risque de l'extrême violence. D'autre part, il faut affronter le problème de la violence politique et de sa justification. Or, ces deux problèmes sont en réalité les deux faces d'une même question. Selon Shane O'Neill[313] la théorie de la reconnaissance de Honneth ne peut pas rester aveugle à la question de la justification de certaines violences politiques dans des contextes d'injustice et de mépris social particulièrement graves et brutaux, sans perdre l'horizon et l'acuité critique qui la caractérise. Mais quelles formes de violences politiques faut-il prendre en considération pour poser adéquatement le problème ? Le modèle des luttes pour la reconnaissance est-il réellement adéquat pour penser des formes de contestations et de mobilisations violentes ?

---

[311] *Ibid.* Deranty précise que par là les pathologies sociales pourrait ainsi s'inscrire dans l'héritage de Canguilhem.
[312] *Ibid.*
[313] S. O. Neill, « Struggles against Injuustice : Contemporary Critical Theory and Political Violence », in *Journal of Global Ethics*, vol. 6, n°2, August 2010, p. 135.

Chapitre 6

De l'invisibilité à l'émancipation

> La critique de la violence doit commencer par la question du caractère représentable de la vie elle-même : qu'est-ce qui permet à une vie de devenir visible dans sa précarité et son besoin d'être mise à l'abri, et qu'est-ce qui nous empêche de voir ou de comprendre certaines vies de cette manière[1] ?

Comme le montre la citation en exergue de Judith Butler, « ce qui permet à une vie de devenir visible dans sa précarité », autrement dit la question de sa représentabilité, renvoie à la reconnaissance de sa vulnérabilité, qui constitue le point de départ de la philosophie sociale de la violence. Dans les formes non pathologiques de reconnaissance, c'est-à-dire dans les formes de reconnaissance mutuelle qui s'opposent à une reconnaissance de conquête, de type monopolistique, c'est la reconnaissance de la vulnérabilité de la vie qui est prise en charge, soutenue par les partenaires d'interaction. La dimension réparatrice des luttes pour la reconnaissance en est le corrélat. Elles viennent en effet *panser* les blessures morales causées par des dénis de reconnaissance de type divers (institutionnels ou interactionnels). Mais certaines de ces blessures morales ne peuvent pas être réparées, tout simplement parce que pour une personne ou un groupe de personnes, elles ne rentrent pas dans le champ de la visibilité : les expériences de l'injustice subies ne sont alors pas représentables pour les acteurs sociaux, soit qu'elles conduisent à une impuissance sociale et politique radicale, une forme de souffrance qui individualise en effondrant l'individu sur lui-même, le laissant sans force et sans voix ; soit qu'elles nécessitent le recours à une mobilisation pour que s'élabore discursivement leur teneur politique et normative, et qu'elles accèdent à une représentation dans les

[1] J. Butler (2009), *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, La Découverte, 2010.

arènes publiques[2] ; soit encore que ces expériences trouvent dans la voie de la révolte violente une médiatisation paradoxale, et souvent difficilement audible, de la souffrance sociale qui les anime. C'est ce dont témoignent, pour certains penseurs à l'image de Balibar ou Renault, les émeutes de 2005 des banlieues françaises auxquelles on a souvent refusé un caractère politique[3].

Cependant les violences politiques peuvent-elles produire de tels effets « réparateurs » et émancipateurs sur les identités des sujets ? Si paradoxale soit-elle, c'est cette question que nous voudrions mettre au cœur d'une philosophie sociale de la violence. Car si elle doit prendre en charge les problèmes que pose un essaimage de plus en plus important de la violence sociale dans les ordres sociaux, y compris dans les sociétés démocratiques, et les conséquences qu'implique l'emprise mondiale accrue des économies de la violence extrême, il est nécessaire que la philosophie sociale repose la question de l'émancipation à l'aune de l'horizon de l'impolitique, c'est-à-dire des conditions d'impossibilité de la politique. Elle pourrait reprendre à son compte ce que Balibar formule comme le problème de la civilité, c'est-à-dire la possibilité d'une conflictualité émancipatrice qui ne bascule pas dans l'extrême violence, autrement dit la possibilité d'une *résistance violente non-violente*[4].

La question de la violence politique se pose d'abord pour la philosophie sociale à l'échelle micro, celle de la souffrance et de la révolte individuelles[5]. Pour certains acteurs sociaux, la réponse ou réaction violente semble s'imposer contre certaines expériences de l'injustice, certaines situations de mépris social. À l'instar du personnage de Ralph Ellison dans *Invisible man*, l'action violente permet de faire effraction dans des expériences d'invisibilité sociale[6]. Se réduit-elle alors comme pourrait le défendre Philipp Pettit à une stratégie de l'enfant terrible, cherchant à ramener son ego au centre de

---

[2] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 195. Honneth l'a parfaitement analysé en montrant la portée morale des affects comme la honte, la révolte, l'indignation, et leur importance dans les luttes pour la reconnaissance ; et en signalant l'importance de la sémantique collective pour rendre visible les demandes de reconnaissance dans les arènes publiques.

[3] Nous revenons en détail sur cette question en 6.3. Pour une analyse des discours publics et journalistiques de disqualification des violences émeutières de 2005, voir G. Mauger, *Comment je suis parlé. Les émeutiers et leurs exégètes. À propos de L'Émeute de novembre 2005, une révolte protopolitique,* Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2006.

[4] E. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit*., p. 413 et suiv.

[5] E. Renault, *Souffrances sociales, Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008 ; P. Bourdieu, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

[6] La référence au roman de R. Ellison est mobilisée par Honneth en ouverture de son article sur l'invisibilité. Voir A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », in A. Honneth, *La Société du mépris*, Paris, La Découverte, 2008, p. 239-240.

l'attention publique[7] ? Permet-elle de déstabiliser l'ordre social, ou tout au moins l'ordre interactionnel, de sorte que la relation de reconnaissance puisse remplacer le mépris ? Qu'elle soit réaction à l'injustice signifie-t-il qu'elle est une voie d'accès à l'émancipation ?

De l'assimilation de la violence à une lutte de visibilité, à sa justification morale, il n'y a alors qu'un pas – la première étant animée d'une dynamique normative de progrès moral selon Honneth –, qu'il faut se garder de franchir imprudemment. Même si nous nous sommes efforcés de défendre la dimension agonistique de la théorie de la reconnaissance relue à la lumière de la sociologie critique, et le continuum entre relations de reconnaissance et relations de violence, il ne s'agit pas de construire une théorie abstraite et formelle de la justification des violences politiques. Nous voudrions *adresser* le problème de la justification des violences à la philosophie sociale. Notre hypothèse est que sa portée critique en sera renforcée. Le préalable consiste à poser adéquatement ce problème afin de proposer in fine un cadre d'analyse descriptif et critique.

C'est pourquoi nous ouvrirons notre réflexion par un détour liminaire par la philosophie sociale de Judith Butler : elle propose en effet des pistes d'analyse pour comprendre la distribution différentielle de la reconnaissance des « bonnes » et des « mauvaises » victimes, qui traduit au niveau des économies affectives, des échelles de légitimités des violences. Avant de se demander ensuite si et comment la description des violences politiques est soluble dans le modèle des luttes pour la reconnaissance (6.3), il convient de se donner comme préalable une épistémologie de la visibilité (6.2). La pensée de Honneth en constituera la matrice qu'il faudra radicaliser pour les besoins de l'analyse. Cette épistémologie est une propédeutique au problème de la justification. Du point de vue de l'acteur et de sa possible émancipation, tout autant que de ses effets sur les arènes publiques et politiques, c'est le devenir visible, et la possible déstabilisation du « partage du sensible », qui peuvent servir de cadre d'évaluation aux conséquences de la violence. Car l'action violente doit être considérée comme une solution paradoxale au problème de l'entrée dans la sphère politique ; rien n'assure jamais la justification sociale et politique des violences collectives, bien au contraire. La stratégie des pouvoirs auxquels elle s'oppose consiste bien plutôt à la disqualifier en lui déniant sa dimension politique et en la criminalisant.

[7] G. Brennan et P. Pettit, *Economy of Esteem*, Oxford-New-York, Oxford University Press, 2004.

6.1. Précarité et distribution différentielle de la reconnaissance

La vulnérabilité donne sens et valeur à la relation de reconnaissance : ce qui est reconnu dans une véritable relation de reconnaissance mutuelle et réciproque, quelle que soit la sphère où se joue l'interaction, c'est la dépendance des subjectivités humaines à la relation, et à une forme de relation déprise de concurrence et de compétition[8]. C'est dans les travaux récents de Judith Butler sur les violences de guerre, la précarité des vies, et le deuil, qu'il est possible de trouver des ressources pour esquisser une philosophie sociale des violences de guerre comme révélateur d'une distribution différentielle de la visibilité des vulnérabilités[9]. Comme Honneth, Butler partage l'idée que « la vulnérabilité ne se réduit pas à la possibilité de la blessure ». Et même si sa philosophie demeure très éloignée de celle de Honneth, notamment en raison de l'épistémologie foucaldo-lacanienne par laquelle elle se définit, les derniers développements de ses travaux d'inspiration hégélienne, et son attention aux questions d'identité et de reconnaissance, encouragent néanmoins un rapprochement fécond. Pourquoi certaines vies sont-elles privées de deuil ? Pourquoi certaines morts sont-elles pleurées et d'autres justifiées ? Plus précisément, pourquoi la géopolitique contemporaine des conflits et des guerres s'impose-t-elle toujours avec une grille différentielle d'interprétation des bonnes et des mauvaises victimes ? C'est la question que pose Judith Butler dans ses travaux qui reviennent sur l'analyse des clichés de tortures dans la prison irakienne d'Abou Ghraïb[10].

Précarité et reconnaissance : outils d'analyse

Pour Butler, « la vulnérabilité ne se réduit pas à la possibilité de la blessure », c'est pourquoi, semble-t-il, elle substitue parfois au concept de vulnérabilité, celui de précarité, à l'extension plus large[11]. On se souvient que la vulnérabilité renvoie chez

---

[8] Les relations empathiques sont elles-mêmes conditionnées par cette commune condition de vulnérabilité.
[9] J. Butler, *Ce que fait une vie, op. cit.,* p. 63.
[10] Voir notamment J. Butler, *Ce qui fait une vie, op. cit*. ; voir aussi *Vie précaire, les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, trad. française J. Rosanvallon et J. Vidal, Paris, Editions Amsterdam, 2005.
[11] J. Butler, *Ce qui fait une vie, op. cit.,* p. 63. Dans *Le pouvoir des mots* (*op. cit*., p. 22), Butler parle de « vulnérabilité habilitante ». Cette vulnérabilité constitutive rend impossible selon elle une autonomie radicale du sujet. Dans cet ouvrage, Butler développe dans son chapitre « Vulnérabilité linguistique » une théorie de la reconnaissance qui fait fond sur une interprétation de Hegel du célèbre texte de la lutte du maître et de l'esclave. Sa lecture de la reconnaissance lie de manière indissoluble subjectivation et

Honneth à l'idée que ce sont les relations de reconnaissance qui sont constitutives de l'identité pratico-morale, relations qui ont besoin d'être performées régulièrement dans les trois sphères pour la perpétuer. Sans cette trame relationnelle, l'identité des sujets fait l'épreuve de son propre effondrement : c'est en particulier le risque que lui font courir les violences extrêmes. La spécificité du concept de précarité est de renvoyer à une ontologie sociale qui n'accorde pas une exclusivité, ni une primauté, aux relations de reconnaissance, même si Butler ne nie pas leur rôle fondamental. La précarité caractérise ontologiquement les vies humaines, parce qu'elles sont fondamentalement interdépendantes, c'est-à-dire dépendantes des relations sociales pour se soutenir et se perpétuer : « La précarité met en évidence ce qui nous rend radicalement substituables et anonymes, à la fois par rapport à certains modes socialement induits du mourir et de la mort et par rapport à des modes socialement conditionnés de persister et de s'épanouir.[12] » La précarité renvoie donc à l'idée que les vies humaines sont à la fois saturées de relations de pouvoir et victimes d'une extrême fragilité en raison même de cette saturation : elles sont sans cesse exposées, ouvertes, aux relations de violence. La précarité ontologique (*precariousness*) a donc son équivalent sociologique (*precarity*), ce que nous avions désigné comme vulnérabilité fondamentale et vulnérabilités socialement produites, dans la terminologie propre à Honneth[13].

La distribution différentielle de la précarité, c'est-à-dire de l'exposition de certaines vies humaines à la désaffiliation, à la blessure, à la violence, et à la mort, constitue pour Butler le point de départ non seulement d'une philosophie sociale du corps et des affects – ce qu'elle appelle une ontologie corporelle –, et d'une politique progressiste – en vue d'une démocratie radicale[14]. Prendre acte de la précarité, c'est donc souligner l'ontologie relationnelle dans laquelle les corps et les vies sont prises ; mais

---

assujettissement. Comme l'explicite E. Ferrarese (« La disponibilité à la blessure … », *op. cit.*, p. 54) : « Constituant le sujet dans son assignation même à une position subordonnée, le discours de haine révèle une vulnérabilité au langage : nous sommes constitués par l'adresse de l'autre, lequel se trouve donc à même de *créer* ce qu'il nomme. »

[12] J. Butler, *Ce qui fait une vie, op. cit.,* p. 20. Voir aussi p. 47 : « […] le sujet que je suis est lié au sujet que je ne suis pas, que nous avons chacun le pouvoir de détruire et d'être détruits et que nous sommes liés l'un à l'autre par ce pouvoir et par cette précarité. Dans ce sens, nous sommes tous des vies précaires. »

[13] *Ibid.*, p. 30. « La précarité sociale (*precarity*) et la précarité existentielle (*precariousness*) sont des notions qui se croisent. Les vies sont précaires par définition : elles peuvent être effacées volontairement ou par accident ; leur persistance n'est garantie en aucune manière. »

[14] *Ibid.*, p. 8. « Parler d'ontologie à cet égard ne revient pas à prétendre décrire des structures fondamentales de l'être distinctes de toute organisation sociale et politique. Au contraire, aucun de ces termes n'a d'existence hors de la façon dont il s'organise et s'interprète politiquement. L'« être » du corps auquel renvoie cette ontologie est toujours rapporté à autrui, aux normes, aux organisations sociales et politiques qui se sont historiquement développées de façon à maximiser la précarité de manière différentielle pour certains et la minimiser pour d'autres. »

c'est aussi toujours indissociablement critiquer les violences : « dire par exemple qu'une vie est sujette à la blessure ou qu'elle peut être perdue, détruite ou systématiquement négligée au point de mourir, c'est souligner non seulement sa finitude (dire que la mort est certaine) mais aussi sa précarité (que différentes conditions sociales et économiques doivent être remplies pour que la vie puisse se maintenir comme vie). »[15] Comment comprendre cette distribution différentielle de la précarité, qui se traduit dans une distribution différentielle du deuil et des vies qui « méritent » d'être pleurées ?

Dans la continuité de ses premiers travaux sur le genre, Butler explore encore la question du pouvoir des normes[16]. Exister comme sujet, c'est toujours déjà performer des normes qui me précèdent, me dépassent et informent ma puissance d'agir et de désirer – ce que Butler développait longuement dans *La vie psychique du pouvoir*[17]. L'originalité consiste désormais à chercher « les conditions plus générales qui préparent ou forment un sujet pour la reconnaissance[18] », ce qu'elle nomme « reconnaissabilité » : « Les sujets sont constitués à travers des normes dont la réitération produit et déplace les termes dans lesquels ils sont reconnus. Ces conditions normatives de production du sujet donnent elles-mêmes lieu à une ontologie historiquement contingente, telle que notre capacité même à discerner et à nommer "l'être" du sujet dépend de normes qui facilitent cette reconnaissance. »[19] Même si la définition butlérienne de l'identité est dépendante d'un constructivisme radical dont nous avons vu les limites au cours de notre recherche, l'ontologie historiquement contingente du sujet qu'elle promeut a ceci de décisif qu'elle met au jour la distribution différentielle des normes de reconnaissance.

Comment connaître ces normes, et mettre au jour cette reconnaissabilité si la manière dont nous existons, pensons et désirons comme des sujets les conditionne ? La possibilité d'une prise conceptuelle, d'une réflexivité sur le pouvoir des normes, se joue selon Butler à un double niveau. C'est d'abord parce que la vie excède toujours les conditions normatives qui la rendent reconnaissable, qu'il est possible de rendre compte de cette normativité. Elle précise qu'il ne faut pas se méprendre : cela ne signifie pas qu'il y aurait dans la vie une résistance interne à la normativité. Mais c'est davantage l'effectivité, l'actualisation de la normativité qui rend possible cette résistance : « Il y a une limite interne à la construction normative elle-même, une fonction de son itérabilité et

[15] *Ibid.*, p. 19.
[16] Elle se situe donc toujours dans une philosophie sociale d'inspiration foucaldienne.
[17] J. Butler, *La vie psychique du pouvoir*, *op. cit*.
[18] J. Butler, *Ce qui fait une vie*, *op. cit*., p. 11.
[19] *Ibid.*, p. 9-10.

de son hétérogénéité, sans laquelle elle ne peut exercer sa puissance de façonnement et qui limite aussi la finalité de chacun de ses effets.[20] » Ce retard de la norme sur sa réitération, qui explique d'ailleurs qu'elle ne s'applique jamais de manière totalement déterministe, rend possible une posture critique sur les conditions de la distribution différentielle de reconnaissance. Butler propose de la formuler à travers une distinction entre « reconnaître » une vie d'une part – c'est-à-dire la précarité d'une vie, le besoin qu'elle a d'être soignée, soutenue, aimée etc. –, et « appréhender » une vie d'autre part : « Notre capacité d'appréhender est sûrement facilitée par les normes de reconnaissance, mais ce serait une erreur que de dire que nous sommes absolument limités par les normes existantes de reconnaissance lorsque nous appréhendons une vie. Nous pouvons par exemple appréhender le fait que quelque chose n'est pas reconnu dans la reconnaissance. » [21] L'activité qui consiste à « appréhender » des vies rend donc possible une réflexivité critique sur les normes de la reconnaissance. Il s'agit d'une activité à la fois cognitive et pratique, c'est-à-dire qui articule des pratiques de bienveillance et d'attention à une pensée capable de suspendre ou subvertir les normes de la reconnaissabilité.

La reconnaissabilité n'est donc pas, loin de là, « un potentiel universel appartenant à toutes les personnes », c'est-à-dire une caractéristique anthropologique. Butler s'écarte fondamentalement de Honneth sur ce point. Ce serait pour lui une sorte de truisme de dire que tout sujet humain dispose de ce potentiel de reconnaissabilité, puisque le sujet ne peut venir à l'existence sans relations de reconnaissance[22]. Si certains sujets ont été constitués comme des sujets exclus des conditions de la reconnaissance, cela signifie-t-il qu'ils n'ont pas d'attentes de reconnaissance, qu'ils ne souffrent pas de cette distribution différentielle et inégalitaire ? Butler répondrait que bien évidemment les sujets non reconnus souffrent ; cette souffrance n'est pourtant pas causée par des attentes de reconnaissance bafouées, mais par la multiplication de formes de précarités induites qui les rendent impuissants à développer leur puissance d'être et d'agir dans des relations mutuelles de reconnaissance. Il est intéressant de noter alors le déplacement des questionnements que produit la position de Butler :

---

[20] *Ibid.*, p. 10.
[21] *Ibid.*, p. 11.
[22] Nous ne pouvons rentrer dans le détail d'une comparaison terme à terme de la théorie du sujet butlerienne et de la théorie de l'identité de Honneth. Il nous semble nécessaire de préciser que Butler pense le sujet comme produit de multiples relations de pouvoir, au rang desquelles figurent parmi tant d'autres, des relations de reconnaissance.

> Le problème n'est pas simplement de savoir comment inclure davantage de gens dans les normes existantes, mais de considérer la manière dont ces normes distribuent la reconnaissance sur un mode différentiel. Quelles nouvelles normes sont possibles et comment sont-elles forgées ? Que pourrait-on faire pour produire un ensemble de conditions plus égalitaires de reconnaissabilité ? Que pourrait-on faire en d'autres termes pour déplacer les termes mêmes de la reconnaissabilité afin de produire des résultats plus radicalement démocratiques [23]?

Le geste critique a une signification éminemment politique. Il est le point de départ d'une série de développements sur ce que pourrait être une politique progressiste[24]. Cela témoigne d'une défense implicite d'un concept normatif de reconnaissance. Chez Butler cette normativité ne tient pas à la dimension mutuelle et réciproque de la reconnaissance, ou à la prise en compte de la valeur intrinsèque de l'existence de l'autre, mais se situe dans la dimension ontologique de ce qui est reconnu : la précarité des existences.

L'analyse de la distribution différentielle de la reconnaissance repose sur une autre distinction : celle que Butler pose entre *appréhension* et *intelligibilité*. Si la première renvoie à « un mode de connaissance qui n'est pas encore la reconnaissance ou qui peut demeurer irréductible à la reconnaissance », la seconde désigne « le ou les schèmes historiques généraux qui fondent les domaines du connaissable [25] ». Ces schèmes correspondent à ce que Foucault appelle notamment dans *L'Archéologie du savoir*[26] un « a priori historique », des champs dynamiques et non statiques. Les schèmes d'intelligibilité ajoutent alors un niveau supplémentaire à l'épistémologie de la visibilité puisqu'ils conditionnent les normes mêmes de reconnaissabilité : « pour devenir reconnaissable, une vie doit être intelligible comme vie, elle doit se conformer à certaines

---

[23] *Ibid.*, p. 12.
[24] *Ibid.*, p. 18. « Dans une perspective normative, je dis donc qu'il devrait y avoir une manière plus inclusive et plus égalitaire de reconnaître la précarité, et que cela devrait prendre la forme d'une politique sociale concrète en ce qui concerne des questions telles que l'abri, le travail, la nourriture, les soins médicaux et le statut légal. » Dans un entretien pour le site *La vie des Idées*, Butler affirme : « On a tort de considérer que certaines vies sont plus réelles, plus vivantes que d'autres, qui seraient moins réelles, moins vivantes. C'est une façon de décrire et d'évaluer la distribution différentielle de la "réalité" en fonction du degré de conformité de ces populations à l'égard des normes établies. C'est aussi une tentative pour produire de nouveaux schémas normatifs qui impliquent une critique rigoureuse de la misogynie, de l'homophobie, du racisme pour faire émerger un monde social et politique qui se caractériserait par l'interdépendance, l'égalité et même la démocratie radicale. » C. Pagès et M. Trachman, « Une analytique du pouvoir. Entretien avec Judith Butler » [en ligne], *La Vie des idées*, 4 décembre 2012. URL : http://www.laviedesidees.fr/Une-analytique-du-pouvoir.html
[25] J. Butler, *Ce que fait une vie, op. cit.,* p. 12.
[26] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

conceptions de ce qu'est la vie.[27] » Le concept de cadre (*frame*) finit de rendre opératoire l'épistémologie différentielle de la visibilité. Le « cadre » est ce qui délimite tout contexte, et donc l'interprétation de ce contexte, puisqu'il donne à voir une situation sociale, politique, d'un certain point de vue, avec un certain angle. Interroger le cadre, c'est travailler à un niveau supérieur de réflexivité, « engager une couche fortement réflexive du champ visuel [28]» : « Interroger le cadre, c'est […] montrer qu'il n'a jamais véritablement contenu la scène qu'il était censé délimiter, que quelque chose se trouvait déjà au dehors, qui rendait possible et reconnaissable le sens même de ce qui est dedans.[29] » Il faut donc rendre intelligible ce qui ne fait pas partie de la reconnaissance doxique comprise dans le cadre, afin d'accéder au « hors cadre ». D'autant que le cadre est pris dans un processus de reproductibilité qui lui fait subir régulièrement des modifications, et des ruptures[30] : son application à de nouveaux contextes ne le laisse jamais indemne, et c'est finalement aussi sa circulation, sa constante transposition à de nouveaux contextes, qui rend possible la réflexivité critique. C'est ce dont témoigne la circulation des photos d'Abou Ghraïb : « Ce qui "échappe" est précisément ce qui rompt avec le contexte qui encadre l'événement, l'image, le texte de la guerre.[31] » Décrypter ces cadres ne révèle pas seulement l'horreur des violences extrêmes tue par les gouvernements, mais nous aide à comprendre la relativité de la reconnaissance des vies humaines précaires.

Critique de la violence extrême de guerre

La distribution différentielle de la reconnaissance de la précarité ne se réduit pas à une perception différentielle des populations et des groupes sociaux. Elle n'est pas un simple déni de visibilité qui se situerait exclusivement dans la sphère symbolique. Elle est

---

[27] J. Butler, *Ce que fait une vie, op. cit.,* p. 12. On peut par exemple les voir à l'œuvre dans les débats sur le droit à la vie, ou le droit à l'avortement, puisqu'on se demande si le fœtus doit compter « comme vie, comme une vie, ou même comme une vie humaine » ; mais aussi dans les débats sur ce qu'est la mort, comment la décréter et en avoir la preuve, si c'est l'arrêt du cœur, ou l'arrêt du cerveau qui en atteste, si c'est au corps médical, ou à un arrêt d'un juge de le faire etc.

[28] *Ibid.*, p. 14.

[29] *Ibid.*, p. 14.

[30] *Ibid.*, p. 16 : « Cette reproductibilité même implique une constante rupture ave le contexte et la constante délimitation d'un nouveau contexte, ce qui signifie que le « cadre » ne contient pas, à proprement parler, ce qu'il véhicule, mais se disjoint chaque fois qu'il cherche à donner une organisation définitive à son contenu. En d'autres termes, le cadre ne fait rien tenir ensemble à un endroit, mais devient lui-même une espèce de perpétuelle rupture assujettie à une logique temporelle en vertu de laquelle il se déplace d'un endroit à l'autre. Comme le cadre est en constante rupture par rapport à son contexte, cette auto-rupture devient partie de sa définition même. »

[31] *Ibid.*, p. 15.

aussi, et peut-être avant tout, matérielle, c'est-à-dire inscrite dans la matérialité des corps et de leurs conditions d'existence : « Cette distribution différentielle de la précarité, explique Butler, est à la fois un problème matériel et perceptuel, puisque ceux dont les vies ne sont pas "considérées" comme potentiellement sujettes au deuil, et donc douées de valeur, sont chargés de porter le fardeau de la famine, du sous-emploi, de l'incapacitation légale (*disenfranchisement*) et de l'exposition différentielle à la violence et à la mort.[32] » On comprend alors que la précarité socialement induite (*precarity*) renvoie à une définition qui s'articule d'emblée à la question des violences extrêmes[33].

> La condition partagée de précarité ne conduit pas à la reconnaissance réciproque, mais à une exploitation spécifique des populations visées, de vies qui ne sont pas tout à fait des vies, qui sont tenues pour « destructibles » et « non soumises au deuil ». Ces populations peuvent être perdues ou abandonnées précisément parce qu'elles sont cadrées comme déjà perdues ou abandonnées ; elles sont interprétées comme des menaces contre la vie humaine telle que nous la connaissons, et non comme des populations vivantes qui doivent être protégées de la violence illégitime d'État, de la famine et des pandémies. Par conséquent, lorsque de telles vies sont perdues, elles ne sont pas pleurées, puisque, dans la logique retorse qui rationalise leur mort, la perte de telles populations est jugée nécessaire pour protéger les vies des « vivants ».[34]

La géopolitique des conflits semble supperposer une géographie de la colère[35], à une géographie des violences extrêmes. Les populations civiles les plus fragiles, ou parmi les plus fragiles, comme celles d'Afghanistan, du Mali, de Syrie, d'Irak, de Palestine sont les cibles de violences de guerre importantes qui ne font que renforcer la précarité dans laquelle le jeu du capitalisme mondial les a installées[36]. Selon Butler, ces groupes humains se caractérisent par le fait qu'ils sont privés de deuil, que leurs vies ne sont pas pleurées. À cela s'ajoute, autre caractéristique de la précarité dans ses formes extrêmes, le paradoxe de leur exposition à la violence d'État, et leur seule option d'en appeler à ce même État pour tenter de les protéger[37]. La critique de la violence prend donc la forme

---

[32] *Ibid.*, p. 29.
[33] *Ibid.*, p. 30. « La précarité (*precarity*) désigne la condition politiquement induite qui fait que certains populations souffrent de défaillances des réseaux sociaux et économiques de soutien et sont exposées de façon différentielle à la blessure, à la violence et à la mort. De telles populations subissent des risques accrus de maladie, de pauvreté, de famine, de déplacement et d'exposition à la violence sans aucune protection » p. 30
[34] *Ibid.*, p. 35.
[35] A. Appadurai, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation* (2006), Payot, Paris, 2007.
[36] E. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit*.
[37] J. Butler, *Ce que fait une vie, op. cit.,* p. 30.

d'une critique de la distribution différentielle de la précarité (comme *precarity*), et donc des cadres de la guerre. La guerre est en effet un révélateur particulièrement puissant des processus par lesquels se produit cette distribution différentielle.

Le préalable méthodologique à toute critique de la violence est alors de prendre la mesure de l'importance des affects dans le fonctionnement de ses cadres. Les affects politiques en particulier (l'indignation, l'horreur, la colère, la révolte, la honte) sont de très bons indices de la manière dont sont régulées nos réponses morales face aux violences. « Pourquoi ressentons-nous de l'horreur et de la répulsion morale devant les attentats suicides ; alors que nous n'éprouvons pas toujours la même chose face à la violence d'État ? » [38] S'il ne s'agit pas pour Talal Asad ou Butler d'amalgamer ces violences ou de défendre un même devoir d'indignation face à elles, il est intéressant de remarquer la variabilité de nos affects politiques et de nos réactions morales. Cette variabilité révèle une hiérarchie de légitimation des violences qui a son équivalent dans la légitimité présumée de leurs auteurs : « Si quelqu'un tue ou est tué à la guerre, et si cette guerre est menée par un État que nous investissons de légitimité, alors nous considérons cette mort comme déplorable, triste, infortunée, mais pas comme radicalement injuste. En revanche, si la violence est perpétrée par des groupes insurrectionnels considérés comme illégitimes, notre affect change invariablement[39] ».

Butler montre alors que nos réponses morales répondent à une sorte de schéma hobbesien : les violences justifiées sont le fait d'États, et en particulier d'États considérés comme « démocratiques », alors que les violences injustifiées sont le fait d'acteurs non étatiques ou d'États « voyous ». Cette démarcation reconduirait la distinction entre usage légitime de la force – en vue de la sécurité et de l'ordre – et usage nécessairement illégitime de la violence dans ses formes contestataires[40]. En révélant un parti pris de l'ordre sécuritaire contre le désordre, de l'État contre l'insurrection, l'erreur fondamentale de ces réponses morales est de créer la perception différentielle des victimes et des vies précaires : « En prenant ainsi notre horreur morale pour un signe de notre humanité, nous ne voyons pas que cette humanité est en fait implicitement divisée entre ceux pour qui nous éprouvons une inquiétude pressante et irraisonnée et ceux dont les vies et les morts

[38] T. Asad, *On suicide Bombing*, New York, Columbia University Press, 2007.
[39] J. Butler, *Ce qui fait une vie,, op. cit.*, p. 45.
[40] T. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit*., chapitre XVII et XVIII.

ne nous touchent tout simplement pas, voire ne nous apparaissent tout bonnement pas comme telles.[41] »

Butler propose alors une esquisse d'analyse pour comprendre ce différentiel au niveau de notre sensibilité affective et morale. Si sa philosophie sociale de la violence a pour point de départ une critique des cadres de la guerre, c'est que les traitements médiatiques de la guerre constituent une entreprise de destruction de la « démocratie du sensible[42] », en émoussant et façonnant notre sensibilité. Butler s'appuie notamment sur les textes de Susan Sontag qui interrogent les images de souffrances et de guerres[43]. Sontag défend que, contre la neutralisation de nos facultés empathiques, contre l'aseptisation de notre regard, il est nécessaire de se laisser hanter par ces images, seule manière de réouvrir la possibilité du deuil[44]. Cela conduit Butler à une posture critique qui vise une transformation affective, c'est-à-dire une transformation de notre sensibilité politique et morale : « Le propos n'est pas de prôner une complète dérégulation de l'affect, mais bien d'interroger les conditions de la capacité à répondre (*responsiveness*) en proposant, pour comprendre la guerre, des matrices d'interprétation qui interrogent et contestent les interprétations dominantes – interprétations qui non seulement agissent sur l'affect, mais prennent forme et effet comme affect même.[45] »

Butler met en œuvre cette critique de la violence à travers une interprétation des images d'Abou Ghraïb[46]. On se souvient de l'effroi du public suscité par la circulation de cette série de photographies en 2004. Leur publication sur les réseaux sociaux et dans de grands quotidiens américains révélait les tortures, sévices, humiliations, de dizaines de détenus de la prison irakienne d'Abou Ghraïb. Ce qui attira particulièrement l'attention des commentateurs, c'est d'une part les poses triomphantes d'exultation des soldats, hommes et femmes, apparaissant dans le cadre – signe que ces photographies n'avaient pas été prises à leur insu, mais délibérément, et peut-être même à leur demande[47] ; et

---

[41] J. Butler, *Ce que fait une vie, op. cit.,* p. 53.
[42] *Ibid.*, p. 55.
[43] S. Sontag, *Devant la douleur des autres*, Paris, Christian Bourgois, 2003.
[44] La photographie instaure la possibilité du deuil : car si on peut être hanté, alors « on peut reconnaître qu'il y a eu une perte et donc qu'il y a eu une vie… » (J. Butler, *Ce qui fait une vie, op. cit.*, p. 98)
[45] J. Butler, *Ce qui fait une vie., op. cit.*, p. 55.
[46] On peut remarquer que cette critique se situe dans la continuité du propos de *Vies précaires* où Butler explorait la question de savoir ce que signifie devenir éthiquement sensible, et tenir compte de la souffrance d'autrui et s'en soucier.
[47] C'est ce qui conduit Butler à interpréter ces photographies comme du journalisme embarqué, en référence à une pratique de photojournalisme qui a accompagné le début de la guerre en Irak en 2003, et imposant aux journalistes une posture non critique, limitant leur regard aux paramètres de l'opération. « L'angle de l'appareil, le cadre, la pose des sujets, tout suggère que ceux qui prenaient ces photos étaient activement

d'autre part les mises en scène sexuelles, voire pornographiques, à l'image de cette jeune femme – Lynndie England – tenant en laisse un détenu dénudé et encagoulé[48], et de ces pyramides de corps nus, entourés de Gi's éructant.

Ces images témoignaient d'un double plaisir : un plaisir visible et affiché des tortionnaires et un plaisir supposé chez celui qui prenait la photographie. L'historienne Joanna Bourke, dans un célèbre article du *Guardian*, parle de « pornographie de l'événement [49]», et Georges W. Bush, sortant du Bureau ovale, déclara tout bonnement que c'était « dégoûtant ». Le premier geste critique de Butler consiste alors à montrer l'ambivalence de ces réactions, qui sont l'expression de certains principes normatifs du cadrage de la guerre en Irak. La réplique de Bush n'indique pas si ce qui fait l'objet de son dégoût sont les actes homosexuels de fellation, de sodomie représentés par les photographies, ou les actes de torture eux-mêmes, « physiquement coercitifs et psychologiquement dégradants [50]». De nombreuses réactions de hauts gradés de l'armée américaine, de journalistes, et du public, témoignent d'un possible amalgame entre torture et actes homosexuels, entre torture et pornographie.

Or, ce qui pose problème, selon Butler, c'est justement cette ambivalence, dont témoigne aussi l'interprétation de ces photographies comme proprement pornographiques. Bourke affirme en effet : « La pornographie de la douleur montrée dans ces images est fondamentalement voyeuriste dans sa nature. Les tortures sont faites pour l'appareil photo. La mise en scène est délibérément publique et théâtrale. Ces images obscènes trouvent un équivalent dans les pires images non consensuelles de la pornographie sadomasochiste. Infliger la douleur est l'objet d'une érotisation. [51]» En insistant sur la scénographie sadomasochiste de ces scènes de tortures, le fait qu'elles ont été conçues *pour* l'œil photographique, Bourke transforme l'infliction de la douleur en érotisation. À la lire, on ne sait plus vraiment si le problème tient dans ce procédé d'érotisation – qui serait proprement dégradant et violent pour ceux qui le regardent – ou

---

engagés dans la perspective de la guerre, qu'ils élaboraient cette perspective, qu'ils façonnaient, favorisaient et validaient un point de vue. » (*Ce qui fait une* vie, *op. cit.*, p. 67)

[48] J. Bourke, « Torture as pornography », *Guardian*, 7 mai 2004. http://www.theguardian.com/world/2004/may/07/gender.uk consulté le 30 novembre 2014

[49] J. Bourke, « Torture as pornography », *art cit.*

[50] J. Butler, *ce qui fait une vie.*, *op. cit*, p. 87.

[51] J. Bourke, « Torture as pornography », *art cit.*

dans la douleur elle-même, comme si la douleur des sévices et tortures finissait par devenir secondaire et accessoire[52].

Ce qui dérange Butler c'est donc bien l'affirmation selon laquelle les moyens de la représentation de ces tortures sont pornographiques. Car le risque est alors que s'opère le glissement symbolique de la pornographie au viol, mais sous une forme a-critique : l'idée de sens commun étant que la pornographie motive le viol ou y incite, qu'elle est donc causalement liée au viol (ceux qui la voient finissent par le faire). L'ambivalence se situe ici dans le fait que ce qui a lieu au niveau du corps dans le viol se produit au niveau de la représentation dans la pornographie.[53] Cela revient à vider ces scènes de leur véritable brutalité, celle de la torture, des sévices, des exactions *forcées* sur les détenus : en somme à passer sous silence la destruction et l'effondrement de leur identité. Afin de nous en convaincre, Butler insiste sur cette brutalité qui témoigne de la vulnérabilité physique et morale des détenus, d'autant que le caractère psychologiquement dégradant des tortures est renforcé par le dispositif photographique : la photographie accroît la honte car elle menace de faire circuler l'acte comme un savoir public, et donc comme honte publique. C'est d'ailleurs ce dont témoigne l'analyse de Bourke, en faisant un parallèle avec les tortures de l'expérience concentrationnaire nazie :

> La nature sexuelle de ces actes montre que les tortionnaires sont conscients de la centralité de la sexualité pour l'identité de leurs victimes. Dans ces photographies, les auteurs avaient pour but de détruire le sentiment de soi de leurs victimes en leur infligeant et en enregistrant des formes extrêmes d'humiliation sexuelle. Comme dans les descriptions de Jean Amery des tortures subies par les nazis, si l'atteinte sexuelle est si dévastatrice ce n'est pas principalement en raison de l'agonie physique, mais en raison de la prise de conscience par les victimes de l'insensibilité des personnes présentes à leur souffrance.

Bourke montre avec justesse que ce qui est visé à travers ces dispositifs de torture, dont on sait aujourd'hui qu'ils avaient été mis au point sur les prisonniers de Guantanamo pour être importés en Irak, ce sont les assises de l'identité personnelle des victimes. L'analogie avec le récit de déportation à Auschwitz de Jean Améry insiste sur l'effet de

---

[52] On retrouve, de manière décuplée, cette question de la scénarisation et de la spectacularisation des violences extrêmes de guerre dans le traitement des exécutions – et en particulier des décolations – par l'État Islamique, signe que la production de la terreur comme idéologie, ou au contraire de l'embrigadement par l'insensibilisation à l'horreur, passent désormais par les canaux d'une représentation et d'une instrumentalisation des images de la violence (ici dans des pastiches de productions hollywoodiennes abondamment diffusées et partagées sur les réseaux sociaux).

[53] J. Butler, *Ce qui fait une vie*, *op. cit*., p. 88.

déstructuration de l'être-au-monde, du sentiment de la réalité, que parvient à atteindre ce dispositif[54]. Ce qui le caractérise, c'est l'usage systématique de l'humiliation et des exactions sexuelles, au point que Bourke pense que l'agonie physique passe au second plan dans la destruction de l'identité du torturé : l'hypothèse qui se fait jour est que c'est l'insensibilité des tortionnaires, et des spectateurs – présents ou supposés –, qui précipitent l'effondrement du sujet : la neutralisation ou suspension des facultés empathiques serait l'une des causes principales des effets destructeurs des violences extrêmes. Nous avons vu au chapitre précédent comment cette hypothèse se trouve corroborée par une philosophie sociale de la réification[55].

Mais il est remarquable en outre que selon Bourke, « la nature sexuelle de ces actes montre que les tortionnaires réalisent la centralité de la sexualité pour l'identité de leurs victimes. » Autrement dit, les tortionnaires choisissent à dessein des formes de tortures centrées sur la sexualité, et en particulier la sexualité homosexuelle, en raison de l'identité « musulmane » des torturés. Ici encore, le propos de Bourke est profondément ambivalent : le choix des tortures est-il particulièrement approprié en raison de l'homophobie présumée des musulmans, ou du tabou qui règne sur la sexualité ? Butler se refuse à reconduire ce genre d'ambivalences et c'est la raison pour laquelle elle s'attelle au décryptage des cadres de la guerre, en restant sceptique concernant une analyse se fondant sur la psychologie individuelle[56]. Elle rappelle alors pour les contextualiser que ces pratiques font écho aux « Up to your ass » peint sur les missiles américains des première et seconde guerres du Golfe. Le fait de bombarder les Irakiens était alors clairement figuré comme une forme de sodomie. L'idée véhiculée est qu'il fallait infliger la honte de la sodomie à ceux qui étaient bombardés, la mort de populations civiles et la sodomie étant clairement amalgamées. « Le fait que les gardiens de prisons prolongent ce fantasme en forçant leurs prisonniers à des actes de sodomie suggère que l'homosexualité est mise en équivalence avec la destruction de la personnalité, alors même qu'il est clair

[54] J. Amery, *Par-delà le crime et le châtiment - Essai pour surmonter l'insurmontable* (1955), Arles, Actes Sud, 1995.
[55] Voir notamment les travaux de Françoise Sironi comme *Bourreaux et victimes. Psychologie de la torture,* Paris, Odile Jacob, 1994. Et *Psychopathologie des violences collectives, Essai de psychologie géopolitique clinique*, Paris, Odile Jacob, 2007. Voir chapitre 5, notamment 5.3.
[56] J. Butler, *Ce qui fait une vie*, *op. cit*., p. 83. « L'approche de la dynamique structurelle et spatiale de la photographie offre un point de départ alternatif pour comprendre la manière dont les normes de guerre opèrent dans ces événements – et même la manière dont les individus sont pris dans ces normes et les reprennent à leur tour. »

dans ces cas que c'est la torture qui est responsable de cette destruction.[57] » Si ces tortures avaient indéniablement pour but de s'attaquer à des traits caractéristiques des identités musulmanes, elles s'ancraient aussi dans des principes normatifs clairement homophobes.

Véhiculant l'idée que l'Islam serait une religion rétrograde en raison de son tabou inhérent sur la sexualité et l'homosexualité, les cadres de la guerre s'inscrivent dans des dispositifs de coercition et d'humiliation où la mise en scène de pratiques sexuelles et homosexuelles finit par les rendre infiniment dégradantes. On voit donc à l'œuvre l'organisation d'une violence extrême d'État[58], dont la cible, après les attentats du 11 septembre, sont les musulmans, et non de dangereux islamistes, et la finalité la destruction d'une identité, et non prioritairement la recherche d'informations. *In fine*, cette violence d'État trouve une forme ambiguë de légitimation dans l'expression collective d'une homophobie décomplexée, légitimée par son assimilation aux actes de tortures. C'est la raison pour laquelle Butler plaide pour une épistémologie critique de la visibilité :

> Apprendre à voir le cadre qui nous rend aveugles à ce que nous voyons, voilà qui n'est pas simple. Et si la culture visuelle a un rôle critique à remplir en temps de guerre, c'est précisément celui de thématiser le cadre forcé, ce cadre qui conduit la norme déshumanisante, qui restreint le champ du perceptible et même de ce qui peut être. […] Ce « ne pas voir » au cœur du voir, qui est la condition du voir, est devenu la norme visuelle, une norme qui a été une norme nationale, conduite par le cadre photographique jusque dans la scène de la torture. Dans ce cas, la circulation de l'image hors de la scène de sa production a rompu le mécanisme de déni, laissant sur son passage chagrin et indignation.[59]

Les processus de suspension de l'empathie émotionnelle dont nous avons vu qu'ils étaient décisifs pour comprendre les dynamiques des violences extrêmes pourraient ne pas concerner uniquement les auteurs des violences, mais des communautés plus élargies : car si la norme déshumanisante que met en lumière Butler conduit à hiérarchiser la valeur des vies et des vulnérabilités, on peut supposer que les moyens alloués pour les

---

[57] *Ibid.*, p. 90. Notons aussi que c'est l'occasion pour elle de s'inscrire dans l'héritage de l'école de Francfort et des *Minima Moralia* d'Adorno : « La violence qui s'exerce au nom de la civilisation en révèle la barbarie, alors même qu'elle "justifie" sa propre violence en présumant la sous-humanité barbare de l'autre, contre qui est exercée cette violence. » (*Ibid.*, p. 93)

[58] Les témoignages de certains des 11 soldats américains jugés en cours martiale pour avoir participé à ces tortures, révèlent que ces dispositifs n'étaient pas le fruit de la volonté d'un petit groupe de pervers de se divertir avec les détenus ; mais qu'ils avaient été commandités, et étaient encouragés par la hiérarchie. Mais aucun officier, ni responsable de la CIA ou de FBI, n'a été formellement accusé d'avoir donné des ordres à ce sujet.

[59] *Ibid.*, p. 100.

protéger lui seront indexés. C'est donc à raison que Butler esquisse une économie des affects qui témoignent de la relativité de nos émotions morales face aux violences subies. Mais sa philosophie sociale demeure trop macrostructurelle. Si la thèse qu'elle défend nous semble déterminante – à savoir l'idée selon laquelle il existe une homologie entre la distribution différentielle des précarités et de leur reconnaissance, d'une part, et la distribution différentielle de la légitimité des violences extrêmes, de l'autre –, son refus de se situer à une échelle interactionnelle lui est préjudiciable. Les cadres normatifs ne flottent pas dans le ciel des idées ; s'ils produisent des effets sur les corps, fussent-ils de l'ordre de la violence extrême, c'est parce qu'ils sont mis en jeu dans des interactions sociales spécifiques.

Cette analyse de Butler, même si son cadre théorique n'est pas totalement congruent avec la théorie de l'identité pratique que nous nous sommes efforcées de construire, illustre la voie critique que peut prendre une philosophie sociale des violences extrêmes attentive à décrypter différents ordres de légitimation des violences. Elle prouve la dimension nécessairement propédeutique d'une épistémologie de la visibilité dès lors qu'on se fixe pour horizon une philosophie sociale de la violence[60]. Si l'épistémologie de la visibilité renvoyait chez Butler à l'analyse des conditions sociales et politiques de construction des cadres de légitimation des violences, elle va s'infléchir dans le paradigme honnethien dans un sens interactionnel : elle se définira comme la connaissance de la construction sociale de la vision et de la perception différenciée des identités, au prisme de la reconnaissance.

6.2. Violences et luttes de visibilité

On a montré dans le chapitre 5 que la philosophie sociale des violences extrêmes appelait non seulement un élargissement de la théorie de la réification à une théorie de la

[60] Cette analyse pourrait utilement trouver des prolongements dans l'analyse que propose Magali Bessone des procès du TPIY où la question de l'analyse de la visibilité est aussi fondamentale. M. Bessone, « Le Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie : la justice en vue de la paix ? », *Le Philosophoire*, vol. 1, n° 24, 2005, p. 51-74. « En dix ans, le Tribunal a affiné ses stratégies et multiplié ses approches : il semble que la théorie sur laquelle il a été fondé assimilait la visibilité totale et l'intelligibilité parfaite : tout montrer revenait à faire comprendre à un spectateur virtuel et idéal le fonctionnement et la valeur de la justice ainsi rendue. Peu à peu, le TPIY a pris en compte des interlocuteurs réels au-delà de l'humanité abstraite, l'idéal de transparence s'est détaché de la visibilité neutre et s'est rapproché de la volonté délibérée d'explication. » (*Ibid*., p. 61). Voir aussi I. Delpa et M. Bessone (dir.), *Peines de guerre. La justice pénale internationale et l'ex-Yougoslavie*, Paris, l'EHESS, 2010.

pratique afin d'enrichir le cadre normatif honnethien de l'identité, et une spécification de la typologie des dénis de reconnaissance : à chaque type de vulnérabilités socialement induites correspond un seuil au-delà duquel se profile la menace de l'effondrement de l'identité pratico-morale. Cet effondrement peut tout autant prendre la forme de l'impuissance politique radicale, de la mort sociale, qui correspondent à des situations d'invisibilité sociale du point de vue du vécu des acteurs sociaux[61]. La « grammaire de la communication gestuelle »[62] proposée par Honneth pour mettre au jour les attentes de visibilité bafouées ou déçues dans certaines interactions sociales n'élucident que partiellement les situations paradigmatiques d'invisibilité, à l'image du racisme ou de la grande précarité. Si elle fournit des catégories descriptives évidentes, elle appelle certaines clarifications et certains approfondissements afin de penser notamment la distribution différentielle de la visibilité des souffrances et des violences, en somme des vulnérabilités.

Les conditions de la visibilité sociale des acteurs et des luttes sociales sont fondamentales à une théorie qui se donne pour tâche de décrire les dynamiques morales et normatives qui animent les mouvements sociaux. Elles renvoient sociologiquement au fait qu'y compris dans les sociétés démocratiques, le champ politique et l'espace public sont des sphères éminemment concurrentielles dominées par des luttes symboliques et les effets pervers de la délégation politique. La distribution différentielle de reconnaissance renvoie alors aux antagonismes qui distribuent de manière inégalitaire la visibilité de celles et ceux qui pourtant devraient pouvoir accéder à parts égales à la sphère des revendications et des mobilisations. Si la violence politique (sabotages, occupations, destruction de matériels, enlèvements, assassinats) se présente comme la seule option pour peser dans une épreuve de force inégalitaire, l'enjeu d'une épistémologie de la visibilité honnethienne sera de montrer qu'elles engagent également des épreuves de sens. Avant d'aborder la question de savoir si et selon quelles modalités les violences politiques sont solubles dans le modèle des luttes pour la reconnaissance, il convient d'envisager l'hypothèse plus modeste d'une redescription de certaines de ces violences comme luttes de visibilité.

---

[61] Voir notamment S. Beaud, J. Lindgaard et J. Confavreux, *La France invisible*, Paris, La Découverte, 2006 ; P. Bourdieu, *La misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993.

[62] A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », in A. Honneth *La Société du mépris*, Paris, La Découverte, 2008, p. 239-240. En note 9 Honneth parle en effet d'une « grammaire de la communication gestuelle construite dans la seconde nature du monde social ».

L'épistémologie honnethienne de visibilité

Dans *La Lutte pour la reconnaissance*, la philosophie de la reconnaissance prenait la forme d'une théorie de l'identité qui se déclinait dans les trois sphères de la constitution du soi. Dans son article sur l'invisibilité, Honneth procède de manière différente, puisqu'il part d'une expérience particulière du mépris social, le vécu d'invisibilité, pour penser à nouveaux frais une « épistémologie de la reconnaissance » : être reconnu, c'est alors exister dans le regard de l'autre comme doté d'une valeur morale[63]. Honneth s'interroge sur les conditions interactionnelles de ce « devenir visible », et sur la clarification conceptuelle et philosophique des vécus d'invisibilité. Il s'agit de comprendre comment une invisibilité au sens non pas littéral, mais métaphorique, est possible ; à quelles formes de mépris social elle correspond, et quelle forme de perception, ou de déformation de la perception la produit.

Alors qu'il aurait pu partir de travaux sociologiques précis sur les vécus d'invisibilité (racisme, stigmatisation, grande précarité), il prend la fiction pour point de départ : il s'inspire de l'expérience décrite par le héros anonyme Noir américain du roman de Ralph Ellison *Invisible man*. La force de la description littéraire de l'expérience du racisme dans les États-Unis encore ségrégationnistes des années 1940 justifie ce choix. Dès le prologue, le personnage principal, un Noir américain descendant d'une famille d'esclaves, décrit cette expérience douloureuse et paradoxale de se sentir invisible aux yeux de ses contemporains, en particulier aux yeux des blancs, dans une société américaine fortement marquée par le racisme.

> Je suis un homme qu'on ne voit pas. Non, rien de commun avec ces fantômes qui hantaient Edgar Allan Poe ; rien à voir, non plus, avec les ectoplasmes de vos productions hollywoodiennes. Je suis un homme réel, de chair et d'os, de fibres et de liquides – on pourrait même dire que je possède un esprit. Je suis invisible, comprenez bien, simplement parce que les gens refusent de me voir. […] cette invisibilité est due à une prédisposition des yeux des gens que je rencontre. Elle tient à la construction de leurs yeux internes, ces yeux avec lesquels, par le truchement de leurs yeux physiques, ils regardent la réalité.

La révolte du personnage contre cette invisibilité se traduit par la violence de ses coups qui ne parviennent même pas à le sortir de cette expérience de disparition sociale : le personnage raconte en effet qu'une nuit, alors qu'il est bousculé par un blanc dans une

[63] *Ibid.*

rue déserte, l'expérience de cette invisibilité devient trop insupportable et le fait basculer dans la rage et la violence. L'homme blanc agressé, qui échappe de justesse à la mort, affirmera pourtant à la presse « qu'il a été agressé par-derrière ». En lisant cette brève dans le journal le lendemain le personnage d'Ellison prend soudainement conscience qu'il est « invisible »[64].

La reconnaissance peut donc aussi être pensée comme un « devenir visible » au sens non visuel mais social du terme, c'est-à-dire comme un acte expressif par lequel l'identification individuelle d'une personne est conférée avec le sens positif d'une affirmation. Il est pourtant remarquable que Honneth s'empresse d'euphémiser cette violence. À propos des coups portés par le personnage d'Ellison, il écrit en effet : « il est très probable qu'on doive l'entendre dans un sens métaphorique supposé décrire les divers efforts par lesquels un sujet tente de se faire remarquer[65] ». Alors qu'il est sans cesse attentif aux modalités par lesquelles les sujets peuvent augmenter leurs possibles normatifs, il semble que là où cela pose le plus de difficultés, à savoir sur le terrain de la violence, la question est délibérément contournée, éludée. Si la lutte de visibilité prend bien la forme de la violence, et si elle est porteuse de revendications normatives de la part du sujet, alors cela ouvre la voie à sa potentielle justification morale. Nous verrons ultérieurement l'interprétation que l'on peut formuler au sujet de cette élision.

Commençons par clarifier l'argument général de Honneth. L'invisibilité comme expérience de mépris social a pour condition la visibilité au sens littéral. Ce n'est que sur le fond d'une survisibilisation des dominés que le vécu de l'invisibilité émerge[66]. C'est ce qui conduit Honneth à formuler une distinction entre connaissance et reconnaissance, la première référant à une identification de nature cognitive, la seconde à une attribution de valeur : « Alors que par "connaissance" d'une personne nous entendons exprimer son identification en tant qu'individu – identification qui peut être graduellement améliorée –

---

[64] R. Ellison, *L'homme invisible*, *op. cit*., p. 36-37 : « Il gisait là, gémissant, sur l'asphalte ; un homme qu'un fantôme avait failli tuer. Ma fureur s'apaisa. J'étais à la fois dégoûté et honteux. J'avais tout l'air d'un homme ivre de moi-même, chancelant sur des jambes en coton. Puis cela m'amusa : une idée avait jailli de la tâte épaisse de cet homme, et cette idée l'avait battu presque à le tuer. Je commençai à rire devant cette découverte abracadabrante. […] Le lendemain, je vis sa photo dans le *Daily News*, au-dessus d'une légende précisant qu'il avait été agressé par derrière. Pauvre imbécile, pauvre imbécile aveugle ; pensais-je avec une pitié sincère, agressé par un homme invisible ! »

[65] A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *art. cit.,* p. 229.

[66] C'est d'ailleurs ce que traduit l'idée de « minorités visibles ». Voir M. Bessone, « Reconnaissance et transparence des minorités visibles : pour une autre épistémologie politique », in M. Garrau et A. Le Goff, *La reconnaissance : perspectives critiques*, Nanterre, Presses de Paris Ouest, 2009, p. 141-161. « les minorités visibles sont d'abord visibles, survisibles, physiquement puis dans la sphère juridico-politique qui prend le relais quand la couleur ne suffit plus à marquer les contours raciaux ; ensuite seulement intervient l'invisibilité comme effet miroir de ce trop-plein de visibilité. » p. 144

par “reconnaissance” nous entendons un acte expressif par lequel cette connaissance est octroyée avec le sens positif d’une affirmation[67] ». Rendre visible une personne ce n’est pas seulement la voir au sens d’une identification individuelle capable de réidentification, mais c’est la reconnaître – dans un sens moral – à travers des formes positives d’expression emphatique. Avant même attester de la valeur que j’accorde à autrui par mon discours, une série de gestes, de regards et de postures témoignent corporellement d’une forme pratique et affective de bienveillance empathique. À l’inverse, l’invisibilité a pour condition de possibilité la connaissance commune de ces formes de reconnaissance emphatique, vécue sur le mode de l’absence et du manque. Pour le dire autrement, c’est parce que le héros d’Ellison a des attentes de visibilité vis-à-vis de ses partenaires d’interaction qu’il ressent le regard fuyant des Blancs comme de l’humiliation, de la honte, et de l’injustice.

Pour démontrer ce point, Honneth a recours à une reconstruction de cette dimension expressive de la reconnaissance. Il s’appuie sur des travaux de psychologie de la petite enfance – notamment les recherches de Daniel Stern[68]. La reconnaissance expressive renvoie aux gestes et aux signes du visage grâce auxquels l’enfant rentre dans l’interaction sociale avec ses personnes de référence. Les expressions faciales des parents, en particulier les sourires, font comprendre à l’enfant qu’il est le destinataire de l’amour, de la bienveillance, et des relations de soin de son environnement. Ces gestes expressifs sont donc, selon les termes de Honneth, des « abréviations symboliques » qui remplacent l’action : ils sont le symbole d’une action morale qui permet à l’enfant l’acquisition de cette seconde nature structurée par des attentes de reconnaissance, et par sa propre perception et celle d’autrui comme dotés de valeur : « par leurs expressions faciales, les personnes de référence signalent aux petits enfants des procédés pratiques d’aide et de protection et, de cette manière, les aident à développer leurs façons de réagir, révélant ainsi une forme sociale d’ouverture au monde.[69] » La reconnaissance expressive a donc une force performative puisqu’elle permet de constituer les sujets dans l’interaction comme des personnes dotées de valeur morale et dotées d’une commune visibilité morale.

C’est pour cela que Honneth qualifie les actes expressifs de reconnaissance comme des méta-actions. Elles ont en effet un pouvoir structurant sur les interactions dans le monde des adultes puisque la visibilité, au sens moral et expressif, en dépend.

---

[67] A. Honneth, « Invisibilité : sur l’épistémologie de la “reconnaissance” », *op. cit.* , p. 230.
[68] D. Stern, *Mère et enfant : les premières relations* (1977), Mardaga, Bruxelles, 1997.
[69] A. Honneth, « Invisibilité : sur l’épistémologie de la “reconnaissance” », *op. cit.,* p. 234.

Même si elles varient culturellement, leur fonction est véritablement structurante dans la communication interpersonnelle, car « ces réponses sont censées affirmer clairement et publiquement à la personne en question qu'on lui a accordé une approbation sociale, ou qu'elle possède une légitimité sociale, dans un rôle social spécifique » [70]. Lorsque ces réponses sont absentes dans l'interaction, les attentes ne sont plus des attentes de respect, mais d'hostilité. C'est ce qui explique l'environnement de violence dans lequel vit le personnage d'Ellison[71]. L'originalité de Honneth consiste ici à ne pas rendre compte de situations d'asymétries de pouvoir au niveau interactionnel, voire micro-interactionnel – la circulation des affects sur les visages et les corps – avec une théorie classique de la domination. Au lieu de déposséder les agents sociaux de leur participation intentionnelle à une situation de domination au moyen d'une théorie structurelle, Honneth montre par quel réseau d'attentes et d'attitudes se constitue une situation d'invisibilité, qui renvoie à nombre d'expériences criantes de violence symbolique.

Enfin Honneth insiste sur l'élément proprement *moral* au cœur de la reconnaissance grâce au concept kantien de respect[72]. Il est en effet défini comme « la représentation d'une valeur qui porte préjudice à mon amour-propre.[73] » Ce qui intéresse Honneth dans cette définition c'est l'idée d'un amour-propre contrarié et le refoulement de l'inclination égocentrique du sujet : « Dans l'acte de la reconnaissance, un décentrement s'opère chez le sujet parce qu'il concède à un autre sujet une "valeur" qui est la source d'exigences légitimes[74] ». La situation d'invisibilité témoigne donc en ce

---

[70] *Ibid.*, p. 234.

[71] R. Ellison, *L'homme invisible*, *op. cit*., p. 47-48 : « Mes grand parents furent esclaves, je n'ai pas honte d'eux. J'ai plutôt honte de moi, pour avoir, dans le temps, éprouvé de la honte à leur sujet. Voilà quatre-vingt-cinq ans, on leur annonça qu'ils étaient libres, unis aux autres hommes de notre pays dans le domaine du bien commun, mais séparés d'eux comme le sont les doigts de la main dans le domaine de l'organisation sociale. […] ils restèrent à leur place, travaillèrent dur, élevèrent mon père dans les mêmes principes. Mais mon grand-père était un numéro. […] Sur son lit de mort, il fit venir mon père et lui dit : – Fils, quand je serai parti, je compte sur toi pour continuer le combat. Je ne t'en ai jamais parlé mais notre vie, à nous, est une guerre, et du jour où j'ai rendu mon fusil, à la Reconstruction, je suis devenu un traître pour la vie, un espion dans le pays de l'ennemi. Tâche de vire dans la gueule du loup. Je veux que tu les noies sous les oui, que tu les sapes avec tes sourires, qu tu les fasses crever à force d'être d'accord avec eux, que tu les laisses te bouffer jusqu'à ce qu'ils te vomissent ou qu'ils éclatent. »

[72] A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *art. cit.,* p. 237.

[73] E. Kant, *Fondements de métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques II*, Gallimard, Paris, 1985, p. 260, note **.

[74] A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *op. cit.,* p. 238. Précisons ici comme l'on souligné de nombreux commentateurs, que dans cet article, comme d'ailleurs dans les réflexions sur la réification, Honneth semble mettre à distance le modèle intersubjectiviste pour une définition plus anthropologique de la reconnaissance, ancrée dans l'empathie. En effet, c'est par un mouvement d'autoconstitution que la subjectivité émerge sur la base d'un mouvement sympathique ou empathique plus fondamental.

sens d'un refus ou d'une inaptitude de certains sujets à opérer ce décentrement pour attribuer une valeur morale à d'autres sujets comme partenaires d'interaction.

La référence à Ellison et l'euphémisation de la révolte violente de son personnage, ne sont ainsi pour Honneth que l'amorce de l'analyse. L'expérience du racisme n'est qu'un exemple d'invisibilité parmi d'autres. La situation du héros d'Ellison est assimilée à d'autres vécus d'invisibilité comme ceux qui caractérisent les relations maîtres/domestiques, celles entre le roi et sa cour, ou encore entre la femme de ménage et son employeur. Un même cadre interactionnel les réunit : d'un côté, celui ou celle qui est victime d'invisibilité se sent effectivement non perçu, et, de l'autre, le sujet qui produit l'invisibilisation est actif, puisqu'il s'agit de « regarder à travers » : « […] nous avons le pouvoir de manifester notre mépris envers des personnes présentes en nous comportant envers elles comme si elles n'étaient pas réellement là, dans le même espace. En ce sens, "regarder à travers" quelqu'un a un aspect performatif parce que cela exige des gestes ou des manières de se comporter qui témoignent clairement que l'autre n'est pas vu, ceci de façon intentionnelle et non pas accidentelle[75] ». On retrouve l'asymétrie de la relation de violence dans la situation d'invisibilisation telle que la définissait Foucault[76] : le pôle passif de la relation se voit nié dans son agentivité par un ensemble de gestes et d'attitudes qui témoignent pourtant que le regardeur voit, mais refuse en même temps d'attribuer une valeur, celle de la reconnaissance, au regardé. À l'opposé du conflit entre pairs mis en scène par le jeune Hegel, qui, *par la violence*, produit la reconnaissance commune et réciproque de la vulnérabilité des participants[77], on a ici affaire à une *pratique du regard* qui rend impossible une interaction à égalité.

Pourtant, la thèse à laquelle parvient Honneth à l'issue de cet effort de clarification, semble partiellement contradictoire avec ce premier constat. Il défendra en effet à la fin de son article que l'invisibilité n'est pas *intentionnelle*, mais *dispositionnelle* : elle viendrait de la « déformation de la capacité de perception des êtres humains à laquelle est liée la reconnaissance[78] ». On pourrait ici faire l'hypothèse, en cohérence avec les réflexions du chapitre précédent, que cette déformation perceptive s'explique comme la constitution d'un « sens pratique » spécifique qui anticipe la distribution de reconnaissance ou l'inhibe en fonction de l'incorporation de classification

[75] *Ibid.*, p. 226-227.
[76] Voir chapitre 4, en particulier 4.1.
[77] Voir chapitre 5, en particulier 5.1.
[78] A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *op. cit.,* p. 242.

notamment de race, de genre ou de classe. Si l'invisibilité des Noirs Américains pour les Blancs racistes correspond à une déformation de leur capacité à percevoir des personnes dotées de valeur (ou d'autant de valeur qu'eux), c'est parce qu'elle résulte d'une *disposition à percevoir* certaines catégories de personnes : l'idée de déformation ajoutant au concept de disposition l'idée d'un oubli pathologique, ancrant la réflexion dans une perspective anthropologique qu'Honneth avait jusque-là tenue à distance.

Notre hypothèse pour expliquer cette tension est que le modèle intersubjectiviste impliqué par la lecture intentionnaliste ne résiste pas à la force évocatoire du roman d'Ellison : l'invisibilité produite par une société raciste ne s'épuise pas dans la description de relations interpersonnelles. Cette incapacité à appliquer à certains cette grammaire de la communication gestuelle ne crée pas l'invisibilité si elle se réduit à un acte isolé : les vécus d'invisibilité créent de la souffrance, et donc des luttes de reconnaissance, voire de la violence comme chez le personnage d'Ellison, uniquement s'il s'agit d'une *situation sociale*, c'est-à-dire une configuration des interactions marquées par la réitération systématique de cet oubli de la reconnaissance expressive[79]. Comme Honneth l'écrit lui-même sans en exploiter toute la portée, elle renvoie « à une situation sociale particulière[80] », dont la forme paradigmatique est celle d'un racisme institutionnalisé. Ce texte sur l'invisibilité nous semble donc à bien des égards central pour mesurer à la fois les difficultés et les promesses que contient la pensée de Honneth quant au projet d'une philosophie sociale de la violence. Il renforce la nécessité d'adosser une réflexion sur la réification, c'est-à-dire sur l'effondrement de l'identité pratico-morale, à une théorie dispositionnelle de la pratique violente.

Le racisme comme expérience de l'invisibilité

L'épistémologie de la visibilité honnethienne est traversée par une série de tensions. En premier lieu, elle oscille entre un modèle intentionnaliste – l'homme blanc qui « regarde à travers » l'homme noir et le rend transparent –, et un modèle anthropologique reposant sur une hypothèse dispositionnelle – la situation d'invisibilité comprise comme déformation de la capacité de perception et perte de la capacité à se décentrer par rapport à ses inclinations égoïstes. En deuxième lieu, elle semble promouvoir une théorie de la subjectivité qui s'auto-constitue dans un mouvement

[79] Voir chapitre 5, en particulier 5.2.
[80] A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *op. cit.,* p. 227.

empathique plus fondamental, en contradiction avec le modèle intersubjectiviste défendu dans ses travaux antérieurs[81]. En dernier lieu, la grammaire de la communication gestuelle et la définition expressive de la reconnaissance qu'elle élabore sont impuissantes à expliquer la violence structurelle raciste de la situation d'invisibilité à laquelle répond la révolte violente du personnage d'Ellison.

On pourrait alors avancer que la référence à Ellison est simplement cosmétique et fait uniquement fonction d'accroche à la réflexion honnethienne. Mais ce serait oublier qu'elle sert de fil rouge à sa démonstration puisqu'elle ressurgit à des moments clés de l'argumentation et qu'elle la clôture magistralement. La souffrance, la colère et la révolte du héros d'Ellison, corrélatives de son invisibilité, le conduisent dès le début du roman à l'agression rageuse d'un Blanc. L'expérience de son invisibilité est une expérience du racisme institutionnalisé[82], vécu par la communauté des Noirs Américains aux États-Unis : expérience politique, qui s'inscrit dans une histoire, celle de la colonisation esclavagiste, et qui demande de réfléchir aux conditions structurelles de cette distribution différentielle de reconnaissance prenant la forme d'une asymétrie des regards. L'élucidation de ce contexte appelle donc un infléchissement *politique* de l'épistémologie de la visibilité.

C'est la position défendue par Magali Bessone[83]. Afin de construire une interprétation proprement politique du racisme comme invisibilité, son premier geste théorique consiste à dissocier transparence et invisibilité. Car le racisme n'est pas une forme d'invisibilité parmi d'autres, mais sans doute une de ses formes extrêmes et donc paradigmatiques. Honneth se serait trompé sur le « cœur conceptuel et pratique du déni de visibilité », parce qu'il n'aurait pas pris au sérieux le fait que, chez Ellison, le problème de la visibilité est « un problème racial[84] ». Afin de la ressaisir dans son épaisseur phénoménologique et historique, Magali Bessone propose une mise en perspective émersonienne du roman d'Ellison[85], au prisme de travaux décisifs pour comprendre le

---

[81] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 87-159.
[82] Pour une description de cette violence structurelle appelée violence institutionnelle voir S. Carmichael et Hamilton C, *Le black Power, pour une politique de libération aux États-Unis* (1967), Paris, Payot, 1968 ; A. Davis, *Autobiographie* (1974), Bruxelles, Editions Aden, 2013 ; et le documentaire suédois, *The Black Power Mixtape, 1967-1975*, Göran Olsson, 2011.
[83] M. Bessone, « Reconnaissance et transparence des minorités visibles : pour une autre épistémologie politique », in M. Garrau et A. Legoff, *La reconnaissance : perspectives critiques*, *op. cit*., p. 141-161.
[84] *Ibid.*, p. 143.
[85] Cette lecture n'est pas une lubie de l'auteure ; elle se justifie dans la mesure où Ellison met en place dans son roman « à mots couverts une filiation complexe, faire d'appropriation et de rejet, à partir de Ralph Waldo Emerson. » (*Ibid.*, p. 145).

vécu de l'invisibilité raciste : ceux de W. E. B. Du Bois[86]. Selon l'auteure, « les conditions épistémologiques de la vision sont toujours déjà politiques ». C'est de la double généalogie croisée entre Emerson et Du Bois que Magali Bessone dégage une lecture politique de l'épistémologie de l'invisibilité, souterraine au roman d'Ellison :

> Ellison admire en Emerson un philosophe fondateur pour la pensée américaine, et lui reproche d'avoir installé le racisme au cœur même de la modernité en lui fournissant des armes puissantes dissimulées derrière l'individualisme et l'universalisme. L'ambivalence est éclairée par la force de la référence à Du Bois : l'invisibilité du personnage reprend d'une part le « voile » de couleur qui opacifie les relations entre le monde blanc et le monde noir, d'autre part l'idée de « double conscience » qui traduit « le sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre[87] ». Le projet d'Ellison est de politiser l'éthique émersonienne en montrant comment les relations de race sont au cœur de l'Amérique et de l'identité américaine[88].

Chez Ellison en effet, le héros adopte la même méthode que chez Emerson de découverte de soi par introspection : « Dans la solitude, il trouve son moi et sa voix […] par l'expression de soi »[89], ce qui peut conduire le je anonyme à s'universaliser à la fin du roman, très proche en cela de la dilatation expressiviste du moi émersonien dans sa communion avec la nature. Il est remarquable que ce point révèle un concept de réalisation de soi très éloigné de celui, nécessairement intersubjectiviste, défendu par Honneth[90]. C'est dans la solitude de son « hibernation » dans l'étrange souterrain, et non parmi ses semblables à travers des relations mutuelles de reconnaissance, que l'homme invisible trouve une conscience communautaire, s'identifie à un groupe opprimé, et découvre tout à la fois quelque chose comme l'utilité sociale et la confiance en soi[91] : « Le "moi" revendiqué du protagoniste est enfin un moi noir assumé dans son caractère duel, culturel, social et politique – invisible.[92] ». C'est donc de l'intérieur d'une situation refabriquée d'invisibilité que le personnage d'Ellison peut se libérer de la violence

---

[86] Voir *Les âmes du peuple noir*, Paris, La Découverte, 2007.
[87] R. Ellison, *Invisible man*, *op. cit.*, p. 10.
[88] M. Bessone, « Reconnaissance et transparence des minorités visibles : pour une autre épistémologie politique », *art. cit.*, p. 145-146.
[89] *Ibid.*, p. 148.
[90] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 154. La réalisation de soi renvoie chez Honneth au sens donné à l'existence grâce à la poursuite d'un projet de vie individuel. Pour une discussion de l'idéal d'auto-réalisation comme horizon d'une théorie de la justice, voir A. Honneth, *Le droit de la liberté*, *op. cit*., p. 65-66.
[91] R. Ellison, *Invisible Man*, *op. cit*., p. 563.
[92] M. Bessone, « Reconnaissance et transparence des minorités visibles : pour une autre épistémologie politique », *op. cit*., p. 149.

symbolique du regard blanc. S'il faut dissocier transparence et invisibilité, c'est parce qu'Ellison renverse le trope émersonien de la transparence : pour Emerson, la transparence figure l'idée d'être rendu intégralement visible et compréhensible pour le regard du poète, et ce dans son ordre juste. Or, l'histoire naturelle que traduit la révélation de cet ordre est aussi une histoire naturelle des races hiérarchisées, au sein desquelles les Noirs occupent une place subalterne[93]. Ainsi, le poète émersonien ne peut être qu'un homme blanc qui peut aisément considérer les relations de domination, notamment entre maître et serviteur, comme une bagatelle. C'est la raison pour laquelle « Ellison construit son homme invisible contre l'œil transparent d'Emerson » selon Magali Bessone[94].

L'invisibilité est donc du côté de l'opacité, et pour le comprendre il faut remarquer que la critique d'Ellison s'adosse en réalité à la pensée de Du Bois[95], et de ce qu'il nomme la « double conscience » : l'accession à leur identité pour les Africains-Américains ne peut se faire qu'à travers le regard du Blanc. Cependant,

> ce regard est opacifié par le « voile de couleur » qui s'étend entre les deux groupes et qui n'est jamais seulement symbolique ou culturel, mais s'inscrit dans la chair, physique, des Noirs et détermine la manière dont eux-mêmes se perçoivent. Être invisible, c'est alors être enfermé derrière l'écran du voile, peau physique et frontière juridico-politique.[96]

Le regard blanc rigidifie donc les Noirs américains dans une identité assignée, et opacifiante, qui s'enracine au plus profond des subjectivités, dans les corps et les chairs. Et si l'écran du voile est cette frontière qui départage corps noirs et corps blancs, c'est parce qu'il est avant tout une « frontière juridico-politique », relayée par les institutions de la ségrégation, héritières de la colonisation esclavagiste. C'est aussi ce que met en scène Frantz Fanon dans son *Peau noire masques blancs* en montrant comment l'expérience coloniale en Martinique a contribué à forger des subjectivités aliénées à la vision et au désir blancs[97]. Chez Fanon, la dualité clivante du racisme se loge au cœur de l'identité, dans la production désirante et le contenu des fantasmes. C'est la raison pour laquelle la violence révolutionnaire des *Damnés de la terre* devient la seule libération

---

[93] Voir sur cette interprétation d'Emerson, S. Cavell, *Conditions nobles et ignobles*, Paris, L'Éclat, 1993.
[94] M. Bessone, « Reconnaissance et transparence des minorités visibles : pour une autre épistémologie politique », *op.cit*., p. 150.
[95] W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, *op cit*.
[96] *Ibid.*, p. 150-151.
[97] Il défend même que la libération du Noir aurait lieu dans le lit de la blanche, parce qu'elle ne pourrait se produire ailleurs. Voir en particulier le chapitre 3, de *Peau noire masques Blancs* (p. 52-63) intitulé « L'homme de couleur et la blanche ».

possible : comme le défend Elsa Dorlin, c'est le « devenir muscle » de la révolte violente qui produit le soi libéré enfin du regard blanc, de l'identité assignée par la situation coloniale[98]. La violence politique révolutionnaire « désintoxique » les identités et les corps aliénés par la violence coloniale, et constitue la seule *praxis* proprement libératrice selon Fanon[99].

Il y aurait une expérience de la dualité propre à l'invisibilité raciste. On se souvient que la dualité ou le clivage est la spécificité des *habitus* déchirés. À propos de la même conjoncture que Fanon, Bourdieu insistait sur le pouvoir de révélation de la crise, marquant les structures temporelles des identités, de quantité d'Algériens déracinés. L'imposition accélérée du capitalisme salarial n'a pas seulement détruit l'organisation des sociétés traditionnelles kabyles en entraînant un fort exode rural, mais a aussi conduit à un effondrement de la pratique pour ces Algériens sans avenir qui sont venus gonfler les rangs, dans les années 1960, d'un nouveau sous-prolétariat. Dans « Racisme et Culture », Fanon ne définissait-il pas le racisme comme « une disposition visant l'infériorisation émotionnelle, affective et intellectuelle de certains hommes, correspondant à un système déterminé d'organisation de l'exploitation économique et de l'asservissement politique de ces hommes[100] » ? Le racisme ne serait à ce titre aucunement réductible à une explication intersubjectiviste. Mais sa dimension structurelle ancrée dans des conditions matérielles ne le condamne pas pour autant à demeurer inévitable. La fin du racisme permettrait au

---

[98] Cette violence se joue à un double niveau : « […] violence – et non haine – contre le moi qui est encore un masque blanc (la projection du masque de l'oppresseur sur moi en tant qu'objet d'abjection mais aussi de désir) ; violence contre moi pour rompre mes attachements à l'oppresseur (se faire violence, c'est initier un mouvement de répulsion et non plus d'attraction pathologique) ». E. Dorlin, « Je ne suis pas esclave de l'esclavage. Corps, violence et subjectivité chez Frantz Fanon. », Paris, *Revue Geste*, n° 6, 2009, p. 298-307.

[99] Voir M. Bessone, « Introduction », in F. Fanon, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011, p. 36 : « Au niveau collectif, la violence est libération, au niveau individuel, elle est "désintoxication", "démystification". Mais rien dans le texte de Fanon n'en appelle à la "pureté" de la violence : Fanon n'est pas Robespierre. En réalité, la violence se comprend dans la durée et l'on peut distinguer trois temps. Premier moment, le colonialisme est violence, le colonisé vit, depuis toujours, dans une atmosphère de violence larvée ou ouverte, il la respire, il en est constitué. Deuxième moment, "la décolonisation est toujours un phénomène violent", puisqu'il s'agit de changer l'ordre de l'ancien monde pour le remplacer par l'inconnu : un changement d'une telle radicalité est nécessairement une décharge d'une grande violence pour tous ses acteurs. Troisième moment, après la lutte armée en face à face du colon et du colonisé, "on aperçoit que la violence dans les voies bien précises au moment de la lutte de libération ne s'éteint pas magiquement après la cérémonie des couleurs nationales. Elle s'éteint d'autant moins que la construction nationale continue à s'inscrire dans le cadre de la compétition décisive du capitalisme et du socialisme" : la guerre froide, structure historique dans laquelle s'inscrit l'action de décolonisation et la tentative de non-alignement, est violence et cette violence est impérialiste, elle ne demande qu'à s'exercer sur des terrains peu préparés à y résister. Tout l'enjeu du livre est de proposer un autre dénouement. »

[100] M. Bessone, « Introduction », in F. Fanon, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 30.

contraire de libérer « deux cultures précédemment essentialisées, rigidifiées, enkystées en face l'une de l'autre »[101].

Or, cette expérience de la dualité n'est pas propre à la manière dont les Noirs accèdent à leur identité, mais elle est au cœur de l'identité américaine : la question raciale et l'invisibilité liée au racisme, traversent l'identité américaine de part en part. C'est la raison pour laquelle le problème de l'invisibilité ne peut ici se résoudre dans une politique des identités qui se moulerait dans la continuité de ce regard blanc. Car la reconnaissance de l'identité noire serait alors « médusante ». C'est la thèse que défend comme nous l'avons vu Anthony Appiah : « Les actes de reconnaissance, et l'appareil civil d'une telle reconnaissance, peuvent parfois ossifier les identités qui sont leur objet. Parce qu'un regard peut changer en pierre, nous pouvons appeler cela le syndrome de la Méduse[102] ». Autrement dit, dans un contexte politique structurellement raciste comme le sont encore les États-Unis ségrégationnistes dans les années 1940, toute reconnaissance sociale d'une identité minorisée ne peut que prendre la forme d'une reconnaissance idéologique, c'est-à-dire d'une reconnaissance réassignatrice d'identités et productrice de violence symbolique.

Magali Bessone en appelle à une dénaturalisation des attentes de visibilité dans un geste qui n'est pas sans rappeler la sociologie bourdieusienne dans sa portée critique. Dénaturaliser signifie dynamiter au sein des subjectivités les structures de la méconnaissance et de la reproduction sociale du racisme. La lecture anthropologique honnethienne de l'invisibilité est ici directement visée : elle occulterait la dimension institutionnelle de la production de l'identité noire en contribuant à l'*invisibilisation* des schèmes normatifs à travers lesquels les Noirs se perçoivent et qui les constituent de manière asymétrique comme l'Autre des Blancs. Ces schèmes normatifs doivent se comprendre dans la perspective d'une théorie de la pratique : ils ne sont pas de simples idées dont on pourrait se débarrasser par une simple conversion de croyance, mais correspondent à des croyances incorporées qui informent jusqu'à la perception visuelle de qui « est digne » socialement d'être vu et regardé. Les institutions du racisme sont bien, à cet égard, constitutives et non pas seulement expressives des identités des sujets[103]. On

[101] *Ibid.*
[102] A. Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 110.
[103] Il faut préciser que Magali Bessone propose de radicaliser encore davantage la thèse de Emmanuel Renault, puisqu'elle refuse même ce qu'elle identifie comme un résidu d'essentialisme et d'anthropologisme, le fait que Emmanuel Renault conserve une part de non institué dans la reconnaissance : « Il y a bien quelque chose de non institué dans la reconnaissance, puisque le besoin de reconnaissance peut

comprend alors pourquoi la révolte violente et agressive du héros d'Ellison a pour origine les institutions raciales et racistes de la société américaine. Ce sont ces institutions qui sont *responsables* de la formation de cette disposition à percevoir le Noir comme l'Autre du Blanc, de cette « déformation des yeux intérieurs », elle-même intériorisée par le personnage.

L'analyse de Magali Bessone questionne la portée des hypothèses proposées par Honneth des violences dites xénophobes. Elles sont à imputer selon lui à une déformation ou distorsion de la reconnaissance originaire, cette faculté empathique formée dans la petite enfance, et dont la suspension engageait des attitudes de réification[104]. Nos recherches n'ont pas vocation à épuiser la question de l'étiologie des violences, qui mériterait à l'échelle seule de l'agression physique, l'examen et la synthèse d'une littérature colossale. Mais nous pouvons modestement souligner l'apport que constitue la lecture honnethienne. Si l'analyse de Magali Bessone plaide davantage pour un fondement politique et non pas anthropologique de l'épistémologie de l'invisibilité, l'intuition centrale de Honneth demeure pertinente : son geste théorique consiste à comprendre les pratiques violentes comme s'enracinant dans des dispositions socialement construites *contre* des vécus d'invisibilité. L'étiologie se fonde dans les expériences de l'injustice réitérées par des dénis de visibilité. Pour accéder à une véritable reconnaissance, il faut que s'opère un renversement, une subversion des schèmes normatifs et institutionnels qui conditionnent l'invisibilité raciste, et que soit pris en charge collectivement le problème de la distorsion empathique développée par certains groupes sociaux sur les individus minorisés.

Comment y parvenir ? Magali Bessone propose une piste, celle d'une réflexivité partagée et d'une reconnaissance réciproque[105] ; mais elle ne semble pouvoir être impulsée que par le regard noir, le regard des dominés : en raison de l'asymétrie même des regards, il est plus libérateur et plus démocratique, c'est donc de lui que peut venir la subversion des schèmes et institutions racistes : « Le regard noir, sur les Blancs, et par rebond, sur lui-même, offre une lumière nouvelle : c'est le "rôle utile dans la société" que

---

rester insatisfait dans les institutions et ainsi pousser à leur transformation. » (« Reconnaissance et transparence des minorités visibles : pour une autre épistémologie politique », *art. cit.,* p. 153*) ;* voir E. Renault et J-Ph. Deranty, « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », *Thesis Eleven*, vol. 88, 2007.

[104] Voir chapitre 5, section 5.3.

[105] Magali Bessone insiste alors sur l'importance de l'intellectuel noir dans la réforme de la société américaine : « C'est lui qui va restaurer le cercle des regards politiques : là se trouve le rôle utile de l'homme invisible. Si chacun se rend transparent à lui-même et pour chaque autre, les regards peuvent apprendre à être des regards réciproques. » (« Reconnaissance et transparence des minorités visibles : pour une autre épistémologie politique », *art. cit.,* p. 152)

le protagoniste invisible d'Ellison s'apprête à tenter lorsqu'il sort de sa longue hibernation à la fois forcée et outrée.[106] » Le problème consiste ici à penser les modalités et l'effectivité de cette subversion : parce qu'il ne s'agit pas seulement d'un changement de regard, mais de la transformation des dispositions à percevoir de manière différentielle les groupes sociaux, la subversion s'enracine au cœur des modes de subjectivation, et a pour horizon la transformation d'une identité stigmatisante qui a pu être source d'abjection. On sait avec Bourdieu que ces transformations ne se décrètent pas, et qu'elles ne peuvent s'opérer ou s'expliquer à l'aide du modèle de la fausse conscience. Dès lors la violence peut-elle être un répertoire d'action privilégié de la lutte pour la visibilité ?

Luttes de visibilités : première esquisse typologique

La violence a une dimension d'emblée spectaculaire : elle fait effraction dans les routines interactionnelles, son traitement médiatique peut déclencher des « paniques morales[107] ». Elle semble ainsi avoir une sorte d'affinité élective avec les luttes de visibilité, notamment lorsque ces dernières semblent échouer à imposer leurs revendications avec des répertoires d'action non-violents. Réfléchir aux différentes métamorphoses de la grammaire de la visibilité[108] permet de comprendre quel type de luttes cette situation particulière de mépris peut engager. Or, la violence intervient bien comme répertoire d'action dans certaines luttes de visibilité, ce dont témoigne la radicalisation du mouvement des droits civiques aux États-Unis[109]. Nous voudrions renforcer l'axe politique-sociologique de la philosophie sociale honnethienne sur le terrain spécifique des luttes de visibilité, afin de décrire la manière dont certaines

[106] *Ibid*., p. 158-159.

[107] S. Cohen, *Folk Devils and Moral Panics*, *the Creation of the Mods and Rockers*, Routledge, London-New-York, 1972. Il y a panique morale quand « une circonstance, épisode, personne ou groupe de personnes, apparaît définie comme une menace aux valeurs et aux intérêts de la société. Son principe est présenté d'une façon stylisée et stéréotypée par les médias de masse ; les rédacteurs se ruent aux barricades morales ainsi que les prêtres, les politiciens, les gens de droite ; des experts socialement accrédités prononcent des diagnostics et prescrivent des solutions… » (*Ibid*., p. 9)

[108] Nous utilisons à dessein cette idée de métamorphoses pour conserver l'idée suggérée par Honneth que cette grammaire, malgré son relativisme culturel, aurait un fondement anthropologique. « On admet généralement que le sourire adressé à un nourrisson tient plus ou moins du réflexe, car il n'est pas le résultat d'une quelconque décision consciente due à la nécessité de développer une interaction avec ce partenaire que serait un enfant très jeune et vulnérable. » (A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *art. cit.,* p. 241)

[109] Il est difficile de dater cette radicalisation qui correspond à un déficit de confiance dans les seuls moyens non-violents pour atteindre les objectifs que s'était fixés le mouvement des droits civiques. Face aux brutalités policières et aux attaques racistes toujours plus importantes à partir des années 1960, l'émergence d'organisation comme le *Black Panther Party* et des voix contestataires comme celle de S. Carmichael, l'un des leaders du SNCC, annoncent déjà le tournant à partir de 1964-1965 marqués notamment par le début des grands processus émeutiers inaugurés par les événements de Watts à Los Angeles à l'été 1965.

violences notamment de type émeutier s'originent dans des expériences spécifiques de mépris et d'injustice.

Voirol propose ainsi d'approfondir les intuitions de Honneth en clarifiant les rapports entre reconnaissance et visibilité [110]. Concernant la première sphère de reconnaissance, Voirol parle d'« invisibilité affective » pour insister sur l'absence ou le déficit de gestes expressifs portant sur l'identité émotionnelle. Elle a lieu dans la sphère de reconnaissance qui est chronologiquement et ontologiquement première quant à la constitution du sujet. Ce sont à travers des relations de reconnaissance de type affectif que l'identité acquiert sa première forme d'intégration émotionnelle et peut s'auto-percevoir de manière affirmative à travers la confiance en soi. La visibilité affective est donc une sorte de « pré-condition à la participation du sujet à des cercles d'interaction plus larges[111] ». On peut penser ici aux enfants faisant l'objet d'un rejet systématique de la part de leurs camarades, ou de leur famille, la maltraitance pratique ou violences intrafamiliales pouvant jouer le rôle de rappels ponctuels à l'injonction à rester invisible. Phénoménologiquement, cette forme d'invisibilité se traduit par une impuissance à communiquer, par les gestes et les paroles, la souffrance liée à cette invisibilité. Le silence et le désengagement interactionnel traduisent souvent cette forme particulière de mépris qui ne trouve pas de voie d'expression publique et collective.[112] La lutte de visibilité est donc d'emblée rendue difficile. Selon Voirol elle prend la forme, non publique, d'une action créatrice cherchant les gestes et "les mots pour le dire", afin d'attirer l'attention de l'autre et de manifester ses besoins affectifs jusqu'alors non perçus.[113] » Cette recherche d'attention parce qu'elle rend épidermique une forme de vulnérabilité fondamentale trouve dans la violence contre soi ou la violence délinquante un exutoire facile[114].

---

[110] Voir O. Voirol, « Les formes de l'invisibilité », in M. Garrau et A. Legoff, *La reconnaissance : perspectives critiques*, *op. cit*., p. 117-140.

[111] O. Voirol, « Les formes de l'invisibilité », in M. Garrau et A. Legoff, *La reconnaissance : perspectives critiques*, *op. cit*., p. 127. Voir aussi sur la problématique de l'invisibilité, G. Leblanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009 ; et S. Beaud, J. Confavreux et J Lindgaard, *La France invisible*, La découverte, Paris, 2008.

[112] A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 193. Honneth affirme que les dénis de reconnaissance de la première sphère ne trouvent pas d'issue, donc de transformation possible, dans les luttes sociales. « L'amour comme forme élémentaire de reconnaissance n'implique pas d'expériences morales capables par elles-mêmes d'entraîner l'émergence de conflits sociaux. »

[113] O. Voirol, « Les formes de l'invisibilité », *art. cit*., p. 128.

[114] Les travaux de psychopathologie de l'enfance maltraitée établissent de fortes corrélations avec des types de conduites suicidaires ou tout au moins de maltraitance contre soi. Voir P. Baudry, C. Blaya et *al*., *Souffrances et violences à l'adolescence*, *Qu'en penser ?, Que faire ?*, Issy-les-Moulineaux, Éditions ESF, 2000.

Dans la deuxième sphère, l'« invisibilité juridique » est selon Voirol « la conséquence négative de l'importance croissante qu'ont pris les dispositifs formels de visibilité institutionnelle dans les démocraties modernes[115] ». Comme on l'a vu dans le chapitre 2, les analyses de Bourdieu du nom propre comme désignateur rigide mettent en lumière l'ensemble des pratiques institutionnelles d'état civil qui constituent le fondement d'une visibilité juridique des individus. Les droits auxquels on peut prétendre dans les États modernes nationaux sont en effet toujours attachés à une identité d'état civil garantie et certifiée par un ensemble de procédures dont le nombre et le contrôle ne cessent de se renforcer. À cet égard, l'invisibilité juridique pourrait avoir ceci d'émancipateur qu'elle protégerait les invisibles des dispositifs d'interpellation et de disciplinarisation par lesquels les institutions étatiques reconnaissent les sujets comme participant à une communauté d'égaux en droit et exercent sur eux un contrôle et une surveillance – dispositifs que Foucault a parfaitement analysés[116]. Cependant, l'invisibilité juridique implique pour le sujet d'être un sans droit, un « exclu » : « non "répertoriés" comme des porteurs de droits ces sujets ne "comptent" pas aux yeux des catégories institutionnelles[117] ». À l'image de la situation paradigmatique des « sans papiers », ces sujets sont souvent sans nationalité, exclus des droits politiques et sociaux, condamnés à travailler sans garantie de versement de salaire, offert à toutes les formes d'oppression. Toute procédure devient parcours du combattant, tout déplacement un risque d'arrestation et d'expulsion. Leur invisibilité ne concerne alors pas seulement le rapport aux institutions, mais a des conséquences sur les interactions qu'ils entretiennent avec les autres membres de la collectivité : ils n'ont pas le sentiment de faire partie à part entière d'une communauté d'égaux.

> Vécue comme la marque d'une exclusion injustifiée, cette invisibilité formelle peut mener à une lutte pour la visibilité de la part de celles et ceux qui « ne comptent pas » (par exemple les sans papiers, les « minorités » sexuelles, les sous-groupes culturels, etc.). Cette lutte pour sortir de l'invisibilité juridique implique de se faire voir, de se manifester publiquement pour transformer les dispositions juridiques afin d'exister, à travers des droits, au même titre que les autres membres de la collectivité.

[115] O. Voirol, « Les formes de l'invisibilité », *art. cit*., p. 131.
[116] *Ibid.*, p. 130. Ici Voirol s'écarte de la lecture strictement honnethienne de la deuxième sphère de reconnaissance en lui intégrant des éléments que l'on pourrait dire althussérien et foucaldien.
[117] *Ibid.*, p. 131.

Une série de mouvements sociaux contemporains, à l'image des luttes LGBT, du mouvement pour les droits civiques, de certains mouvements nationalistes, se présentent en effet comme des luttes de visibilité, et utilisent des répertoires d'action à dessein spectaculaires et propices à un traitement médiatique. Emblématiques sont les mobilisations de migrants. La multiplication depuis 2010 des théâtres de guerre, de guerres civiles, et de massacres au Moyen-Orient et en Afrique orientale a en effet renforcé les flux de réfugiés vers les pays de l'Union Européenne au prix d'une augmentation exponentielle des catastrophes en mer, en raison d'embarcations de fortune. La violence de certaines luttes de visibilité de migrants renvoie essentiellement à des occupations ou manifestations illégales, réprimées dans la brutalité par les forces de l'ordre ; elles s'enracinent pourtant dans des situations marquées par l'effondrement des conditions de l'identité pratico-morale. L'absence de droits, de logements et le dénuement radical de ces hommes, femmes et enfants appellent des formes de mobilisation spectaculaires pour attirer l'attention des pouvoirs publics sur l'urgence sociale de ces contextes particuliers de mépris social institutionnalisé. Comme le montre Shane O'Neill s'appuyant sur des travaux en sciences politiques, dans leur affrontement avec les forces de l'État, les groupes mobilisés considèrent la violence comme la seule alternative face à l'acceptation de graves injustices[118].

Voirol nomme ensuite « invisibilité pratique », le manque de visibilité de certaines activités dans la troisième sphère, celle de la solidarité sociale, où certaines activités et compétences ne reçoivent ni rétribution symbolique ni estime sociale. Il dégage deux types de cette forme d'invisibilité sociale. Le premier qu'il nomme « invisibilité par dépréciation[119] », renvoie à des activités qui n'entrent pas dans les catégories socialement reconnues comme pourvoyeuses de valeur économique et sociale, raisons pour lesquelles elles ne font, le plus souvent, pas l'objet de rémunérations : le travail domestique en figure à cet égard l'un des meilleurs exemples. Voirol rappelle d'ailleurs que ces activités ne rentrent dans aucune forme de rétribution, de quantification ou de mesure[120]. Le second type est appelé « invisibilité par abstraction », et renvoie au phénomène d'effacement de l'activité « dans l'entremêlement des chaînes de médiation entre les

[118] S. O. Neill, « Struggles against Injustice : Contemporary Critical Theory and Political Violence », *art. cit.*, p. 127.
[119] O. Voirol, « Les formes de l'invisibilité », *art. cit*., p. 134.
[120] *Ibid.*, p. 135. Voir par exemple pour un débat sur cette question J. Gadrey et F. Jany-Catrice, *Les nouveaux indicateurs de richesse*, Paris, La Découverte, 2005.

pratiques humaines[121] ». Les luttes de visibilité de cette sphère de l'estime sociale sont des luttes pour la reconnaissance et la rémunération d'activités opacifiées ou effacées[122]. Enfin, Voirol met en lumière une quatrième et dernière forme, l'invisibilité publique : « il existe en effet une forme d'invisibilité irréductible à l'affection, aux droits et à l'estime sociale puisqu'elle relève de la participation active à un public se constituant dans des activités interprétatives. »[123] L'invisibilité publique renvoie alors à l'impossibilité pour un sujet de faire entendre son interprétation sur le cours du monde, à une dévaluation de sa parole et de sa voix. « Là encore, conclut Olivier Voirol, on assiste à des luttes pour la visibilité qui ont pour objet l'accès aux potentialités publiques d'interprétation collective et la participation active et pleinement valorisée à un public interprétatif.[124] »

Les émeutes de 2005 des banlieues françaises pourraient illustrer une forme de lutte de visibilité relevant des deux dernières catégories évoquées. L'interprétation politique de ces révoltes violentes qui ont éclaté dans plusieurs banlieues d'agglomérations françaises suite à la mort de deux jeunes hommes poursuivis par la police, insiste en effet sur leur inscription dans une conjoncture d'accumulation des expériences de l'injustice : chômage, racisme, relégation. C'est ce que défend Emmanuel Renault dans un article sur lequel nous reviendrons en détail ultérieurement[125]. Il montre que le philosophe social a de bonnes raisons d'utiliser le paradigme honnethien pour décrire et expliquer ces émeutes comme des conflits de reconnaissance et plus particulièrement des luttes de visibilité. La violence revêt alors trois significations :

> Premièrement, la violence est une tentative pour sortir de l'invisibilité sociale et de prouver à travers un acte sa propre existence à ceux qui considèrent qu'elle peut être ignorée. En ce sens, la violence fait partie d'un conflit pour la visibilité sociale. Deuxièmement, c'est une tentative pour transformer les conditions

[121] *Ibid.*, p. 136. Il renverrait du moins en partie à ce que Marx appelle « fétichisme de la marchandise » et qui constitue une des sources de théorisation du concept de réification. Voirol rappelle utilement que cette troisième forme d'invisibilité prend sens en regard « d'un accord normatif provisoire définissant le spectre des activités pratiques reconnues comme contribuant de manière positive à la collectivité sociale ».

[122] Mais elles signifient aussi parfois leur entrée sur la scène du marché, et donc dans l'arène capitaliste. Elles peuvent donc mener à une récupération desdites activités par un contrôle accru du pouvoir gestionnaire, comme le montre sur certains aspects Boltanski et Chiappello dans *le Nouvel esprit du capitalisme* (*op. cit.*) Elles sont donc potentiellement ambigües et peuvent se retourner en formes de reconnaissance idéologiques.

[123] O. Voirol, « Les formes de l'invisibilité », *art. cit.*, p. 137.

[124] *Ibid.*, p. 140. C'est à peu de chose près ce que Nancy Fraser pourrait appeler, dans un sens plus politique, la « parité de participation » (N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005.

[125] E. Renault, « Violence and Disrespect in the French Revolt of November 2005 », In C. Brown and J. McGill (dir.), *Violence in France and in Australia. Disorder in the Postcolonial Welfare State*, Sydney, Sydney University Press, 2011, 172-182.

> sociales du mépris (mépris de la police et du gouvernement). En ce sens, la violence fait partie d'un conflit agonistique de reconnaissance. Mais troisièmement et paradoxalement, la violence est aussi une tentative pour faire reconnaître la validité d'une demande de justice. Après la mort de deux jeunes, cela implique de demander le droit d'être considérés comme des victimes, mais aussi d'obtenir la reconnaissance de tous les citoyens, d'avoir les mêmes droits à la justice sociale et légale que tous les autres citoyens français. Dans ce sens, la violence fait partie d'un conflit de reconnaissance consensuel, ou d'une lutte pour la reconnaissance, bien qu'elle soit un moyen inefficace pour obtenir une reconnaissance positive, puisque la violence et le consensus sont antinomiques.[126]

Cette lecture montre le caractère paradoxal de l'usage des violences dans le cadre d'une lutte de visibilité : à la fois elle semble s'imposer dans des conditions de mépris social où les conditions d'expression publique et politique font défaut, dans des situations où la violence symbolique exclut radicalement du champ politique tout un groupe social. Mais même si l'expérience commune de l'injustice peut conduire à la formulation de demandes de reconnaissance et de justice adressées à l'État et aux pouvoirs publics comme l'ont montré certains sociologues attentifs aux paroles des émeutiers[127], la violence demeure une lutte pour la reconnaissance paradoxale : si on considère qu'elle s'oppose au consensus en tant que répertoire d'action et qu'elle condamne à rejouer indéfiniment sur d'autres scènes et dans d'autres lieux les antagonismes, alors le risque est grand de voir méconnues les demandes de reconnaissance adressées par les auteurs des violences.

Les conséquences des violences politiques comme luttes de visibilité : des épreuves de sens

Outre leur dimension spectaculaire qui peut faire effraction dans la distribution différentielle de reconnaissance, les pratiques violentes peuvent aussi avoir pour conséquences de réaliser certaines relations de reconnaissance dans la mesure où elles permettent de fédérer des individus dans un collectif de luttes : il s'agirait ici d'un premier niveau de « réparation » des expériences de mépris. Les relations de solidarité qui se tissent par la médiation de ces pratiques sont bien porteuses de transformation des

[126] *Ibid*., p. 176.
[127] M. Mohammed, *La Formation des bandes de jeunes. Entre la famille, l'école et la rue*, Paris, PUF, 2011.

identités des sujets, qui trouvent dans l'estime sociale générée par ce collectif, une forme de réponse à des expériences du mépris. La description que propose Anthony Oberschall[128] des émeutes de Watts à Los Angeles en 1965 en est un bon exemple : la violence émeutière n'est pas le fait de la « racaille » (*riffraff*), mais touche une large fraction des habitants de Watts (10% de la population de 15 à 44 ans). Le chercheur montre que les émeutiers ont des raisons politiques légitimes de se révolter : leurs plaintes sont clairement des dénonciations de leur condition de vie et de la ségrégation sociale et raciale. Leurs actes sont approuvés par de nombreux voisins qui manifestent leur solidarité et trouvent dans ces violences un motif de « fierté ». Enfin certains épisodes violents comme le cambriolage d'une quarantaine de boutiques de vente d'alcool basculent dans la célébration collective entre émeutiers qui éprouvent un fort sentiment de fraternité les uns envers les autres[129].

Pour autant, rien ne garantit que les revendications de reconnaissance portées par le groupe soient légitimes. Honneth attire bien l'attention comme nous l'avons vu sur les écueils d'une quête de reconnaissance se réalisant dans des formes de luttes où la violence devient la seule finalité. Il explique en effet que les conséquences du mépris social peuvent mener des individus à rechercher des relations de reconnaissance dans des groupes où la dynamique normative du mépris s'épuise et se perd, à l'image des groupes néo nazis[130].

La violence n'est donc pas un répertoire d'action comme un autre. Elle appelle une révision de ce concept issu de la théorie de la mobilisation des ressources qui la réduirait à un simple moyen stratégique. Elle ne se limite pas à un ensemble de savoirs faire techniques que l'acteur utiliserait en fonction d'un calcul coût/ bénéfices. Si les répertoires violents peuvent devenir des opérateurs de configurations d'arènes publiques, c'est-à-dire si, au sein des interactions qu'ils rendent possibles, se configurent de nouveaux rapports critiques des acteurs aux instances institutionnelles, étatiques, économiques, alors les logiques d'action collective ne doivent pas être considérées

---

[128] A. Oberschall, « The Los Angeles Riots of August 1965 », *Social Problem*, 1968, 15, 3, p. 223-341.

[129] C'est aussi ce que concède Arendt : « Il me paraît difficile de voir dans la pratique de la violence cet exemple nouveau, bien que j'aie tendance à croire qu'une grande partie des apologies actuelles de la violence a pour cause les sévères entraves qui pèsent dans le monde moderne sur la faculté d'agir. Il est tout à fait exact qu'au cours des émeutes des ghettos et des révoltes universitaires, "les gens se sentent unis dans l'action d'une façon qu'il leur est rarement donné de connaître". » (in *Du mensonge à la violence*, *op. cit*., p. 184).

[130] A. Honneth, « La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », trad. française R. Rochlitz, *La société du mépris*, *op. cit*., p. 181-202, p. 201 ; Cf. E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit*., p. 273. Voir aussi chapitre 5, notamment 5.3.

comme des jeux à somme nulle, sur le modèle question/ réponse, mais comme un rapport dynamique où se configure le social. C'est tout le sens de la définition du fait social proposée par Dewey : les faits « doivent être déterminés dans leur double fonction "d'obstacles et de ressources", comme des problèmes qui contiennent également les conditions rendant possible la transformation de la situation[131] ». Cela nécessite de ne pas comprendre seulement l'action violente comme engageant des épreuves de force, mais comme s'inscrivant dans des contextes de sens. C'est l'interprétation des violences génocidaires et des meurtres de masse que propose Harald Welzer :

> Toutes les facettes d'une description de meurtres de masse, de dynamiques violentes et de dispositions à tuer partent d'une catégorie centrale, celle du *sens*, en fonction de laquelle les hommes conduisent leur vie et justifient leurs actes. En particulier en matière de violence extrême, apparemment dénuée de tout sens quand on la considère de l'extérieur, on découvre que les différents acteurs se soucient en permanence – avant, pendant et après l'acte – de conférer un sens à leurs agissements. C'est un phénomène qui n'est pas purement individuel, il est social, car les critères et les certitudes concernant le sens qu'ont ou non les actions sont socialement constitués[132].

On peut en tirer quatre conséquences, selon le sociologue Daniel Cefaï[133]. En premier lieu, l'action violente présentifie des univers politiques et sociaux : elle ne met pas uniquement en présence des acteurs rationnels s'adressant des demandes, mais elle configure des dynamiques sociales et politiques de conflits. En second lieu, elle a une texture narrative : la violence collective instaure pour les acteurs qui la produisent et bien sûr aussi pour ceux qui la subissent une temporalité propre[134]. En troisième lieu, elle a une portée symbolique : on ne peut pas réduire la violence à la blessure qu'elle produit,

---

[131] J. Dewey, *Logique. La théorie de l'enquête*, trad. G. Deladalle, Paris, PUF, 1993, p. 602.
[132] H. Welzer, *Les exécuteurs, Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, Paris, Gallimard, 2007, p. 52.
[133] D. Cefaï, *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2007, p. 265.
[134] Ces caractéristiques sont aussi opératoires concernant les violences génocidaires. Voir H. Welzer, *Les exécuteurs, Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, Paris, Gallimard, 2007, p. 17-18 : « Il s'agit, en règle générale, dans les violences collectives, non pas d'éruptions inexplicables, mais de scénarios sociaux qui se répètent, avec un début, un milieu, et une fin. Ces scénarios sont l'œuvre d'être pensants, non de fous furieux. Les processus génocidaires développent certes eux-mêmes une dynamique interne – ce qui était tout à fait impensable à leur début devient possible par la suite –, et la violence par elle-même n'est pas destructrice par principe : à son terme elle a crée une structure nouvelle qui, avant la violence, n'était pas encore là. La question posée n'est pas celle de l'aboutissement de cette structure nouvelle – que ce soit la constitution d'entités étatiques selon des catégories ethniques ou bien qu'après l'Holocauste on se représente désormais les Juifs avant tout comme des victimes – ; elle est celle de notre intelligence de la violence dans sa formation structurante et de la description de ses acteurs comme des êtres pensants, afin d'observer alors la genèse des processus génocidaires et, éventuellement, de pouvoir les empêcher quand ils s'enclenchent. »

aux dégâts matériels qu'elle génère. Les modes de subjectivation des acteurs sont modifiés par les vécus de violence. Enfin, elle s'adresse à des publics : elle a vocation a faire peur, à terroriser, à générer une « panique morale » dans le cas des répertoires d'action terroristes, ou au contraire à porter la voix d'une révolte, d'une dénonciation, par ses effets spectaculaires, comme en témoignent les violences émeutières.[135] Renforcer l'axe politique sociologique de la théorie honnethienne sur la question des violences appelle donc la prise en compte de ces quatre conséquences pour décrire et évaluer leurs conséquences possibles sur les arènes publiques.

La première difficulté liée à la forme agonistique que la violence imprime au conflit de reconnaissance renvoie aux difficultés d'institutionnalisation des demandes de reconnaissance. En premier lieu parce qu'elles vont être plus facilement la cible de la disqualification du pouvoir, comme le montre le traitement médiatique et politique des émeutes en France de Clichy sous Bois de 2005, qualifiées systématiquement de violences délinquantes dépourvues de tout contenu politique[136] ; en second lieu parce qu'elles peuvent conduire à des formes de reconnaissance extorquée ou tronquée: par exemple dans le cas des violences politiques qui utilisent le recours à la prise d'otages et parfois à leur liquidation, c'est le rapport de force qui est reconnu lors des négociations, plutôt qu'à proprement parler la valeur des revendications politiques ou sociales[137]. La dernière difficulté, et sans doute la plus persistante, renvoie au continuum entre les formes de violences, qui semble condamner la recherche d'une démarcation précise entre

---

[135] V. Gérard, in « Politique et violence selon Hannah Arendt. La violence antipolitique vs la politisation violente des rapports humains », in G. Sibertin-Blanc (dir.), *Violences, Anthropologie, politique, philosophie*, [en ligne] Toulouse, Europhilosophie, 2010, p. 27-51, p. 47. C'est aussi le constat que fait Hanna Arendt dans son essai « Sur la violence » : L'action violente rend visible la violence qui ferme l'espace politique. Cela distingue selon elle la violence politique de la violence criminelle. Elle prend l'exemple suivant pour en attester : contrairement à ce que prétendent les membres du conseil d'administration d'Harvard, les occupations de locaux par les étudiants ne sont pas comparables à l'attaque d'une banque par des émeutiers. « Les étudiants ne font qu'enfreindre un règlement concernant l'usage d'un bien qui est à eux tout autant qu'au corps professoral ou à l'administration. Par cette occupation, ils manifestent qu'un bien commun leur appartient aussi, et qu'il leur a été confisqué » (in *Du mensonge à la violence*, p. 181-182).

[136] E. Renault, « Violence and disrespect in the French revolt of November 2005 », *art. cit.*, p. 172 : « Pendant la révolte de 2005, de nombreux journalistes et politiciens déniaient aux émeutes tout contenu politique, en défendant qu'aucune demande explicite n'était formulée par les émeutiers, et que le comportement des jeunes protestataires était une forme de réaction émotionnelle, ou une revanche contre la police qui était orchestrée par les dealers de drogue, ou une compétition entre cités. »

[137] Voir X. Crettiez et L. Mucchielli (dir.), *Les violences politiques en Europe, Un état des lieux*, La Découverte, Paris, 2010 ; É. Féron, « New Wines in Old Bottles ? Recompositions et renouveaux des recherches sur la violence en Irlande du Nord », in X. Crettiez et *al*., *Les violences politiques en Europe*, *op. cit*., p. 89-104.

violences politiques et violences extrêmes, ou tout du moins pointer vers la menace persistante du basculement des premières dans les secondes.

6.3. Luttes pour la reconnaissance et violences politiques

Si la violence politique fait effraction dans les ordres normatifs qui structurent la sphère publique en venant frontalement les contester, les luttes peuvent souffrir en retour d'un effet de disqualification au motif que les violences politiques sont profondément traumatiques. C'est ce que mettent en lumière Didier Fassin et Richard Rechtman dans *L'Empire du traumatisme*. Ils montrent en effet que le développement de la psychiatrie humanitaire, c'est-à-dire l'intervention massive des psychiatres et des psychologues sur les théâtres des guerres, des catastrophes et des violences extrêmes, rendent manifeste les traces traumatiques des violences sur l'intégrité psychique des individus. Elles sont appréhendées à travers la nosographie du PTSD (*Post Traumatic Sress Disorder*) et construisent une condition de victime qui n'excluent pas, loin de là, les auteurs de violences : comme le montre l'enquête menée sur l'intervention de Médecins du Monde et de Médecins sans Frontières dans les territoires palestiniens, les civils tout autant que les combattants seraient marqués par cette dimension traumatique des violences, qui, dans la nosographie psychiatrique, correspond bien à une forme d'effraction psychique.

Or, cette lecture des violences politiques comme profondément traumatiques ne met pas seulement à distance leur dimension émancipatrice pour les individus qui résistent, elle constitue aussi selon Fassin et Rechtman un nouveau régime de véridiction des violences qui efface leurs échelles, leurs causes, tout autant que l'économie de la domination dans laquelle elles peuvent ou non émerger. Le modèle traumatique d'explication des violences politiques modifie en ce sens « l'économie morale » contemporaine et engage des discours de disqualification des violences qui empêchent d'en restituer à la fois la dynamique politique et la dynamique normative. Le risque est donc que les revendications portées par les luttes soient contaminées systématiquement par cette délégitimation des violences.

Si la philosophe sociale peut se donner pour tâche de lutter contre cette disqualification systématique des luttes sociales et politiques qui utilisent la violence, l'analyse de certaines violences collectives comme porteuses de revendications de reconnaissance ne doit pas se comprendre comme l'application de critères externes de

justification, définissant de bonnes ou de mauvaises violentes, mais doit décrire la dynamique interne de la violence comme action politique[138]. En somme il faut s'attacher à montrer comment les violences contestataires configurent des dynamiques sociales et politiques de conflit. Car elles peuvent à juste titre être requalifiées comme des conflits de reconnaissance porteurs d'un sens politique lorsqu'elles sont dirigées contre des expériences du mépris, c'est-à-dire articulées à une dénonciation de telles situations.

Penser les violences collectives comme des luttes de reconnaissance ne signifie pas d'en déduire a priori leur justification. Une approche descriptive en philosophie sociale doit s'attacher à montrer comment certaines violences reconfigurent les frontières de la légitimité. Elle doit s'attacher à comprendre les liens entre les expériences du mépris (axe moral-sociologique), les violences politiques de reconnaissance (axe politique-sociologique) et leurs possibles conséquences émancipatrices (axe historique-philosophique). La philosophie sociale honnethienne permet en effet de dégager trois niveaux imbriqués du problème de la légitimation des violences politiques. Il est possible de les formuler grâce aux trois axes théoriques dégagés par la lecture de Mauro Basaure[139].

Le premier, l'axe moral-sociologique, analyse les motifs moraux à l'origine des conflits de reconnaissance, qui trouvent leur origine dans des expériences de l'injustice. Comme nous l'avons montré au point précédent (6.2), cet axe permet d'enrichir l'étiologie de certaines violences collectives contestataires : la violence est alors décrite comme une lutte de visibilité qui exprime une révolte acculée à des formes d'impuissance, parfois même à des situations d'effondrement de l'identité. Or, l'axe politique-sociologique concerne quant à lui la manière dont les collectifs sont agonistiquement construits et leurs capacités à former des espaces publics et politiques, et à transformer l'ordre, les valeurs et les pratiques qui régulent la reconnaissance sociale et les droits des individus. Nous avons vu qu'un des effets possibles de la violence collective contestataire, sous des formes émeutières, était de créer des rapports de reconnaissance et de solidarité forts au sein du groupe violent, en renforçant les sentiments d'appartenance à l'identité collective. Mais les travaux en sciences sociales attestent aussi des difficultés pour faire reconnaître les revendications de reconnaissance

[138] J-Ph. Deranty et E. Renault, « Ethique ou politique de la reconnaissance ? », in H. Bentouhami et C. Miqueu (dir.), *Conflits et Démocratie, Quel nouvel espace public ?*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 195.
[139] M. Basaure, « The Grammar of an Ambivalence : On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth », *art. cit*. Voir chapitre 4, 4.2.

dès lors qu'elles sont portées par un conflit violent. De cet axe, dont on peut dire qu'il est proprement inexistant chez Honneth concernant la question des violences politiques ou contestataires, on peut dégager une formulation descriptive du problème de la légitimation : comment les mobilisations violentes parviennent-elles à déplacer, transformer, voire détruire (dans le cas des violences révolutionnaires) les frontières de la légitimité d'un ordre social ?

On se souvient aussi que dépendait de cet axe la possibilité de la lecture de l'axe historico-philosophique : ce dernier vise à reconstruire le processus moral à l'intérieur duquel les conflits de reconnaissance peuvent s'inscrire comme faisant partie d'un déploiement normatif, c'est-à-dire d'un progrès moral. C'est à ce troisième niveau que se formule de la manière la plus délicate le problème de la légitimation, dans les termes que lui donnaient originellement Deranty[140] : si les violences s'originent dans des expériences morales du mépris, alors elles sont moralement et politiquement justifiées. On voit ici que cette équation trop rapide passe sous silence en premier lieu la dimension nécessairement tragique des violences contestataires qui ont des effets nécessairement traumatiques[141], et en second lieu l'arrimage à l'axe descriptif. Ce troisième axe, qui engage la dimension de critique immanente de la philosophie sociale, pose donc le problème de l'évaluation que des horizons d'émancipation soient réellement ouverts dans le présent grâce à des conflits de reconnaissance violents.

Un usage de la force comme argumentation ?

Les violences politiques sont-elles solubles dans le modèle des luttes pour la reconnaissance ? Une telle question appelle d'emblée une distinction entre différents ordres politiques et différents jeux d'échelles géographiques. Comme le montre l'importante littérature en sociologie politique et en sciences politiques sur les violences politiques, elles renvoient tout autant à des contextes démocratiques où la violence prendra la forme d'actions directes, de sabotages, voire d'assassinats, qu'à des contextes de guerres civiles, ou de coups d'État, où les formes de la violence seront davantage militarisées, organisées sous forme paramilitaire, policière ou d'armées régulières, sans

[140] Voir chapitre 5, 5.1.

[141] S. O'Neill, « Struggles against injustice : contemporary critical theory and political violence », *art. cit.*, p. 135-136 : « La violence transforme les vies des acteurs eux-mêmes dans la mesure où ils doivent assumer les conséquences de leur propres actions, et cela peut se révéler très dommageable, et potentiellement déshumanisant, un fardeau à porter. C'est pourquoi, selon ma définition, la violence politique contre l'injustice doit toujours être considérée comme étant tragique. »

parler des conjonctures de massacres ou génocides pour élargir au maximum le spectre, où les violences politiques peuvent basculer dans l'horreur de l'extermination d'un groupe humain et la multiplication des cruautés et des souffrances[142]. Mais sur quelle définition de la violence politique faut-il se fonder ? Les débats en sciences sociales sont vifs et nous ne pourrons rentrer ici dans une discussion approfondie du problème. Pour des raisons d'efficacité, nous faisons le choix d'adopter la définition à laquelle se range la sociologue Isabelle Sommier, en ce qu'elle nous semble à la fois la plus large, en extension, et analytiquement la plus convaincante en compréhension. La violence politique est envisagée comme « des actes de désorganisation, destruction, blessures tels que leur objet, le choix de leurs cibles ou de leurs victimes, leurs circonstances et/ou leurs effets acquièrent une signification politique, c'est-à-dire tendent à modifier le comportement d'autrui dans une situation de marchandage qui a des conséquences sur le système social.[143] » Selon cette définition, peu importe que l'acteur soit ou non constitué politiquement et que son acte soit dirigé vers une cible intentionnellement politique ; il faut seulement que l'action exerce des effets de champ. Elle permet d'appréhender la variabilité selon laquelle un acte sera ou ne sera pas identifié comme de la violence politique (en fonction des circonstances singulières). Nous verrons en fin de chapitre comment ressaisir le large spectre de violences que cette définition peut recouvrir une fois déterminé un cadre pertinent d'évaluation et d'analyse.

Commençons par examiner la possibilité de requalifier les violences politiques comme des conflits de reconnaissance en contexte démocratique. C'est en effet dans ce contexte qu'il est d'emblée le plus aisé d'analyser les coordonnées de la grammaire honnethienne des conflits sociaux. Des critères semblent requis pour savoir si et comment une telle requalification peut-être justifiée.

> Des sociologues comme Mucchielli et Lagrange ont souvent décrit le manque de reconnaissance comme une cause de révolte, et la révolte a ensuite pu être décrite comme une lutte pour la reconnaissance. […]. Mais ces idées demeurent vagues aussi longtemps que la notion de reconnaissance et la dynamique de

[142] Pour une synthèse récente et éclairante de ces questions, à la fois dans le champ francophone et anglo-saxon, et sur des territoires et contextes politiques qui couvrent les formes de violences politiques mentionnées, voir X. Crettiez et L. Mucchielli (dir.), *Les violences politiques en Europe, Un état des lieux*, La Découverte, Paris, 2010. Et S. Kalyvas, I. Shapiro et T. Masoud (dir.), *Order, Conflict and Violence*, New York, Cambridge University Press, 2008. Concernant les approches historiques, voir F. Chauvaud, *Les dynamiques de la violence, approches pluridisciplinaires*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

[143] I. Sommier, *La violence politique et son deuil*, *l'après 68 en France et en Italie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998, p. 16. Elle se réapproprie une définition de H. L. Nieburg, *La violenza politica*, Naples, Éditions Guida, 1974, p. 19.

> résistance au déni de reconnaissance ne sont pas plus clairement articulées. […] La théorie de Honneth nous offre un modèle très intéressant capable de prendre en compte les différents aspects du mépris social et les différentes dynamiques de son refus. [144]

Comme le souligne Emmanuel Renault, certains sociologues[145] se sont emparés de la catégorie de la lutte pour la reconnaissance pour décrire des processus de violence collective, à l'image des violences émeutières des banlieues de 2005, mais son usage appelle une clarification. Il faut en particulier comprendre l'articulation entre la demande de reconnaissance et la révolte contre des situations de mépris, ce que propose justement la philosophie sociale honnethienne.

Estelle Ferrarese fournit des pistes d'analyse en ce sens lorsqu'elle s'applique à dégager des critères de félicité pour savoir quels conflits peuvent être adéquatement décrits comme des luttes pour la reconnaissance. En première place, figure la *publicité*, qui garantit l'adresse de la demande. Il est nécessaire que la lutte fasse l'objet de demandes publiques, articulée discursivement, pour qu'elle soit éligible à la catégorie de lutte *pour* la reconnaissance. Ce premier critère n'exclut pas seulement les violences politiques de type émeutier, le plus souvent disqualifiées au motif qu'elles ne sont pas porteuses d'un message politique discursivement construit et adressé à un public[146], mais aussi des formes de résistances cachées. Le texte caché des dominés que James C. Scott exhume dans *La domination ou les arts de la résistance*[147], renverrait à une forme de résistance dépourvue de demandes et ne relèverait pas, selon Ferrarese, à strictement parler, d'une lutte pour la reconnaissance : « Son objet est bien la transformation d'une relation, mais ce n'est pas de la relation elle-même qu'est attendu le changement. En d'autres termes, c'est *l'absence d'adresse* à celui ou à ceux contre le(s)quel(s) se déploie la résistance qui disqualifie ce type d'antagonisme en tant que lutte pour la reconnaissance.[148] »

---

[144] E. Renault, « Violence and disrespect in the French revolt of November 2005 », *art. cit*., p. 174.
[145] Voir notamment H. Lagrange et M. Oberti, *Emeutes urbaines et protestations, une singularité française*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2006 ; G. Mauger, *L'émeute de novembre 2005, une révolte proto-politique*, Bellecombes-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2006 ; L. Mucchielli et V. Le Goaziou, *Quand les banlieues brûlent*, Paris, La Découverte, 2007.
[146] C'est la critique principale que formule J. Rancière aux processus émeutiers des banlieues françaises de 2005. Voir J. Rancière, « Le coup double de l'art politisé. Entretien avec Gabriel Rockhill », M. Surya (dir.), *Lignes*, n°19, 2006, p. 141-164.
[147] J. S. Scott, *La domination ou les arts de la résistance*, Paris, Amsterdam, 2008, p. 13.
[148] E. Ferrarese, « Antagonisme et reconnaissance. Retour sur une évidence », *Qu'est-ce que la lutte pour la reconnaissance , op. cit.,* p. 18.

La deuxième condition de félicité du geste de reconnaissance, et qui découle de l'exclusion de la dissimulation, est son obtention de manière *non instrumentale* : « la reconnaissance ne saurait être envisagée comme une ressource, elle n'est pas un capital, et ce n'est pas en tant que tel qu'elle est un objet d'affrontement.[149] » Cette seconde condition prémunit la lutte pour la reconnaissance contre le risque de corruption ou d'instrumentalisation par des demandes qui ne seraient pas proprement démocratiques ou égalitaires, et qui ne viseraient pas l'extension à toutes et tous des bénéfices directs et indirects de la reconnaissance[150]. Contrairement à ce qu'on pourrait penser de prime abord, Ferrarese n'en déduit pas une incompatibilité entre violence et luttes pour la reconnaissance. Toute la difficulté tient à ce qu'on ne peut pas évaluer le problème en réduisant la première à un pur moyen de l'action : « La lutte pour la reconnaissance semble porter un rapport de force qui ne détruit pas, et ne menace même pas, le contenu moral de sa motivation et de son exercice. »[151] Pour comprendre cette proposition, il faut bien avoir en tête que la lutte pour la reconnaissance ne se configure pas en opposition à une figure de l'ennemi, dans des affects de haine ou de vengeance. Elle suppose au contraire des capacités éthiques chez celui ou ceux que je cherche à contraindre pour m'accorder la reconnaissance, « non seulement intactes mais mobilisées dans l'acte que je réclame, en dépit de la force que j'emploie pour l'obtenir. »[152] Il faut que je sois convaincue de la légitimité de mes revendications, que je sois assurée des raisons et des justifications que j'en donne, et enfin que je nourrisse l'espoir que l'instance qui peut m'accorder ces revendications est apte et légitime à faire droit à ces revendications pour que ma lutte soit au sens fort une lutte pour la reconnaissance.

Il faut enfin qu'il y ait *résistance* pour que la lutte soit possible, effective, et qu'elle soit éventuellement vaincue. L'antagonisme est, selon Ferrarese, la forme que

---

[149] *Ibid.*, p. 19.
[150] Cette seconde condition constitue pour l'auteure un argument déterminant pour refuser la tentation du rapprochement entre Honneth et Bourdieu sur le terrain du conflit social : selon Ferrarese, « en dépit de très étranges tentatives de rapprochement, la théorie de la reconnaissance n'est pas fongible dans la description bourdieusienne de groupes s'affrontant sur le plan symbolique afin de valoriser les capacités et les qualités liées à leur mode de vie et à leur position sociale » (*Ibid*., p. 20). Un tel jugement qui certes fait fond sur certains arguments honnethiens, ne rend pas justice à la théorie bourdieusienne du conflit, et encore moins à sa théorie de la pratique, en les réduisant toutes deux à un utilitarisme et un fonctionnalisme naïfs. Comme nous l'avons mis en lumière au chapitre 4 (4.2.) en reprenant les travaux de Voirol, la sociologie critique des luttes symboliques peut tout à fait être congruente avec une analyse non strictement instrumentale de la reconnaissance.
[151] *Ibid.*, p. 21.
[152] *Ibid.*, p. 21.

prend toute lutte pour la reconnaissance[153]. L'affrontement qui la caractérise a un double pouvoir d'effraction : dans la réalité sociale et politique, d'une part, et dans les identités des sujets, d'autre part. Il affecte trois entités : soi-même, autrui et le monde en tant qu'ils sont socialement construits[154]. C'est ce qu'elle appelle le statut de « changeur de monde » de la lutte pour la reconnaissance.

> Arracher la capacité à modifier l'état du monde – acquérir le pouvoir de construction – nous paraît être toujours le ressort de la lutte pour la reconnaissance, même si ce n'est que médiatement, en accompagnant une revendication plus circonscrite ou précise. […] Le statut de « changeur de monde » ne peut résulter que d'une lutte contre une instance qui résiste ; car si celle-ci anticipe la demande, voire l'attente, de reconnaissance, elle conserve le monopole qu'elle détient sur ce statut. Une reconnaissance vraie n'a lieu que pour autant que le donneur est décentré, déplacé, transformé par celle-ci, tandis que ce qui la provoque est une *puissance qui s'affirme*[155].

Si la lutte pour la reconnaissance est une lutte qui se définit à la fois contre les logiques de captation et de monopolisation d'un capital que serait la reconnaissance, mais en même temps renvoie à une puissance d'affirmation face à des rapports de force ou instances qui lui résistent, elle participe bien à ce titre de la construction de la réalité en visant et en élargissant l'égalité[156]. Dans le cas des luttes au sein desquelles on est reconnu non seulement comme porteurs de droit, mais comme pouvant participer à la construction mutuelle de la relation commune, il y a selon Simon Laden, redistribution du pouvoir de construction parce que celui ou ceux à qui est adressée la demande, sont forcés, pour la satisfaire, d'abandonner quelque chose[157]. L'antagonisme au cœur de la lutte pour la reconnaissance justifie alors de considérer la violence non comme un répertoire d'action possible, mais comme *expression possible* de la demande de reconnaissance.

> l'idée d'une présomption de capacité éthique attachée à l'autre partie se vérifie même dans le cas où la lutte pour la reconnaissance prend la forme violente. En s'employant à susciter, y compris au moyen de coups, des gestes de visibilisation ou d'approbation, on ne peut éviter d'appréhender l'antagonisme

[153] *Ibid.*, p. 15.
[154] *Ibid.*, p. 26.
[155] *Ibid.*, p. 26.
[156] L'idée selon laquelle certaines luttes pour la reconnaissance possèdent un pouvoir de construction est défendue par A. S. Laden, « Reasonable Deliberation, Constructive Power, and The Struggle for Recognition », in B. van den Brick et D. Owen, *Recognition and Power. Axel Honneth and the tradition of Critical Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 270-289.
[157] *Ibid*., p. 272.

> comme capable de décentrement, capable de considération éthique, et susceptible de s'incliner *in fine* devant une revendication légitime[158].

La transition du modèle « instrumental » du répertoire d'action à celui « expressiviste » pour qualifier la violence politique est décisif dans la mesure où il prémunit contre le risque d'une philosophie sociale charriant des présupposés utilitaristes. L'idée de Ferrarese derrière cette affirmation est que certains usages de la force peuvent, sous certaines conditions, fonctionner comme des argumentations. Contre la théorie du pouvoir de Rainer Forst[159] qui refuse d'inscrire la violence dans le continuum du pouvoir, elle montre dans une veine habermassienne[160], que la violence peut être décrite comme « un appel à communiquer, c'est-à-dire entendu comme tel par celui qui le perpètre, et compris comme tel par l'antagoniste et/ou par les autres membres de la société. » Il y aurait une « puissance communicationnelle des actes de violence » parce qu'ils font effraction dans les arènes publiques en attirant l'attention sur les revendications du protestataire et sur sa souffrance, sur son sentiment de l'injustice. Ainsi les formes de violence politique qui dénient toute humanité à autrui, qui refusent en outre de s'acquitter de toute obligation de reconnaissance envers l'adversaire, qui reposent finalement sur le recours à des violences extrêmes, ne peuvent être décrites qu'improprement dans le jeu de langage des luttes pour la reconnaissance.

C'est cette valeur proprement expressive qui conférerait à la violence politique son inscription dans une lutte pour la reconnaissance, et dont il faudrait analyser les logiques situationnelles et les implications interactionnelles pour les acteurs en présence. Elle nécessite d'abandonner l'idée, chère à Boltanski notamment[161], selon laquelle l'usage de la violence « impliquerait un renoncement à faire valoir des arguments moraux, ou à chercher des régimes d'équivalence[162] ». Pour étayer cette idée, Ferrarese fait référence à des travaux sociologiques prouvant que certaines conjonctures ou situations violentes sont structurées par des normes et des arguments moraux. Les travaux de Randall Collins

---

[158] E. Ferrarese, « Antagonisme et reconnaissance. Retour sur une évidence », *art. cit*., p. 21-22.
[159] R. Forst, « Noumenal Power », Communication à la conférence annuelle de l'APSA, septembre 2010. Cette conception présentait selon Ferrarese des ressources pour combler le fossé entre pouvoir et violence, en ce qu'il défendait une conception nouménale des relations de pouvoir, entre argumentation et contrainte : il est avant tout de nature discursive, se situe toujours déjà dans l'espace des raisons et des régimes de justification. Mais Forst affirme : « Le pouvoir est une manière d'obliger (*binding*) les autres par des raisons ; il s'effondre lorsque l'autre est traité comme un simple objet, et non plus comme un sujet de justification dont l'adhésion repose sur une forme de reconnaissance. »
[160] Selon elle, en effet, « la lutte pour la reconnaissance procède d'un agir communicationnel ». Voir E. Ferrarese, « Antagonisme et reconnaissance. Retour sur une évidence », *art. cit*., p. 24.
[161] Voir L. Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Paris, Métaillé, 1990, p. 110 et *sq.*
[162] *Ibid.*, p. 22.

montrent comment certaines formes de violences peuvent parvenir à nouer des relations réciproques, à déployer des attentes morales, à réaliser une dynamique normative, mais aussi parfois à les neutraliser et les enrayer[163].

Enquête sur les violences collectives en situation

Les violences collectives peuvent apporter de l'estime sociale à travers les relations de solidarité qui se déploient au sein du collectif ; de ce point de vue, elles sont des formes de résistance à des expériences de l'injustice. Une certaine prudence épistémologique est cependant de mise dans l'enquête sur la violence politique, qui passe *a minima* par une attention aux identités des groupes qui mobilisent des pratiques violentes, aux revendications de reconnaissance qui les accompagnent et aux logiques situationnelles dans lesquelles les révoltes contre l'invisibilité ou l'injustice peuvent se manifester.

Les travaux de Randall Collins restent à ce jour une des entreprises de description microsociologique des dynamiques situationnelles de la violence les plus minutieuses. Sa sociologie des émotions propose une axiomatique très économe qui semble lui garantir une très grande portée descriptive. Dans *Violence, A Micro-Sociological Theory*, Collins étudie la violence physique comme une « performance interactionnelle » (*interactional accomplishment*) réalisée dans une situation structurée par l'émotion. Pour Collins, la vie sociale se caractérise par une succession d'interactions rituelles où circulent des flux d'énergie émotionnelle, garants des ajustements mutuels entre acteurs[164]. C'est avec la rupture de l'harmonie des rythmes interactionnels que la question de la violence se pose. Survient alors au sein de l'interaction ce qu'il nomme une « tension confrontationnelle ». Elle correspond à l'émergence d'objectifs contradictoires et de rythmes dissociés, qui fait naître une émotion négative : la peur ou la crainte (*fear*). La violence intervient lorsqu'un individu, ou un groupe d'individus parvient à surmonter la tension confrontationnelle en imposant une forme de « domination émotionnelle ». Collins propose ainsi un modèle qui vise une compréhension *en situation* de formes multiples de violences (agressions, sports violents, violences de guerre, terrorismes, émeutes, etc.) en écartant une série de facteurs,

[163] R. Collins, *Violence, A Micro-Sociological Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2009. Voir, par exemple, pour un aperçu des difficultés que posent une telle idée, C. Lavergne, « Violence en situation dans le pragmatisme de Mead : coopération, normativité et contrôle social », *in* E. Debray et A. Cukier, *La Théorie sociale de G.H. Mead*, Paris, Le Bord de l'eau, 2014, p. 284-308.
[164] R. Collins, *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

notamment les variables de sexe, de race, de classe, et en s'opposant catégoriquement à l'idée de caractériser certains individus comme « violents », ou certains groupes sociaux comme porteurs d'un haut niveau de violence[165].

Dans le chapitre III de son ouvrage, Collins s'intéresse à une configuration particulière des violences collectives, qu'il appelle les *forward panic* (ou « fuites en avant ») : elles peuvent tout autant caractériser les émeutes ethniques, certaines violences de guerre (par exemple les assauts de villages par les soldats américains pendant la guerre du Vietnam), ou certaines répressions policières pendant des manifestations. Ces situations particulières semblent attester que les épreuves de force engagées dans certaines interactions violentes ne mettent pas en prise des individus comme personnes morales. Ces situations seraient en effet caractérisées par un phénomène d'« adhérence émotionnelle » à la situation de la part des acteurs, autrement dit par un très haut degré d'excitation émotionnelle. Cette très grande « adhérence émotionnelle » crée pour Collins un « effet de tunnel [166]» : les acteurs sont enfermés dans une « zone sociale de partage émotionnel », dont l'hermétisme inhibe la production de sentiments moraux, en particulier de l'empathie – que peut susciter par exemple la vue d'une victime de violences. Ces expériences seraient ainsi hermétiquement fermées sur elles-mêmes, ce qui peut expliquer à la fois l'explosion d'émotion d'exaltation collective – il cite par exemple le rire hystérique des tueurs de Colombine[167] –, et d'absence de culpabilité après l'épisode violent. La violence se déploie donc dans une temporalité où sont inhibées pour les auteurs des violences, les attitudes d'attention et de protection d'autrui caractéristiques de ce que l'on pourrait appeler la moralité ordinaire, en référence aux interactions sociales ritualisées et pacifiées.

Mais cet effet de tunnel ne signifie pas une absence de réactions et d'interactions morales au sein des épisodes de violence. Il s'agit alors de décrire des formes d'ajustement ou de coordination dans les interactions violentes, celles propres à un groupe spécifique lorsqu'il affronte un autre groupe, puisqu'elles ne sont plus médiatisées par les logiques conventionnelles du contrôle social. Il faut pour cela resituer les séquences des interactions violentes dans le continuum de la situation : la conduite violente s'origine dans des transformations des processus conventionnels de coopération et se résout dans des formes d'interactions pacifiées et coordonnées. Penser l'émergence

[165] R. Collins, *Violence*, *op. cit*., p. 2-3.
[166] *Ibid.*, p. 119-120.
[167] *Ibid*., p. 92.

de la violence dans la situation, c'est en somme reconstituer différentes phases processuelles dans lesquelles se jouent des interactions spécifiques avec une épaisseur temporelle ; finalement en reconstituer l'intrigue. C'est justement la tâche à laquelle s'attelle Randall Collins. Il fournit de descriptions de formes paradoxales de contrôle social, au sens de Mead, à l'œuvre dans certaines situations de violences collectives. Autrement dit, les violences collectives qu'on peut être tenté de lire comme des événements purement irruptifs et irrationnels peuvent déployer des formes de relations de coopération et de reconnaissance. Il nous faut les prendre en compte afin de déterminer si des critères de distinction sont pensables entre violences politiques et violences extrêmes, afin de comprendre leurs effets de seuil.

Lorsqu'il reconstitue par exemple la dramaturgie en trois actes des émeutes en forme de *forward panic*, seul le dernier acte – l'acte III – se caractérise véritablement par de la violence effective. L'acte II est une période de calme apparent où le groupe se rassemble sur lui-même pour préparer la réponse à l'événement précipité qui a été vécu comme une provocation dans l'acte I. Cette période peut durer entre deux jours et une semaine. Elle correspond à une période de calme menaçant, parce que le sentiment répandu qui prévaut est un sentiment de tension, centré sur la crainte de l'ennemi. Phase de renforcement de l'identité groupale en raison de l'expansion de la rumeur et de la contagion émotionnelle qui l'accompagne, il s'agit d'un épisode décisif dans la compréhension de la participation des acteurs à la violence. La rumeur joue en effet le rôle de marqueur identitaire en véhiculant par exemple des histoires de saccages de lieux sacrés, d'attaques répétées, de mutilations ou de viols. Adhérer ou rejeter la rumeur revient donc à se situer à l'intérieur ou à l'extérieur du groupe. Elle ne se réduit pas à une simple contagion d'idées, mais lorsqu'elle gonfle et se répand, correspond à un véritable *procès de mobilisation* : en son sein se reconfigurent les interactions entre les acteurs, par la focalisation de leur attention sur des problèmes spécifiques, par la production d'un sentiment d'appartenance collective, par la stigmatisation de ceux qui n'adhèrent pas aux nouvelles désignations de l'ennemi, et par la préparation de l'attaque[168]. Enfin le moment d'explosion de la violence de l'acte III s'explique par la supériorité d'un des deux groupes et le relâchement de la tension émotionnelle accumulée dans l'acte II : les violences prennent la forme d'attaques ciblées sur des individus isolés, et ne sont

[168] *Ibid*., p. 119.

nullement des affrontements frontaux de groupes homogènes[169]. C'est le cas par exemple lors des émeutes de Los Angeles de 1992 suite au passage à tabac de Rodney King[170], de nombreuses photos montrent des individus isolés, souvent apeurés, attaqués par des groupes d'hommes armés de bâtons et de battes.

Le passage de l'acte II à l'acte III montre, selon Collins, que la dynamique de la *forward panic* est une combinaison de coordination et de dynamique émotionnelle : la phase violente se caractérise bien par une succession de conduites impulsives plus ou moins coordonnées et par une réciprocité émotionnelle. Mais elle est précédée et donc « irriguée » par les dynamiques coopératives au sein d'un même groupe, qui se sont développées lors de la phase précédente, ce que Collins nomme « calcul rationnel de l'activité pratique[171] ». Elle renvoie par exemple à la manière dont l'armée ou la police préparent leurs interventions d'un strict point de vue stratégique. Cette phase prépare l'explosion de violences collectives, au sens où elle engendre des reconfigurations interactionnelles au sein des groupes en présence qui facilitent souvent la « sortie du tunnel », c'est-à-dire le basculement dans ce qui nous apparaît comme de la violence hors de contrôle. On trouve dans les travaux de l'historien Alain Dewerpe sur la manifestation du 8 février 1962 à Paris – où la répression policière fit neuf morts et de nombreux blessés –, une monographie d'un épisode planifié en amont par une rationalité stratégique, qui s'est transformé en *forward panic*. Il montre en effet par la reconstitution progressive de ce qu'il nomme « un massacre d'État », que la violence exercée dans la charge des manifestants ce jour-là, et en particulier l'acharnement des policiers de la 61^{e} compagnie devant la bouche de métro Charonne, ne peut s'expliquer exclusivement par une logique de perte de contrôle. Il décrit d'abord comment la violence s'est progressivement « insinuée » dans la préparation de la manifestation lorsque, dans la chaîne de commandement qui part du préfet et descend les différents échelons de la hiérarchie, sont fixés les objectifs et le style de l'action policière : « agir avec énergie » en constituait l'objectif principal[172]. Dewerpe précise ensuite : « La force meurtrière exercée le 8 février ne fait que porter à son extrême une violence normée, routinière, inscrite dans des actions répertoriées et autorisées autant par les techniques de "maintien de l'ordre" que par une

[169] *Ibid*., p. 128.
[170] *Ibid.*, p. 88. Voir aussi C. Goodwin, « Professional Vision », *American Anthropologist*, vol. 96, n^{o} 3, 1994, p. 606-633.
[171] R. Collins, *Violence*, *op. cit*., p. 121.
[172] A. Dewerpe, *Charonne, 8 février 1962, Anthropologie historique d'un massacre d'État,* Paris, Gallimard, 2006, p. 100.

morale policière inavouable à d'autres, mais fondées à leurs yeux[173] ». Ainsi, certains épisodes de violence apparemment incontrôlée sont rendus possibles par une forme de contrôle social paradoxale, où la violence est au cœur de la dynamique d'apprentissages des règles et rituels d'un métier.

Ces analyses seraient donc la preuve de la formation pendant certains épisodes violents, de formes paradoxales de contrôle social au sens que donne à ce concept de Mead : l'apprentissage et l'incorporation de techniques de l'agir violent, le partage de valeurs communes relatives à la justification de la violence, ou encore la rumeur comme processus de mobilisation, en accompagneraient les processus d'émergence, en reconfigurant les normes institutionnalisées du contrôle social. En contribuant à propager des émotions de haine ou de peur collective à l'égard d'un groupe donné, la rumeur contribue à rigidifier une identité groupale autour d'un ennemi commun, et prépare en ce sens le basculement dans la mobilisation violente. Une philosophie sociale de la violence pourrait s'employer à construire des outils analytiques afin d'évaluer une politique des situations de violence, c'est-à-dire la manière dont les moyens violents peuvent contribuer à faire émerger dans les arènes publiques de nouveaux problèmes ou de nouvelles valeurs, ou au contraire contribuer à les détruire et à radicaliser l'opposition entre des identités groupales antagonistes.

À l'issue de ces descriptions de violences en situation, il semble difficile de trouver des formes de violences politiques qui remplissent l'ensemble des conditions dégagées par le cadre d'analyse de Ferrarese. Outre que les carrières de violence mettent souvent en jeu des constructions de la virilité qui ont partie liée avec la haine et la figure d'un ennemi, et même si dans des circonstances particulières, la violence politique peut passer un certain test de justification, cela ne lui enlève pas sa dimension tragique[174]. Elle implique en effet toujours douleurs et souffrances sur ses victimes, voire d'autres désastres. C'est ce qu'affirme Shane O'Neill : « la violence politique est tenue pour regrettable même si elle peut être tragiquement nécessaire dans le cadre d'un conflit effectif contre l'injustice »[175]. Soit le cadre d'analyse de Ferrarese demeure aveugle à la dimension traumatique des violences politiques sur les identités, soit il faut se résoudre à reconnaître que la violence n'est pas soluble dans le modèle des luttes pour la

[173] *Ibid*., p. 107.
[174] S. O'Neill, « Struggles against injuustice : contemporary critical theory and political violence », *art. cit*., p. 128.
[175] *Ibid*.

reconnaissance, comme le défendent Philippe Deranty et Emmanuel Renault. Il faut en effet distinguer selon eux *la lutte de reconnaissance agonistique*, « où c'est par la violence que les individus tentent d'imposer leur présence à ceux qui refusent de tenir compte de leur existence, ou encore de transformer les conditions sociales et institutionnelles à l'origine du déni de reconnaissance », et *la lutte pour la reconnaissance réconciliatrice*, « où la lutte tente de faire apparaître le bien-fondé d'une prétention à la réconciliation refusée par un autre groupe, en modifiant le cadre perceptif et évaluatif de ce dernier. »

> C'est dans le second cas seulement qu'il est légitime de parler de lutte pour la reconnaissance, même si les luttes de reconnaissance agonistiques, lorsqu'elles constituent des luttes pour la visibilité, constituent bien elles aussi une certaine forme de lutte pour la reconnaissance : en effet, les individus et les groupes qui nient la reconnaissance sur le mode de l'invisibilisation (c'est-à-dire du déni d'existence des individus ou de leurs problèmes, ou encore de l'euphémisation de ces derniers), sont contraints d'accorder la reconnaissance, de reconnaître des individus invisibilisés avec qui le combat a été engagé[176].

Pour ces deux auteurs, l'usage de la violence fait basculer le conflit dans une lutte *de* reconnaissance. On peut alors distinguer la lutte *pour* la reconnaissance, portée par une visée réconciliatrice de transformation du cadre perceptif et évaluatif du groupe opposé, et la lutte *de* reconnaissance, qui, elle, est agonistique et s'impose par la violence[177].

Quelques obstacles épistémologiques

Une approche de philosophie sociale descriptive doit renforcer l'axe politique-sociologique pour intégrer à l'analyse des conflits de reconnaissance certaines formes de violences politiques. On se souvient que, dans la terminologie proposée par Mauro Basaure, commentée au chapitre 4 de cette recherche[178], cet axe faisait référence à l'inscription du paradigme honnethien dans des enquêtes empiriques de sciences sociales, en particulier les travaux de Bourdieu. Son renforcement à l'aide de la sociologie critique a montré les apports concernant l'intelligibilité de la domination sociale. Notre hypothèse

[176] J-Ph. Deranty et E. Renault, « Ethique ou politique de la reconnaissance ? », in H. Bentouhami et C. Miqueu (dir.), *Conflits et Démocratie, Quel nouvel espace public ?*, *op. cit*., p. 186-187.
[177] Reste à savoir si cette distinction va recouper terme à terme l'usage que nous en avons fait au chapitre 3 pour distinguer chez Bourdieu les luttes symboliques comme conquête monopolistique du capital de prestige et des luttes subversives et émancipatrices.
[178] M. Basaure, « The Grammar of an Ambivalence : On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth », *art. cit*.

est ici qu'un meilleur arrimage à certains travaux de sciences sociales sur les violences politiques contribuerait encore à l'élargissement de la portée descriptive et critique de la philosophie sociale. Le philosophe social doit au préalable examiner les problèmes épistémologiques que posent spécifiquement les enquêtes de terrain sur les violences, au rang desquels figure en première place, la question de leur qualification descriptive, juridique et morale[179].

L'enquête sociologique sur les violences, quand elle procède par entretiens ou par questionnaires, pose d'emblée la question des mots pour la dire et la décrire. Dans les enquêtes de victimation par exemple, la mention de violence est souvent proscrite tant elle peut déclencher le silence ou la censure des enquêtés[180]. Le silence et la censure renforcent en outre l'invisibilité de certaines violences qui ne sont pas considérées comme « légitimement condamnables » par la société ou l'institution considérée. Le ou la sociologue doit alors trouver des moyens de contourner ces effets d'invisibilité afin d'élargir l'enquête aux situations de violences passées sous silence. C'est ce que montre les recherches de Corinne Rostaing au sujet des difficultés d'enquête sur les violences carcérales : « toutes les violences ne se valent pas et ne sont pas équivalentes. L'institution reconnaît officiellement certaines formes de violences comme plus légitimes que d'autres, par les statistiques qu'elle produit ou par les sanctions qu'elle prononce à l'égard de ceux qui agressent les personnels, tandis qu'elle montre un certain désintérêt pour ce qui concerne les violences entre détenus ou les violences verbales, jugées moins graves et peu sanctionnées.[181] » La sociologue doit donc rester attentive à la « hiérarchie des crédibilités », pour reprendre une formule de Howard Becker, qui informent les modalités de qualification et de mise en récit des violences. En choisissant de privilégier les qualifications subjectives des violences des différents acteurs, et donc la pluralisation des points de vue, Rostaing montre qu'elle est souvent confrontée à des dilemmes scientifiques et éthiques : « le sociologue doit-il considérer comme violente une situation qui n'est pas perçue comme [telle] par les acteurs carcéraux, aux noms de qualifications

[179] Dans cet examen des obstacles épistémologiques, nous faisons le choix d'élargir au maximum le spectre des violences envisagées. Nous reprenons ici les acquis de nos recherches sur ce point développées à l'occasion de la coordination d'un numéro thématique et interdisciplinaire de la revue *Tracés* en 2009-2010. Voir C. Lavergne et A. Perdoncin, « Editorial. La violence à l'épreuve de la description », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n°19, 2010, p. 5-25.

[180] Voir notamment M. Jaspard, *Les violences envers les femmes en France. Une enquête nationale*, Paris, La Documentation française, 2003.

[181] C. Rostaing, « Hiérarchie des légitimités. Obstacles et défi à la connaissance des violences carcérales », in C. Lavergne et A. Perdoncin, *Décrire la violence*, *Tracés. Revue de sciences humaines*, n°19, 2010, p. 83-99, p. 91.

communes qui définissent ces situations comme violentes dans d'autres domaines de la vie sociale ?[182] » Et doit-il dénoncer certaines souffrances de détenus découvertes dans les situations d'enquête ? L'enquête sur les violences pose donc incidemment des questions morales au chercheur qui viennent buter contre la neutralité axiologique revendiquée dans la démarche ethnographique[183]. Si le philosophe social non confronté directement à la situation d'enquête se voit protégé de ces questionnements éthiques, ce n'est que pour les voir ressurgir sous une forme théorique dès lors qu'il se confronte à l'horizon de l'émancipation que se fixe la philosophie sociale. Il doit aussi assumer l'indétermination de la notion de violence qui en fait, selon Yves Michaud, la force : « ses variations, ses flottements et finalement son indéfinissabilité constituent positivement son concept.[184] »

L'enquête historique révèle quant à elle l'obstacle des *sources* de la violence. L'historienne Raphaëlle Branche, spécialiste notamment de la torture pendant la guerre d'Algérie, s'est inspirée des travaux des *Subaltern Studies* pour mettre en lumière le problème de « l'inégalité des sources » : entre colons et colonisés, l'inégalité d'informations est le reflet de la situation coloniale. L'historienne a en effet principalement accès aux sources de l'appareil d'État colonial, qui produit une masse importante de documents administratifs informant le point de vue des colons, alors même que les colonisés souffrent d'un déficit de maîtrise de l'écrit. Les *Subaltern Studies* s'étaient confrontées à une difficulté similaire : écrire l'histoire de la partition indienne d'un point de vue qui ne soit pas celui des élites bourgeoises indiennes, ni celui de la puissance coloniale. L'enjeu était pour ces historiens indiens à l'image de Ranajit Guha[185] de retrouver la multiplicité et le sens des pratiques de résistance, en particulier des masses paysannes, dont les révoltes avaient trop hâtivement été assimilées à des mobilisations éruptives et irrationnelles. Cet obstacle de l'inégalité des sources attire l'attention du philosophe social sur la nature des mises en récit des violences qui ne doivent pas reconduire l'invisibilité de la parole des subalternes ou des colonisés.

Certaines formes de violences invisibilisées par l'histoire, comme les violences des femmes, appellent en outre la recherche de nouvelles sources et de nouveaux outils pour les lire. Comme le montrent les travaux de l'historienne Diane Roussel qui a enquêté sur les procès-verbaux d'un tribunal seigneurial de Saint-Germain-des-Prés au XVI^{e} siècle,

---

[182] *Ibid*., p. 89.
[183] M. Naepels, « Quatre questions sur la violence », *L'Homme*, n^{o} 177-178, 2006, p. 487-496.
[184] Y. Michaud, *Violence et politique*, Paris, Gallimard, 1978.
[185] R. Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Dehli, Oxford University Press, 1983.

la femme violente est une figure absente[186]. L'inscription des rapports sociaux de sexe dans le droit implique donc un travail de requalification de certains actes de la part de l'historienne afin de pouvoir identifier les actes de violence commis véritablement par des femmes : « ni éternelles absentes des sources criminelles, ni éternelles victimes de la brutalité masculine, elles partagent la violence ordinaire qui résulte des conflits quotidiens à l'époque moderne. »[187] Les rapports sociaux de sexe inscrits dans le droit se lisent aussi en miroir dans la figure de la femme violentée. L'historienne médiéviste Martine Charageat montre par exemple à propos des cours ecclésiastiques et des tribunaux d'officialité anglais et aragonais (entre le XIV^e^ et le XVI^e^ siècles), que les coups et blessures portés par les maris sur leurs épouses ne sont plus reconnus par les procureurs comme relevant de la correction maritale[188]. Les procureurs s'emploient en effet à faire reconnaître le caractère inadmissible de ces actes de violence, alors que la société est marquée par une grande asymétrie dans les rapports sociaux de sexe. Cela conduit Charageat à mettre en lumière l'apparition d'une figure de « l'intolérable[189] » concernant « les violences maritales » : dans les discours des procès-verbaux, l'atteinte n'est pas seulement faite aux corps des épouses, mais aussi au corps social et politique dans son ensemble. « Décrire la violence maritale consiste, en Angleterre et en Aragon, à dresser en réalité le portrait du mauvais mari, autant dire de celui qui ne doit plus avoir sa place au sein de la cellule conjugale. Par son comportement inadéquat, il menace l'intégrité du processus de reproduction de la société des chrétiens, en mettant en danger le corps des femmes.[190] » Ainsi l'évolution des normes de droit sur les violences serait l'indice de l'évolution de leur légitimité sociale et politique.

Si la perception sociale et la qualification juridique des violences est variable historiquement, c'est qu'elles dépendent de la construction sociale des figures de

---

[186] D. Roussel, « La description des violences féminines dans les archives criminelles au XVI^e^ siècle », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n°19, 2010, p. 65-81. « La figure idéale de la "femme civilisatrice", tempérant les pulsions des hommes, a certainement caché celle de la femme violente [...] tandis que les sources de la grande criminalité de sang, privilégiées par les premières études sur la criminalité ne pouvaient éclairer que la violence au masculin. » (*Ibid*., p. 65.)

[187] *Ibid*.

[188] M. Charageat, « Décrire la violence maritale au Moyen-Âge. Exemples aragonais et anglais (XIVe-XVIe siècles) », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 19, 2010, p. 43-63.

[189] D. Fassin et P. Bourdelais, *Les constructions de l'intolérable. Etudes d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, Paris, La Découverte, 2005. On a toujours affaire à des constructions sociales de l'intolérable selon les deux auteurs : « Parler de construction de l'« intolérable » n'est en fait possible qu'à condition que l'on recherche une définition anthropologique et historique, mais non éthique, de l'« intolérable » : il ne s'agit pas de défendre des valeurs […] mais bien de tenter de reconnaître une ligne de partage dans notre univers moral. » (*Ibid*., p. 8)

[190] M. Charageat, « Décrire la violence maritale au Moyen-Âge. Exemples aragonais et anglais (XIVe-XVIe siècles) », *art. cit.*, p. 60.

l'intolérable : selon Didier Fassin et Patrice Rechtman, elles tracent les frontières de nos économies morales, c'est-à-dire en particulier des seuils d'acceptabilité des violences. Le philosophe social gagnerait donc à être plus attentif à l'évolution et à la transformation de ces économies morales, qui ont des incidences sur la prise en charge par les sociétés des souffrances et des vulnérabilités. Dans le monde contemporain, l'inscription dans le corps constitue un dénominateur commun des différentes formes d'intolérable. « Corps supplicié, corps maltraité, corps souffrant, corps violé, […]. Mais aussi corps collectif, abaissé, souillé, contaminé, éliminé, que l'acte soit accompli au nom de la nation, de l'ethnie ou de la religion ». Or, l'atteinte au corps individuel et au corps collectif serait intimement liée : « le corps individuel n'est généralement que le lieu concret de l'exercice de la violence contre le corps de la collectivité, comme le montre le caractère généralisé, et parfois même planifié, des mutilations et des viols dans les guerres et génocides.[191] »

L'épistémologie des sciences sociales montre enfin combien la volonté de légitimation des violences peut produire d'effets d'aveuglement sur les chercheurs. Les travaux du sociologue Philippe Bourgois[192] en sont la preuve. Il a mené des recherches ethnographiques sur les violences insurrectionnelles des paysans salvadoriens dans les années 1980. Le Salvador était alors en proie à une guerre civile opposant un gouvernement militaire de droite à une coalition d'organisations de gauche pratiquant la guérilla et plus connue sous le nom de Front Farabundo Martí de Libération Nationale (FMLN). Vingt ans plus tard, il revient sur certains aveuglements de son premier terrain de recherche : « Mon souci de distinguer la bonne de la mauvaise violence, la violence de libération politique de la violence autodestructrice et irresponsable m'a rendu aveugle à la nature profondément mutilante de la violence politique en Amérique centrale. J'ai, en particulier, échoué à voir comment la répression et la résistance politiques en temps de guerre se reflètent dans une dynamique de violence quotidienne »[193]. La justification morale des violences politiques, ici des combattants salvadoriens, conduit le chercheur à oblitérer la description de violences quotidiennes, comme les violences sexistes, les violences familiales, qui perduraient et même pouvaient se trouver renforcées par les effets de la socialisation aux pratiques violentes de la guérilla.

---

[191] *Ibid*., p. 9.
[192] P. Bourgois, « La violence en temps de guerre et en temps de paix. Leçons de l'après-guerre froide : l'exemple du Salvador. », *Cultures & conflits*, n° 47, 2002, p. 81-116.
[193] *Ibid*., p. 91.

Pourtant, même si les entretiens menés par Bourgois auprès de paysans dont la lutte politique s'est soldée par un échec sont empreints de déception, de regrets, et rappellent sans cesse les traces laissées par la violence dans le quotidien et dans les corps[194] ; ce sont des enjeux de dignité retrouvée que mettent finalement en avant les anciens résistants, comme le résume cette description :

> la majorité des ex-guérilleros et leurs familles continuent de soutenir les principaux idéaux de ce que maintenant ils appellent « la Guerre » plutôt que « la Révolution ». Concrètement, d'un point de vue économique, ils reconnaissent s'en sortir plutôt mieux que les paysans qui ne se sont pas engagés du côté du FMLN. […] De manière plus subtile, ils étaient particulièrement fiers de ne plus avoir à subir les humiliations des anciens propriétaires de la région. Ils aiment à se rappeler combien les propriétaires étaient terrorisés durant la guerre civile et ils sont fiers qu'aucun d'eux n'ait osé revenir. Ceci est considéré comme une autre réalisation de la lutte du FMLN[195].

La violence ne se réduit donc pas à un simple répertoire d'action à valeur instrumentale. Comme l'a montré, au chapitre 5, le modèle dispositionnel ainsi que les analyses de Collins, agir violemment appelle l'apprentissage de techniques et de manières d'être spécifiques, l'acquisition d'un sens pratique qui permet l'ajustement aux situations de violence. Dans ses formes extrêmes, on a même vu que l'agir violent ne pouvait pratiquement se réaliser que par la suspension de capacités empathiques produisant des effets de réification. Outre ses possibles effets de renforcement de l'identité collective du groupe violent, parfois dans des relations intenses de reconnaissance, de coopération et de solidarité, la violence implique néanmoins toujours des changements dispositionnels dans les *habitus* des individus qui devront être désappris ou reconfigurés en temps de paix. Comme nous y encourage O'Neill, il faut donc prendre au sérieux les difficultés pour recréer un ordre juste de reconnaissance dans les contextes où les conflits violents font rage. La prudence épistémologique ne doit pas pour autant nous interdire de mettre à jour les dynamiques morales en termes de reconnaissance, ici exprimées dans le lexique de la dignité, dont peuvent être porteuses les violences politiques.

---

[194] « Leurs réponses rétrospectives, incertaines, parfois ambiguës sur la validité de leur combat impliquaient une autocritique : leur irresponsabilité et leur naïveté à se soumettre, eux et leurs familles, à la violence politique en soutenant le FMLN. Cette remise en question de l'utilité des sacrifices endurés a encouragé un isolement apolitique et une méfiance mutuelle. » (*Ibid.*)
[195] *Ibid.*

Comprendre les violences politiques

> La théorie de la reconnaissance n'offre pas seulement un moyen de rendre explicite la normativité politique, elle permet également de décrire ce qui est politique dans les identités et la manière dont la socialisation oriente les pratiques non pas seulement vers la reproduction sociale, mais aussi vers la transformation sociale.[196]

On se souvient que l'épistémologie de la visibilité met en lumière l'inégalité d'accès à l'espace public et aux arènes politiques et converge en cela avec nombre d'analyses de Pierre Bourdieu. « Il y a des cas où des groupes privilégiés, explique O'Neill, ont l'illusion d'un pouvoir exclusif et d'un contrôle exclusif qui les aveugle sur les demandes légitimes de ceux qu'ils ont exclus. »[197] Cette *doxa* des groupes dominants conduit alors « à une répression violente de toutes les formes non-violentes de résistance et tente de transformer une lutte contre l'injustice en conflit traité uniquement comme un problème de sécurité. »[198] C'est justement ce que montre la conjoncture des émeutes des banlieues françaises de 2005.

Dans un texte de philosophie descriptive sur les événements de 2005[199], Emmanuel Renault montre quels sont les gains heuristiques du paradigme honnethien pour décrire les violences de type émeutière[200]. Son propos se situe à l'articulation de l'axe moral-sociologique puisqu'il rend compte de la motivation des violences et de l'axe historique-philosophique, en ce qu'il se prononce sur leur légitimité morale. Mais c'est surtout l'axe politique-sociologique qui sert de ligne de force à sa réflexion puisque son analyse repose sur un corpus conséquent d'enquêtes sociologiques sur les émeutes de 2005. Sa démonstration propose une voie alternative à celle de Ferrarese : il ne s'agit pas de saisir la violence comme l'expression d'un agir communicationnel et comme une

---

[196] E. Renault et J-Ph. Deranty, « Ethique ou politique de la reconnaissance », *art. cit*., p. 194.
[197] *Ibid.*, p. 134.
[198] *Ibid*.
[199] Entre le 27 octobre 2005 et le 17 novembre, la France a été le théâtre d'un phénomène émeutier sans précédent. Durant trois semaines, 300 communes ont connu presque quotidiennement des incidents de gravités diverses : plus de 10 000 incendies de véhicules privés, plusieurs centaines d'incendies ou dégradations de bâtiments publics, au premier rang desquels des établissements scolaires. Si ces émeutes n'occasionnèrent aucun mort, le bilan de la répression est lourd : 5200 interpellations, 4800 gardes à vue et 800 mises sous écrou, 600 condamnations à des peines de prison ferme.
[200] E. Renault, « Violence and Disrespect in the French Revolt of November 2005 », *art. cit.*

forme d'argumentation, mais de montrer que, même si les émeutes débordent la grammaire morale des conflits sociaux, elles présentent néanmoins certaines des caractéristiques fondamentales des luttes pour la reconnaissance. « Ce que les individus veulent voir reconnu dans la lutte pour la reconnaissance n'est pas tant leur identité positive que leur identité négative, leur liberté de poser leur propre identité. La reconnaissance est revendiquée comme droit à l'*empowerment*, à la création de soi et à la réalisation de soi, et non comme moyen de confirmer les identités fixes. »[201] Si la violence peut exprimer la révolte contre des institutions oppressantes et stigmatisantes et le droit à la justice et à la dignité, elle semble bien pouvoir s'inscrire dans la grammaire normative des conflits sociaux.

Pour Renault, la dimension politique des émeutes ne fait pas de doute : même si étaient absentes ou inaudibles les revendications qui caractérisent les formes de mobilisations plus classiques, la révolte de ces adolescents et jeunes hommes qui s'est exprimée pendant plus de trois semaines avait bel et bien un contenu et une signification politiques. Renault rejoint ici une position consensuelle chez les chercheurs spécialistes qui reconnaissent le caractère politique ou proto-politique des émeutes, en parfait miroir inversé de la majorité des discours publics et journalistiques sur les événements de 2005[202]. C'est ce qu'affirme par exemple Robert Castel : « Si, dans leur forme, les émeutes semblent en deçà du politique, elles ne portent pas moins une signification clairement politique en imposant dans l'espace public un problème crucial. De ce point de vue, des actions apparemment insensées – brûler des voitures – peuvent délivrer un message politique qui peut être lu comme un appel désespéré à l'attention.[203] »

Le paradigme honnethien permet d'enquêter sur les liens entre les logiques pratiques et les dynamiques normatives des actions protestataires et d'attester d'un sens politique de ces luttes. Mais toutes les luttes de reconnaissance ne sont pas politiques.

---

[201] E. Renault et J-Ph. Deranty, « Ethique ou politique de la reconnaissance », *art. cit.*, p. 201.

[202] L. Mucchielli, « Les émeutes urbaines dans la France contemporaine », in X. Crettiez et L. Mucchielli (dir.), *Les violences politiques en Europe, un état des lieux*, *op. cit*., p. 141-176, p. 160-161 : « Dans le débat public, quantité d'acteurs contestent la dimension politique de l'émeute au profit d'interprétations les plus diverses, plus ou moins méprisantes et apeurées. Certes, les émeutiers n'ont pas écrit de tracts et de banderoles, ils n'ont pas fait signer de pétitions, ils n'ont pas ouvert de sites internet et organisé de manifestations dans les centres villes en criant leurs slogans et leurs revendications. […] Est-il si difficile de comprendre que […] les jeunes des quartiers populaires n'ont pas de culture politique formée, aucun moyen matériel et aucune organisation syndicale ou politique capable de les défendre et de les encadrer de manière un peu fédérative, en d'autres termes qu'ils sont privés de tout accès à un quelconque moyen conventionnel d'action politique ? À rebours du vent dominant dans le débat public, les recherches sociologiques convergent toutes vers la reconnaissance de cette signification politique des émeutes. »

[203] R. Castel, « La discrimination négative. Le déficit de citoyenneté des jeunes de banlieue », *Annales HSS*, n° 4, 2006, p. 777-808, p. 800.

Selon Jean-Philippe Deranty et Emmanuel Renault, c'est seulement « lorsque les luttes de reconnaissance sont dirigées contre le déni de la reconnaissance que produisent des institutions et des groupes qu'elles sont effectivement politiques.[204] » Comme dans les définitions des politistes mentionnées plus haut, la lutte politique de reconnaissance est orientée par des demandes de justice adressées directement à des institutions, à des autorités, à l'État, qui sont identifiés comme les responsables des injustices.

C'est justement cette forme que mettent au jour les descriptions des émeutes de 2005. Les émeutiers expriment dans les entretiens accordés aux sociologues leurs sentiments de rage, d'injustice et d'humiliation liés à leur vie quotidienne[205]. Le drame initial – les deux jeunes électrocutés à Clichy-sous-Bois en fuyant la police – n'est pas centralement le motif de la révolte. Si certains émeutiers évoquent l'effet de concurrence et de surenchère entre les cités, ou la volonté pour les plus jeunes de montrer aux plus grands leur courage physique afin de « s'élever dans la hiérarchie locale des réputations », leur colère est, selon Mucchielli, « avant tout une révolte contre une situation d'humiliation ». Il poursuit : « Certains racontent des expériences de discrimination à l'embauche et parlent de l'absence de travail. Mais la plupart font clairement remonter cette humiliation à l'école. Enfin, tous, sans exception, considèrent que la source quotidienne de leur sentiment d'injustice et d'humiliation est leur relation avec la police. La colère émeutière est donc tournée en premier lieu vers deux institutions : la police et, en second rang, l'école[206]. » Pour décrire le contenu de ce que les jeunes de banlieues entendent par mépris social, Renault s'appuie quant à lui sur une enquête par questionnaires menée en 2007 dans plusieurs lycées de banlieues parisiennes et lyonnaises[207]. Le mépris y est le plus souvent associé à une dynamique de refus des expériences sociales négatives : décrites par les jeunes hommes, en particulier, comme des blessures morales (ou blessures d'honneur), elles justifient dans les discours le recours à la violence. La demande de reconnaissance se trouve souvent formulée comme

---

[204] E. Renault et J-Ph. Deranty, « Ethique ou politique de la reconnaissance », *art. cit*., p. 189. Cette affirmation présuppose que les institutions ne sont pas seulement expressives des relations de reconnaissance, mais constitutives des identités. Nous avons rappelé au chapitre 5, cet infléchissement de la théorie honnéthienne opéré par Emmanuel Renault. Voir E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit*., p. 194 et suiv.

[205] M. Mucchielli et A. Eït-Omar, « Les émeutes de novembre 2005. Les raisons de la colère », in L. Mucchielli et V. Le Goaziou, *Quand les banlieues brûlent. Retour sur les émeutes de novembre 2005*, Paris, La Découverte, 2007, p. 11-35.

[206] L. Mucchielli, « Les émeutes urbaines dans la France contemporaine », *art. cit*., p. 149.

[207] E. Renault, « Le discours du respect », in A. Caillé (dir.), *La quête de reconnaissance, nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, 2007, p. 161-181.

une *accusation* : le « je veux que tu me respectes » devenant « tu ne m'as pas respecté ! », le passage de l'un à l'autre semblant légitimer la révolte violente.

Renault s'attache donc à densifier l'axe politique-sociologique puisqu'il s'appuie sur un corpus de travaux en sciences sociales où sont pointées les explications des émeutes en termes de recherches de respect[208]. Il dégage trois groupes de travaux sociologiques qui sont en désaccord sur la forme de mépris social à l'origine de la révolte des jeunes de banlieues. Pour le premier groupe (Gérard Mauger, Robert Castel, Stéphane Beaud et Michel Pialoux[209]), proche d'une sociologie bourdieusienne, le mépris social tient dans la structure de violence symbolique qui caractérise la domination sociale de la vie en banlieue. Pour un deuxième groupe (Marwann Mohammed, Laurent Mucchielli[210]), le mépris social renvoie prioritairement aux rapports racistes entretenus par la police, alors qu'un troisième groupe (Hugues Lagrange, Marco Oberti[211]) explique les causes du mépris social par l'opposition entre républicanisme français et demandes d'une société multiculturelle émanant des banlieues. Le grand apport du paradigme de la reconnaissance dans ce débat est de proposer une articulation de ces différentes explications : « Une théorie de la reconnaissance inspirée du paradigme de Axel Honneth est capable à la fois de décrire le contenu moral des réactions violentes au mépris social et de déplacer le seuil politique afin que leur dimension politique devienne visible.[212] » Sans promouvoir une politique « médusante » de l'identité, le paradigme honnethien ne renonce pas non plus à expliquer le mépris raciste comme une forme particulière de mépris social[213].

Renault insiste alors sur la situation d'injustice manifeste que révèlent les émeutes : elle n'est pas vécue et dénoncée seulement par les émeutiers, mais aussi par

---

[208] Il rappelle que pour que l'assignation d'un contenu politique à cette révolte ne déploie pas une interprétation arbitraire, en l'absence de revendications clairement affichées et articulées, on peut s'appuyer sur les discours qui ont accompagné et qui ont servi à justifier rétrospectivement ces événements de la part des jeunes : la question du respect.

[209] Voir notamment G. Mauger, *L'émeute de novembre 2005. Une révolte proto-politique*, Boissieux, Le Croquant, 2006 ; R. Castel, « La discrimination négative. Le déficit de citoyenneté des jeunes de banlieue », *art. cit.* ; S. Beaud et M. Pialoux, *Violences urbaines, violence sociale*, Paris, Fayard, 2003.

[210] M. Mohammed et L. Mucchielli, « La police dans les "quartiers sensibles" : un profond malaise », in L. Mucchielli et V. Le Goaziou (dir.), *Quand les banlieues brûlent*. *Retour sur les émeutes de novembre 2005*, Paris, La Découverte, 2007, p. 104-125.

[211] H. Lagrange, « Autopsie d'une vague d'émeutes », in H. Lagrange et M. Oberti (dir.), *Emeutes urbaines et protestations. Une singularité française*, Paris, Les Presses de Sciences-Po, p. 37-58.

[212] E. Renault, « Violence and Disrespect in the French Revolt of November 2005 », *art. cit*., p. 171.

[213] Le modèle honnethien peut en effet « être utilisé pour montrer comment différentes formes de déni social de reconnaissance peuvent mener les individus à réagir de différentes façons et avec différents moyens contre l'injustice sociale dont ils font l'expérience. Et il apporte un moyen de décrire la continuité entre des actions de protestations pré-politiques et proprement politiques, et de dévoiler le contenu politique de certaines protestations apparemment pré-politiques. » (*Ibid*. p. 175)

l'ensemble des habitants de banlieues qui expriment à leur encontre une profonde solidarité. Si la scène émeutière donne à voir plusieurs degrés de participation – groupes très actifs perpétuellement dans l'affrontement, participants occasionnels, et d'autres apportant soutiens et renseignements de l'arrière – et si les habitants désapprouvent la forme de l'émeute, « ils témoignent en même temps d'une compréhension et d'une empathie avec les émeutiers », précise Mucchielli [214]. Leur colère et leur révolte sont considérées comme légitimes, même si les moyens employés pour l'exprimer ne sont pas en eux-mêmes clairement justifiés. Comment expliquer le *contenu* de cette expérience de l'injustice partagée par les émeutiers et au-delà par les habitants des « banlieues » ? Trois hypothèses s'affrontent : une première reposant sur la situation sociale (Beaud, Pialoux, Mauger, Castel, Mucchielli, Mohammed), une deuxième sur la situation multiculturelle (Lagrange, Oberti), une troisième sur la situation postcoloniale (Castel, Blanchard, Fassin) [215]. Si Renault écarte le facteur communautariste, il propose d'articuler l'explication sociale et postcoloniale, de même qu'il propose de combiner l'explication de la *structure* de cette expérience, pensée à la fois comme une communauté d'expériences (*habitus*[216]) et comme une expérience morale partagée (sentiment d'injustice[217]). Les raisons de la colère ne se limitent ni à l'imposition massive d'une violence symbolique qui enserre les émeutiers dans des identités stigmatisantes et dans des trajectoires d'échecs scolaires et d'échecs professionnels, mais ne se réduisent pas non plus à un commun sentiment d'injustice et d'humiliation causé par les dénis de visibilité racistes répétés. C'est bien plutôt l'articulation de ces facteurs qui opère la meilleure intelligibilité

[214] L. Mucchielli, « Les émeutes urbaines dans la France contemporaine », art. cir., p. 151. Il s'appuie sur l'enquête de E. Marlière, « Les habitants des quartiers : adversaires ou solidaires des émeutiers ? », in L. Mucchielli et V. Le Goaziou, *Quand les banlieues brûlent*, *op. cit*., p. 77-92.

[215] Voir notamment, outre les références mentionnées en note 208, H. Lagrange et M. Oberti (dir.), *Emeutes urbaines et protestations*, *op. cit.* ; É. Blanchard, « Retour sur les émeutes de 2005 : une généalogie coloniale ? Sociologie-histoire d'un oubli : l'émeute de la Goutte d'or, 30 juillet 1955 », *Sociologies,* 2010.

[216] Mucchielli montre par exemple que les discours des parents et des aînés s'enracinent dans une commune expérience du chômage, de la relégation sociale et spatiale, qui rendent compte d'un profond ressentiment contre l'école, vécue comme ségrégative, et contre l'orientation scolaire, qui échoue à une véritable insertion professionnelle. « Dans les familles concernées, à travers l'échec et la marginalisation scolaires, chacun sent bien que c'est tout le futur destin social des jeunes qui est d'emblée hypothéqué. Les sentiments d'échec, d'exclusion et d'enfermement, (dans l'espace et dans le temps) qui en résultent sont ainsi bien partagés. » L. Mucchielli, « Les émeutes urbaines dans la France contemporaine », *art. cit*., p. 151.

[217] E. Renault, « Violence and Disrespect in the French Revolt of November 2005 », *art. cit*., p. 178. « Selon Mucchielli, Marlière et Lapeyronnie écrit Emmanuel Renault, qui adoptent le point de vue d'une sociologie des expériences morales, c'est le sentiment d'injustice et d'humiliation qui bascule en conflit contre l'injustice quand il devient insupportable. » voir notamment E. Marlière, *La France nous a lâchés ! Le sentiment d'injustice chez les jeunes des cités*, Paris, Fayard, 2008 ; D. Lapeyronnie, *Ghetto urbain. Ségrégation, violence pauvreté en France aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont, 2008.

des événements en montrant la force que revêt la théorie de la reconnaissance adossée à une théorie de la pratique.

L'apport d'une approche des violences politiques en philosophie sociale consiste donc à ne pas isoler les demandes normatives sous-jacentes aux violences politiques de leur contexte d'injustice d'émergence. L'implication est alors décisive : la responsabilité des conséquences de l'action violente contre l'injustice doit être partagée par ceux qui sont responsables de l'injustice elle-même. « La responsabilité de mettre un terme à la violence est partagée par tous ceux qui sont impliqués par les causes du conflit. […] ce point est important parce qu'il est facile de condamner ceux qui sont conduits à utiliser la violence politique en face d'une situation désespérée en négligeant de condamner avec suffisamment de force les injustices contre lesquelles les auteurs de ces violences sont en train de répondre. »[218] La dimension traumatique des violences est ainsi directement corrélée à l'étiologie des injustices, c'est-à-dire à une analyse des situations de mépris, d'invisibilité et de souffrances qui les conditionnent.

Une échelle des légitimités

Il faut pourtant douter que revienne à la philosophie sociale le rôle de décréter *a priori* la justification morale des violences politiques, et ce pour les raisons épistémologiques que nous avons rappelées. Mais il demeure possible, dans la perspective d'une philosophie sociale descriptive, d'opérer de manière inductive des redescriptions de certaines violences politiques comme luttes de reconnaissance et de chercher à formuler une échelle des légitimités[219]. En les envisageant comme des luttes contre des situations d'injustice manifestes, leurs justifications renvoient contextuellement à des champs de critères distincts pouvant rentrer en conflit. On peut en effet les évaluer par la prise en compte des transformations des identités que les pratiques violentes génèrent, mais aussi par l'évaluation de la légitimité de leurs fins, et enfin par l'assurance qu'elles vont conduire à l'institutionnalisation des demandes de reconnaissance dont elles sont porteuses.

---

[218] *Ibid*., p. 131.

[219] Nous nous situons ici clairement dans la filiation des travaux de Jean-Philippe Deranty et Emmanuel Renault qui défendent une politisation de la théorie de la reconnaissance et revendique une dimension descriptive à la philosophie sociale, à comprendre comme critique immanente : « le principal intérêt d'une théorie de la reconnaissance est de décrire la dynamique normative interne de l'action politique plutôt que de fournir des critères abstraits qui permettent de faire la distinction entre actions légitimes et illégitimes. » (E. Renault et J-Ph. Deranty, « Ethique ou politique de la reconnaissance », *art. cit*., p. 195).

En réalité, il sera nécessaire de dépasser l'approche critériologique, qui contraint à une définition juridico-morale de la légitimité. Nous nous situons ainsi dans la continuité de la définition de la justice proposée par la théorie de la reconnaissance. Selon Emmanuel Renault, « elle se contente d'une définition de la justice […] sans s'engager dans la description d'un idéal social, sans même déterminer le contenu de cette définition sous la forme de critères du juste et de l'injuste, mais elle tente moins d'expliciter le cadre des discussions sur la justice sociale que de proposer une définition de la justice sociale permettant de défendre les revendications qui naissent de l'expérience de l'injustice.[220] » Certaines pratiques politiques sont animées par des exigences légitimes et font pourtant l'objet de puissantes disqualifications au nom de leur incapacité à donner une image de leur propre valeur sous la forme critériologique[221]. Il nous faut donc élargir à la dénonciation des expériences de l'injustice la définition de la légitimité. Avant de proposer le cadre qui nous semble adéquat pour penser le problème de la légitimation des violences politiques, il paraît nécessaire de donner un aperçu des discours de légitimation de la violence tels qu'ils ont pu être opérants dans l'histoire récente. Nous choisirons de nous limiter à ceux qui ont irrigué la gauche anarcho-révolutionnaire des années 1970 en Europe et les groupes d'action directe qui ont fait le choix de la violence : d'une part parce que ces discours ont pour horizon l'émancipation et convergent en cela avec la philosophie sociale, et d'autre part parce qu'ils révèlent l'important arsenal théorique de justification des violences politiques qui a tout bonnement été occulté par Honneth.

Dans *La violence politique et son deuil*, la sociologue Isabelle Sommier rend compte des discours communs aux militants d'action directe et des Brigades rouges, les deux organisations sur lesquelles elle a enquêté, et au-delà communs à l'ensemble de l'extrême gauche révolutionnaire : « il n'existe pas à proprement parler de documents militants s'intéressant explicitement aux modes de légitimation de la violence, comme si son recours était "naturel" et évident pour tout révolutionnaire. C'est en filigrane qu'ils transparaissent dans les témoignages, articles ou textes et, souvent, en mêlant deux logiques paradoxales.[222] » La légitimation est à la fois « matérialiste » – inspirée de Marx, Engels et Lénine – mais aussi « idéaliste » – en ce qu'elle met en jeu des subjectivités qui se définissent comme révolutionnaires : on insiste donc sur le caractère « libérateur » et

[220] E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit.*, p. 176.
[221] E. Renault et J-Ph. Deranty, « Ethique ou politique de la reconnaissance », *art. cit*., p. 189.
[222] I. Sommier, *La violence politique et son deuil. L'après 68 en France et en Italie*, Rennes, Pur, 1998, p. 53.

« identitaire » dévolu à la violence. Comme l'affirmait Sartre, proche de la Gauche prolétarienne et des maoïstes, « un socialiste ne peut être que violent car il se propose une fin que la classe dirigeante refuse absolument.[223] » La sociologue note un consensus chez les militants d'extrême gauche sur la nécessité de la violence comme « l'accoucheuse de toute vieille société » et comme seule arme pour abattre l'État bourgeois, qui alimente en réalité un déficit de réflexion théorique sur le sujet[224].

Mais c'est finalement davantage une inspiration léniniste qu'elle découvre chez les militants violents : la violence apparaît alors comme un moyen tactique soit « de dévoilement de la répression à l'œuvre dans la société capitaliste, soit comme moyen de protection et d'autodéfense des acquis de la lutte.[225] » Sommier rappelle alors utilement que le passage d'une vision abstraite de la violence à sa pratique s'est fait par la rencontre des contestataires avec les forces répressives (en février 1968 en Italie et en mai 1968 en France). Le cycle répression-réaction est souvent favorable à l'élargissement de la mobilisation. Cette utilisation tactique de la répression aurait en outre un pouvoir de démystification, elle saperait « les bases de l'équation légalité-légitimité[226] » de la démocratie bourgeoise. Contre l'instrumentalisation de la répression, d'autres groupes comme la JCR insiste sur l'efficacité protectrice du groupe et les vertus pédagogiques et mobilisatrices de la pratique violente[227].

À ces premiers motifs de légitimation tirés d'une orthodoxie marxiste, Sommier dégage deux autres lignes de force plus hétérodoxes : d'une part la *moralité de la violence révolutionnaire* et d'autre part la *réalisation de soi dans la violence*. La première renvoie à l'idée que la violence est juste, qu'elle est l'expression privilégiée de la multitude, et qu'elle crée des solidarités transnationales dans un contexte de luttes de décolonisation et de guérillas de libération : comme l'affirment alors Alain Krivine et Daniel Bensaïd, la violence est, pour les manifestants des années 1970, « le trait d'union qui les rapproche

---

[223] Préface à M. Manceaux, *Les maos en France*, Paris, Gallimard, 1972, p. 7.
[224] *Ibid*., p. 54-55.
[225] *Ibid*., p. 56.
[226] *Ibid*., p. 57. « Cela permet aux révolutionnaires de résoudre la contradiction […] entre les fins poursuivies – combattre la violence – et le moyen – par la violence. En obligeant la violence institutionnalisée à se découvrir, la violence révolutionnaire qui, elle, serait par principe ouverte et humaniste, donc destinée à dépérir une fois l'objectif atteint, revêt une fonction cathartique. »
[227] C'est ce dont témoignent les propos d'une militante cités par Sommier : « toute lutte était intéressante, juste, non seulement pour l'objectif qu'elle poursuivait, mais il était également important qu'elle utilise des instruments qui préparaient au heurt frontal. Donc l'usage de la violence était un élément qualifiant. Par exemple, si tu avais obtenu une revendication sans faire un affrontement avec la police, sans poser un élément de conflictualité proclamé, ce n'était pas très révolutionnaire … » (Daniele, Via dei Volsci) (*Ibid*., p. 57)

d'autres combats, en Amérique latine ou en Indochine[228] ». Alors que cette première représentation est surtout le fait d'intellectuels – à l'image de Toni Negri – la seconde semble plus « bricolée » et se nourrit à des sources théoriques plus hétéroclites : Marcuse, Deleuze et Guattari, et Fanon. Si la révolte de l'homme est anesthésiée et si le capitalisme est un processus d'enrégimentement du désir, alors seul l'exercice de la violence pourrait s'imposer comme un acte constituant et libérateur. « Instrument de libération collective, la violence est aussi outil de désaliénation individuelle : à la nécessité historique s'ajoute une nécessité psychologique.[229] » Reprenant le *credo* de Fanon, les militants affirment que la violence fait de l'opprimé ou du colonisé un homme nouveau, par un mouvement de désidentification et de désintoxication. « La pratique de l'autodéfense extirpe de la conscience des travailleurs les traditions de docilité et de passivité, éduque des détachements de combattants héroïques, capables de donner l'exemple à tous les travailleurs[230]. » Sommier insiste alors sur les trois missions assignées à la violence révolutionnaire selon cette dernière ligne de légitimation : en premier lieu, elle est conquête de la dignité – s'approprier la violence serait s'approprier l'histoire – comme le montrent les propos des paysans salvadoriens recueillis par Bourgois ; en second lieu, elle est affirmation d'une identité collective, socialisation dans et par la lutte[231] ; enfin, elle est libération de la pensée et de l'imagination des exploités[232]. Ce qui fait le point commun de ces discours de légitimation, c'est qu'ils passent sous silence les effets traumatiques des violences, en particulier sur les identités. Ils nous semblent donc justifier comme travail propédeutique une première typologie des conséquences des violences sur les identités.

La question qui demeure centrale pour une philosophie sociale est celle de savoir comment certaines formes de violences engagent des enjeux de reconnaissance. Il semble alors opportun de préciser, sous forme typologique, le spectre des formes de violences qui peuvent l'intéresser, et leurs effets, transformateurs, régulateurs ou destructeurs, sur les identités sociales. Les deux extrémités de ce spectre seront bornées par les conflits

---

[228] A. Krivine et D. Bensaïd, *Mais si !*, Paris, La Brèche, 1988, p. 34.
[229] I. Sommier, *La violence politique et son deuil*, *op. cit*., p. 61.
[230] Ligue communiste, *Autodéfense Ouvrière*, n°14, p. 24.
[231] T. Negri, *Dominio e sabotagio*, Milan, Feltrinelli, 1978, p. 43 : « je ressens immédiatement la chaleur de la communauté ouvrière et prolétaire à chaque fois que je mets le passe-montagne [...] Toute action de destruction et de sabotage revient sur moi comme un signe de rapport de classe. Ni l'éventuel risque ne me porte atteinte, au contraire il me remplit d'une émotion fébrile, comme en attendant l'aimée. » (propos cité par Sommier, *La violence politique et son* deuil, *op. cit.*, p. 64).
[232] Propos de Benny Levy sous le pseudonyme de P. Victor, *On a raison de se révolter*, Paris, Gallimard, 1974.

d'honneur d'une part, tels que ceux étudiés par Bourdieu dans la société kabyle qui ne modifient pas les identités et contribuent à la régulation et à la reproduction sociales, et les violences extrêmes d'autre part, qui témoignent d'une rigidification des identités du côté des auteurs et d'un effondrement du côté des victimes. Si nous mettons ces deux formes en vis-à-vis c'est que les premières renforcent l'intégration des partenaires à la communauté, alors que les secondes attestent de l'érection d'une frontière identitaire incommensurable et infranchissable entre groupes sociaux[233].

On se souvient que le seuil de franchissement de la violence extrême avait été corrélé au chapitre 5 à la formation d'*habitus* de mépris et d'hostilité. Comme le montrent les travaux d'une série de chercheurs à l'image de David Laitin, Roger Brubaker, Dan Posner et Anthony Oberschall sur les « violences ethniques », ce sont les conflits violents qui construisent les groupes ethniques[234]. À la faveur d'une incertitude initiale sur la définition des frontières entre des groupes et en l'absence d'un pouvoir politique suffisamment dissuasif, la séquence qui se met en place serait la suivante : émergence d'un désir de redéfinition des frontières et des identités collectives, c'est-à-dire de renforcement des catégorisations sociales différentielles, manipulation de la part d'entrepreneurs politiques radicaux, déclenchement des violences. La manipulation se fait le plus souvent au moyen de stéréotypes religieux et cible les individus les plus vulnérables (individus déclassés et sous-éduqués), afin que la radicalisation et l'entrée dans des trajectoires de violence ne soient pas perçues comme trop coûteuses. C'est alors la production d'un « dilemme de sécurité », c'est-à-dire la crainte réciproque des deux groupes focalisée sur la dimension ethnique qui permet la généralisation des conduites violentes et le durcissement des frontières identitaires. *In fine*, c'est un désir collectif d'autodéfense qui sera à l'origine de la généralisation de la violence.

Au contraire, les conflits d'honneur, s'ils mettent en jeu l'image sociale au sein de la collectivité au moyen du défi et de la riposte, supposent l'égalité entre les parties et la

---

[233] Comme l'affirme Balibar, les violences extrêmes (ultra subjectives) ne laissent aux individus aucune marge de jeu dans leurs identités. Voir *Violence et civilité*, *op. cit*.

[234] Ces auteurs ont travaillé sur plusieurs conjonctures de conflits ethniques : le Rwanda, l'ex-Yougoslavie, le nord du Soudan, les conflits entre les hindous et les musulmans en Inde etc. J. Fearon et D. Laitin, « Violence and the social construction of ethnic identity », *International organization*, vol. 54, n°4, 2000, p. 845-877 ; J. Fearon et D. Laitin, « Ethnicity, insurgency and civil war », *American political science review*, vol. 97, n°1, 2003, p. 75-90 ; R. Brubaker et D. Laitin, « Ethnic and national violence », *Annual review of sociology*, n° 24, 1998, p. 423-452 ; A. Oberschall, « The manipulation of ethnicity : from ethnic cooperation to violence and war in Yugoslavia », *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 23 n° 6, nov. 2000 p. 982–1000. Pour une synthèse de ces travaux voir C. Lazzeri, « Identité constituante et identité constituée », *art cit*.

reconnaissance mutuelle. Le conflit d'honneur répond donc à des règles précises, il s'agit d'une forme de violence ritualisée. Comme l'explique Voirol, « si l'enjeu est d'avoir le dessus par un acte symbolique, il ne s'agit pas de supprimer ou d'écraser l'adversaire. Le conflit relève donc davantage de la logique ritualisée propre à la compétition réglée que de la logique guerrière. »[235] Il faut toujours qu'une issue honorable soit trouvée qui ne jette aucun des partenaires dans le déshonneur.

Entre ces deux pôles, il est possible de distinguer cinq grands types de violences en fonction de leurs effets sur les identités. Proches des conflits d'honneur en ce qu'elles visent la préservation d'une identité menacée, les « violences réactives » selon la définition qu'en donne Tilly font signe vers la défense d'une économie morale particulière contre les transformations des structures d'un ordre économique et social : « elles ont été le fait d'individus qui réagissent collectivement à des changements qui les auraient privés d'après eux, des droits dont ils jouissaient auparavant. Elles regardaient vers le passé sans être pour autant des échappatoires à la réalité. Au contraire, elles entretenaient des relations étroites avec l'ordinaire de la vie politique pacifique. »[236] Les émeutes frumentaires, auxquelles s'intéresse aussi Thompson[237], illustrent aux XVII^e^-XVIII^e^ siècle, en Europe, cette forme de violence qui témoigne de l'indignation d'hommes et de femmes face aux hausses des prix des biens de première nécessité. Elles sont à ce titre souvent dirigées contre des profiteurs présumés, marchands ou spéculateurs[238]. Si ces formes de violence réactive traduisent la défense d'identités sociales menacées par le changement social, c'est parce qu'elles prenaient la forme de mobilisation « contre une intégration forcée des groupements locaux dans l'économie nationale. »

À la différence de ces violences réactives, tournées vers la défense d'une identité groupale, les formes de violence moderne sont tournées résolument vers l'avenir : « la manifestation et la grève violente en sont les deux exemples les plus évidents, mais le coup d'État et la plupart des formes de guérillas en sont d'autres. Le qualificatif

---

[235] O. Voirol, « Reconnaissance et méconnaissance. Sur la théorie de la violence symbolique », *art. cit.*, p. 406.
[236] C. Tilly, « La violence collective dans une perspective européenne » (1969), trad. française Anton Perdoncin, *Tracés. Revue de sciences humaines*, n°19, 2010, p. 183-214, p. 192.
[237] E. P. Thomson, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth », *Past and Present*, n° 50, 1971, p. 76-136.
[238] *Ibid.*, p. 193. « Les émeutes de la faim avait des compagnons. Les révoltes contre la conscription, la résistance aux percepteurs des impôts, les occupations violentes de champs et de forêts, la destruction de moissonneuses ou de métiers à tisser, partageaient toutes les mêmes caractéristiques. Bien qu'ils aient eu tendance à apparaître simultanément, chacun de ces événements étaient plus ou moins local et auto-délimité. Au lieu de dresser un groupe communal contre un autre, ils ont plutôt mobilisé des portions significatives de la population contre les élites locales ou les représentants du pouvoir central ».

"moderne" est ici justifié non seulement du fait de leur complexité organisationnelle, mais aussi car les participants à ces formes de violence considèrent qu'ils sont en lutte pour des droits qui leur sont dus, mais dont ils ne jouissent pas encore. »[239] Elles ont un pouvoir constituant sur les identités groupales en leur impulsant une transformation. On peut les rapprocher des « luttes de reconnaissance-liberté » analysées au chapitre 3 à propos de la révolution algérienne : elles sont porteuses d'une transformation libératrice des identités puisqu'elles visent la destruction d'un système politique d'oppression – le système colonial dans le cas de l'Algérie française –, s'accompagnent d'une politisation massive de la population, voire d'une transformation de certaines hiérarchies inégalitaires, mais restent difficilement à distance de la violence extrême : comme le notait Bourdieu et comme en attestent les travaux d'historiens sur la conjoncture de la guerre d'Algérie, les mécanismes d'escalade de la violence et les effets de miroir dans les moyens employés, ont conduit à un usage de la torture et à la terrorisation des populations civiles pour renforcer le rapport de force[240].

Deux autres types de violences peuvent fonctionner en miroir : d'un côté les violences de visibilité que nous avons étudiés au 3.2, d'intensités variables mais qui demeurent dans les limites du jeu démocratique. Elles se caractérisent en général par une faible portée meurtrière et par des destructions avant tout d'ordre matériel. Stephen Reicher montre que dans ce type de luttes de visibilité, l'identité peut jouer le rôle de cartographie mentale et de sens pratique de la révolte : ne seront visés et endommagés par les émeutiers que les lieux, propriétés ou bâtiments identifiés comme appartenant ou symbolisant les responsables de l'injustice[241]. Les identités collectives se voient renforcées dans l'action violente, notamment par les effets de coopération et de solidarité qu'elles développent, sans fermer nécessairement l'horizon d'une demande de justice et de reconnaissance élargie. Ces violences se rapprochent tendanciellement des violences de reconnaissance-liberté quand la demande de reconnaissance ne peut se réaliser que par une transformation radicale ou une destruction du système politique et social. D'un autre côté, les violences ritualisées et scénarisées dans le texte caché des dominés, décrites par Scott, peuvent être requalifiées comme des infra-conflits de reconnaissance : si elles n'appellent pas directement une reconnaissance de la part de l'instance d'oppression, elles

[239] *Ibid*., p. 196.
[240] Voir R. Branche, *La torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie*, *1954-1962*, Paris, Gallimard, 2001.
[241] S. Reicher, « The psychology of crowd dynamic », *Blackwell Handbook of social psychology: group processes*.

n'en expriment pas moins des émotions morales d'indignation, de colère et de révolte. Elles sont certes sublimées dans des formes esthétisées, mais n'en sont pas moins porteuses d'une dynamique morale. On se souvient d'ailleurs que Scott situe l'origine des révoltes violentes dans les aspirations normatives contenues dans le texte caché des dominés[242].

Enfin une dernière forme mérite d'être mentionnée, même si elle figure davantage une ligne de fuite qu'une forme historiquement réalisée. Il s'agit d'une forme de violence contestataire « non-violente » qui n'aurait pas renoncé à l'usage de la violence comme autodéfense. Organisée pratiquement dans des formes égalitaires et coopératives, elle se donnerait véritablement pour tâche le désapprentissage collectif des schèmes et dispositions des *habitus* dominés, qui cantonnent à l'impuissance politique. Mais en gardant comme ligne de mire la non-violence, elle pourrait tenter de prévenir les effets de contamination par la haine et l'hostilité qui sont les déclencheurs de la rigidification des frontières identitaires et l'annonce des violences extrêmes. Cette forme est davantage l'indice d'un problème, celui que Balibar adresse à la philosophie au moyen du concept de « civilité »[243], celui que Butler nomme « la possibilité paradoxale d'une violence *non-violente* »[244]. Nous aimerions montrer comment cette idée informe notre réflexion finale sur le cadre d'analyse des échelles de légitimation des violences politiques. Est-il possible de penser une forme de violence qui ne soit pas une contre-violence, exercée purement *contre* la coercition, mais qui serait *en elle-même non coercitive*, c'est-à-dire non violente ?

Pour apporter des pistes d'analyse, nous nous appuierons sur le schème d'analyse proposé par O'Neill, composé de cinq questions, dont le but est « l'évaluation des

---

[242] Voir chapitre 3, 3.1. J. C. Scott, *La domination ou les arts de la résistance*, *op. cit*., p. 220. « une analyse du texte caché peut nous apprendre quelque chose des moments qui présagent les grandes transformations politiques. […] Dans la mesure où leur excitation ou leur énergie contribuent à faire progresser les événements, ils sont à la fois partie prenante et parmi les variables structurelles de la situation. »

[243] E. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit*., p. 187. Comme la civilité chez Balibar, cette violence paradoxale aurait la capacité de créer un double mouvement simultané de désidentification (libération de l'identité dominée) et d'identification (création d'un « nous », dans la lutte collective). La civilité est en effet ce mouvement simultané d'identification et de désidentification qui doit s'opérer au sein de la multitude : elle est une distanciation critique au sein des identifications collectives sans lesquelles il ne peut y avoir de solidarité, de communauté. Mais elle est aussi une réflexivité critique des sujets en lutte face à la puissance du collectif, sans se réduire à un individualisme stratégique.

[244] J. Butler, « Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'», in Hent de Vries et Lawrence E. Sullivan (dir.), *Political Theologies : Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, 2006, p. 201-219.

prétentions (*claims*) à justifier la violence. »[245] Selon l'auteur, on ne peut pas s'en tenir à une approche conséquentialiste qui se réduirait à approuver la validation ou l'invalidation sociale et politique des violences, en fonction de leurs réussites ou de leurs échecs pour imposer leurs revendications et leurs légitimations dans les arènes publiques. Cela reviendrait à reproduire une histoire des vainqueurs. L'inscription des violences politiques dans le paradigme de la théorie de la reconnaissance appelle une prise en compte des obstacles normatifs à la justification. Le cadre proposé par O'Neill n'a pas seulement vocation à rouvrir l'espace d'une recherche sur la justification des violences politiques au sein de la théorie critique, mais aussi à informer les pratiques critiques des acteurs dans des contextes de luttes précis. Il présuppose non pas une démarcation nette, mais un continuum entre luttes de reconnaissance et luttes pour la reconnaissance.

(1) *L'injustice subie est-elle vraiment grave ?* [246] – cette première question concerne l'identification et la validation du contexte d'injustice dans lequel la violence politique trouve son origine. Ce qui caractérise pour l'auteur le seuil de gravité d'une injustice est à la fois l'exclusion de la participation politique d'un groupe social couplée à l'utilisation par l'État de moyens brutaux de répression face à des mobilisations non-violentes. La confrontation entre la sociologie critique de Bourdieu et la philosophie sociale de Honneth autorise un élargissement et une spécification de ce seuil de gravité, qui posent indéniablement des difficultés d'identification. La figure de « l'homme sans avenir » qui, chez Bourdieu, marque une exclusion impuissante des jeux sociaux et de la participation au champ politique, nous a permis de donner forme à l'idée d'effondrement de l'identité pratico-morale chez Honneth. Elle correspond soit à l'accumulation de formes de mépris social, soit à leur intensification : l'identité n'est alors pas seulement blessée, mais figée dans une extrême vulnérabilité. Comme pour le héros d'Ellison, la violence exprime la seule modalité de révolte, dès lors que l'identité n'est plus dialectisable dans une temporalité sociale et collective. Avec l'idée d'effondrement de l'identité et la compréhension des expériences qui en rendent compte, on disposerait ainsi d'un critère plus précis pour spécifier l'idée de gravité de l'injustice, censée opérer un premier niveau de justification de la révolte violente.

[245] S. O'Neill, « Struggles against Injustice : Contemporary Critical Theory and Political Violence », *art. cit*., p. 128.
[246] *Ibid*., p. 136. Nous traduisons.

(2) *Est-il vraiment nécessaire de tuer ou de blesser des êtres humains ?*[247] – Ce second test de justification concerne le seuil du sang versé qui doit n'intervenir qu'en dernier ressort. O'Neill s'appuie ici sur les travaux de Walzer[248] pour déterminer ce seuil : il faut que toutes les tentatives de résistance non-violentes à la brutalité de l'État (sabotages, destructions de propriétés etc.) aient été essayées, sans effets concluants. Ce test interroge les cibles humaines de la violence politique et pourrait tout autant s'adresser à des individus préparant une action terroriste qu'à des émeutiers s'apprêtant à riposter avec des armes à feu contre la police. Si le seuil du « dernier ressort » peut dans le premier cas faire l'objet d'une discussion et d'une réflexion désolidarisée des urgences de l'action, dans le second cas il répond davantage à un ajustement pratique. Si ce seuil du dernier ressort semble en apparence pouvoir inclure des actions de type terroriste, certains des énoncés présentés ci dessous en invalident l'hypothèse[249].

(3) *L'action violente va-t-elle éviter un désastre moral ?*[250] – Ce troisième test concerne les conséquences possibles du non-recours à la violence défensive. Il formule de manière contrefactuelle la question suivante : la violence politique a-t-elle le pouvoir d'endiguer les dynamiques de la violence extrême ? Si on comprend en effet l'idée de désastre moral comme une situation sociale et politique généralisée d'effondrement des identités, il faudrait pouvoir s'assurer par les pratiques d'organisation et de mises en œuvre de la violence politique qu'elle ne va pas précipiter l'émergence d'une conjoncture de violences extrêmes. De ce point de vue, la compréhension des logiques de durcissement des frontières identitaires analysées plus haut, est utile pour juger adéquatement d'une situation. Si on peut repérer par exemple la circulation de stéréotypes religieux, nationaux, ou ethniques dans le groupe en lutte, véhiculant des sentiments de haine et d'hostilité envers un groupe ennemi ; si on peut repérer en outre la présence

---

[247] *Ibid*.
[248] M. Walzer, *Arguing about war*, New Haven, Yale University Press, 2004. Voir aussi C. Nadeau et J. Saada-Gendron, *Guerre juste, guerre injuste : histoire, théorie et critiques*, Paris, PUF, 2009.
[249] La catégorie de terrorisme nécessiterait une discussion à part entière qui déborde les bornes de notre présente recherche. Car il s'agit d'une qualification complexe de certaines violences politiques en ce qu'elle porte des enjeux très forts de disqualification. Comme l'écrit Valérie Gérard : « On criminalise la violence pour la disqualifier politiquement, ou on la politise, en montrant qu'elle répond à des confiscations politiques. Qu'un acte violent ait un impact politique dans une communauté, cela dépend de l'issue du conflit d'interprétation, du sens qu'on lui attribue, du nombre d'individus qui s'estiment concernés ou qui attribuent des enjeux politiques à l'action violente. Cela fait la différence entre le terrorisme soutenu par tout un peuple occupé, et le terrorisme groupusculaire. » (in « Politique et violence selon Hannah Arendt. La violence antipolitique vs la politisation violente des rapports humains », in G. Sibertin-Blanc (dir.), *Violences, Anthropologie, politique, philosophie*, *op. cit*., p. 47). Voir sur ce point I. Sommier, *Le terrorisme*, « Enjeux et impasses d'un mot », Paris, Flammarion, 2002, p. 69-115
[250] O'Neill, « Struggles against injustice : contemporary Critical Theory and Political Violence », *art. cit*., p. 137.

d'entrepreneurs de mobilisation les radicalisant, et l'érection d'un « dilemme de sécurité », il est probable que la dynamique des violences soient déjà bien engagées sur la voie d'un désastre moral.

(4) *Existe-t-il un espoir raisonnable de réussir la réduction des injustices ?*[251] – Ce nouveau test contrefactuel concerne cette fois les chances de réussite des violences dans la réduction des injustices. Il s'agit de savoir si l'action violente parviendra à imposer ses demandes de justice et de reconnaissance – en contexte démocratique –, ou à imposer un ordre social et politique plus juste – en contexte de libération nationale. Ce test est sans doute le plus exigeant puisqu'il demande à la violence politique de faire le pari de réussir à s'imposer comme une lutte pour la reconnaissance, avec les difficultés que l'on sait. « Il faut clarifier, précise O'Neill, comment [la violence politique] doit mener à un nouvel ordre de reconnaissance qui peut – à travers un processus de paix et une réconciliation politique – apporter à des relations de justice une meilleure fondation. »[252] Pour comprendre adéquatement ce test de justification, il faut considérer qu'il engage une définition de l'action contestataire violente comme « non-violente ». Cela signifie que les conduites violentes doivent être supportées par des interactions égalitaires et coopératives pour garantir d'emblée les conditions d'un ordre juste, et doivent rester orientées par une perspective non-violente, pour se fonder sur une économie des affects sans haine ni hostilité. Il s'agit en outre de préparer institutionnellement les conditions et les structures d'une réconciliation. Ce test engage donc une réflexion orientée vers la justice transitionnelle et les conditions à venir d'une pacification et d'une reconstruction de l'ordre politique et social[253].

(5) *Les actions violentes sont-elles conduites de manière juste ?*[254] – Ce dernier test montre que le problème de la légitimation des violences politiques ne peut se limiter au contexte pacifié des sociétés démocratiques, mais rencontre le droit de la guerre. Il s'agit d'une autre manière d'interroger le basculement possible des violences politiques dans les violences extrêmes. Comme l'ont montré les analyses de Collins, c'est d'un continuum entre violences collectives et violences extrêmes dont témoignent les

[251] *Ibid*.
[252] *Ibid*.
[253] Voir B. Cassin, O. Cayla, P-J. Salazar (dir.), *Vérité, Réconciliation, Réparation*, Seuil, Paris, 2004 ; K. Andrieu, *La justice transitionnelle : de l'Afrique du Sud au Rwanda*, Paris, Gallimard, 2012 ; A. T. Neivin, *Identity, Reconciliation and Transitional Justice : overcoming intractability in Divided Societies*, Abingdon-New York, Routledge, 2013 ; J. Elster, *Closing the books : transitional justice in historical perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
[254] O'Neill, « Struggles against Injustice : contemporary Critical Theory and Political Violence », *art. cit*., p. 137.

descriptions en situation. La suggestion de O'Neill de recourir au droit de la guerre est alors très éclairante : distinguer entre combattants et non combattants ; s'assurer que les cibles ne sont pas indiscriminées, mais bien identifiées, pour éviter de tuer des innocents et des civils ; s'assurer que la violence est proportionnée à celle des forces opposées ; s'assurer enfin que seuls des moyens minimaux de violence sont choisis et que les armes utilisées minimisent les risques de souffrances inhumaines. Un test de justification non formulé par O'Neill peut alors renforcer le sens des trois précédents.

(6) L'action politique violente empêche-t-elle de rigidifier des identités groupales haineuses et hostiles et de reproduire des rapports inégalitaires ? – On se souvient de l'analyse de Philippe Bourgois sur les violences des paysans salvadoriens qui s'était rendue aveugle aux logiques de reproduction de la violence symbolique et aux rapports sociaux de sexe inégalitaires en proposant trop hâtivement une justification de ces violences en regard de leur seule visée émancipatrice. Qualifier des violences de luttes de reconnaissance-liberté ne garantit pas qu'elles puissent passer avec succès ce nouveau test de justification. Ce que Butler nomme « l'alliance des corps »[255] lorsqu'elle décrit les événements de la place Tahrir et les journées de la révolution égyptienne de 2011 pourrait en revanche y prétendre. Du « vendredi de la colère », le 28 janvier 2011, et jusqu'à la destitution de Moubarak, le 11 février, on voit à l'œuvre, sur la place Tahrir, une prise en charge collective et égalitaire de l'interdépendance des corps. Butler insiste sur deux aspects de cette mobilisation violente qui sont des indices de l'expérimentation de la civilité au sens balibarien. En premier lieu, la sociabilité qui s'est organisée sur la place pour rendre possible l'occupation était d'emblée égalitaire : elle rompait avec la division du travail genrée, en imposant des rotations concernant les tâches de care (rangement, nettoyage, cuisine) et les prises de parole publiques qui ne reconduisaient pas les divisions entre les sexes. Ce qui signifie que la forme sociale de la résistance s'est structurée autour de principes d'égalité concernant à la fois ce qui relevait des revendications, et des actions contre le régime, et de l'organisation concrète de

[255] J. Butler, « Bodies in alliance. The Politics of the Street », *Lecture in Venice, 7 September 2011, in the framework of the series The State of Things*, organized by the Office for Contemporary Art Norway (OCA) [http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en] Butler se réapproprie de manière critique dans ce texte certaines intuitions de Arendt. Certains de ses textes témoignent d'une productivité de la violence, contrairement à ce qu'on pourrait penser d'une analyse rapide de son célèbre essai « Sur la violence ». Voir V. Gérard, « Politique et violence selon Hannah Arendt. La violence antipolitique vs la politisation violente des rapports humains », *art. cit*., p. 41 : « La thèse de Hannah Arendt est qu'on ne fait pas de révolution grâce à l'emploi de la violence, que le terrorisme n'est pas l'instrument des révolutions, mais qu'une révolution l'emporte lorsque le gouvernement en place a perdu tout pouvoir effectif, et que le pouvoir se trouve dans la rue. »

l'occupation. Elles remettaient en cause la distinction public/privé. Et elles incorporaient dans la forme sociale en train de s'inventer collectivement, les principes pour lesquels les manifestants se battaient dans la rue : elles institutionnalisaient dans leurs pratiques l'égaliberté[256]. En second lieu, même si les manifestants ont été contraints d'utiliser la violence comme répertoire d'action, notamment contre les militants pro Moubarak qui ont assiégé Tahrir lors de la nuit du 28 janvier 2011, Butler insiste sur les chants pacifiques[257], en particulier le mot d'ordre « Silmiyya[258] ». Ces chants ont fonctionné comme une maîtrise de la violence. Ils rappelaient que le but de la mobilisation n'était pas la haine et l'affrontement, mais l'institution de l'égalité, et le changement démocratique radical. L'importance de ces chants se justifie en regard d'une philosophie des affects. Butler insiste sur les affects positifs pour montrer qu'ils sont déterminants en politique. Ils favorisent en effet l'émergence d'une identité collective émotionnelle qui loin de devenir exclusive et monopolistique, comme dans les processus de contagion de la haine, instituent affectivement le principe selon lequel la violence ne doit jamais devenir une fin en soi[259]. Ces chants portent des logiques d'identification à un « nous » qui n'est pas circonscrit par une identité nationale, de genre, de classe, mais ouvert à l'alliance des différents modes de subjectivation militants. Associés à des pratiques de mobilisation qui instituent la prise en charge collective de la précarité des vies, ils montrent l'intérêt de penser la civilité dans une politique des corps et des affects. Ce sont certes des équilibres très précaires, des convergences éphémères de luttes de reconnaissance, dont les motifs

[256] L'interprétation de Butler de l'occupation de la place Tahrir est convergente avec le documentaire *Tahrir, place de la libération* (Savona, 2012) qui propose une sorte d'ethnographie de ces événements, ainsi qu'avec des remarques du politiste Olivier Fillieule : « La "république de Tahrir", cette république imaginaire que de nombreux participants évoquent entre eux, permet de vivre, sur le mode d'une prise de conscience émotionnellement chargée, la découverte de la politique, au cœur d'un espace libéré. » (« Postface, des marées aux inondations », in A. Allal et T. Pierret (dir.), *Au cœur des révoltes arabes, devenir révolutionnaires*, Paris, Armand Collin, 2013, p. 287-308, p. 302)

[257] Dans la suite de son texte, Butler fait un parallèle avec un autre épisode d'alliance des corps : une marche à Ankara contre les violences transphobes, à l'occasion de la conférence internationale contre l'homophobie et la transphobie, à laquelle Judith Butler était invitée en 2010, et qui se tenait à Ankara. ; y défilaient côte à côte des féministes, trans, activistes des droits de l'homme, lesbiennes, hétéros, et musulmans, en chantant « nous ne voulons pas être des soldats, nous ne voulons pas tuer ». Il ne faut pas réduire ce chant à un pacifisme naïf, mais le resituer dans la logique de l'alliance des corps : selon Butler, lutter contre les violences transphobes, c'est aussi dénoncer les groupes radicaux nationalistes qui se militarisent, les contre- violences répressives qui s'abattent sur les Kurdes, ou encore la non reconnaissance du génocide arménien. C'est donc selon elle dénoncer toutes les formes de dénégation de la violence par l'État et les médias.

[258] Qui signifie être en sécurité, innocent, irréprochable, vient du mot *silm* qui signifie paix mais aussi « la religion de l'islam ».

[259] « The collective chant was a way of encouraging people to resist the mimetic pull of military aggression – and the aggression of the gangs – by keeping in mind the larger goal – radical democratic change ». (*Ibid*.)

peuvent, en un instant, entrer en conflit ou en concurrence – on sait d'ailleurs le destin qu'ont connu les mobilisations égyptiennes. L'analyse de Butler n'en demeure pas moins décisive pour préciser le cadre d'analyse de ce sixième test que nous nous proposons d'ajouter à la typologie de O'Neill. Elle montre en effet comment l'idée de non-violence peut fonctionner comme un critère interne de critique dans des situations insurrectionnelles.

En raison de leurs effets irréductiblement traumatiques, les violences politiques demeurent des formes paradoxales de luttes de reconnaissance. Le cadre proposé ci-dessus a pour fonction de montrer l'échelle des légitimités dans lesquelles certaines formes de violences peuvent être évaluées, sans qu'il soit possible de statuer de manière définitive sur l'horizon d'émancipation qu'elles pourraient ou non ouvrir. Elle ne se présente pas sous la forme d'une liste de critères, mais comme une liste ouverte de tests de validité proposant un cadre d'évaluation des violences politiques. Sous la forme de six énoncés contrefactuels ce cadre expérimental propose de réinvestir différents outils analytiques dégagés dans notre recherche pouvant servir à dégager différentes échelles et niveaux de légitimation des violences. Nous pouvons conclure que le continuum entre luttes de reconnaissance et luttes pour la reconnaissance fournit à la philosophie sociale un cadre pour penser une échelle de justifications des violences. La description de ces différents tests de justifications procède d'une analyse contextuelle de la manière dont les pratiques violentes reconfigurent les frontières de la légitimité : comment elles luttent contre l'injustice (test 1) ; comment elles promeuvent l'égalité et la coopération en transformant les identités en luttes (test 6) ; comment elles parviennent à imposer la légitimité de leurs revendications de reconnaissance dans les arènes publiques (test 4) ; comment elles s'adossent à des contrôles de leurs moyens d'action pour en minimiser la portée destructrice (test 5) ; comment enfin elles évitent de franchir le seuil des violences extrêmes (test 2 et 3). En somme, plus la lutte de reconnaissance agonistique parvient à s'imposer comme une lutte *pour* la reconnaissance, c'est-à-dire à transformer les cadres normatifs et perceptifs dominants, et à transformer les identités et les pratiques en direction de plus de justice et d'égalité, plus la violence qui la porte se trouverait justifiée. Elle n'en demeure pas moins tragique en raison des blessures, des morts, et destructions qu'elle cause irrémédiablement.

Conclusion générale

Dans cette étude nous avons cherché à défendre la *centralité du problème de la violence*. La perspective de philosophie sociale que nous avons défendue, fondée à la fois sur la vulnérabilité des sujets et leurs capacités de résistance, sur les expériences *vécues* des violences et sur leur dimension *contestataires* nécessitait un décentrement par rapport à un certain nombre de questionnements plus classiques de la philosophie politique, notamment portant sur les fondements de la légitimité et de l'autorité. La violence ne met pas seulement au défi de penser ce qui peut relever de l'impensable, à savoir les formes extrêmes d'expériences d'effondrement des identités. Elle est aussi une des modalités de la force du social, qui participe à la construction des identités et à la naturalisation de la légitimité de l'ordre social. Enfin, comme révolte contre les expériences de l'injustice, elle peut être l'expression, dans sa valence émancipatrice, d'une demande de justice et de reconnaissance. Nous nous sommes efforcées de montrer la nécessité d'une analyse conjointe de ces trois acceptions afin d'esquisser le projet d'une philosophie sociale de la violence.

S'il importe de prendre en compte la centralité de la violence c'est principalement pour trois raisons. La première tient à l'importance de la violence symbolique dans une théorie de l'identité pratique et positionnelle : elle permet d'expliquer la formation du soi et du désir de reconnaissance en fonction d'une force différentielle du social, en ouvrant ou fermant les possibilités de transformation et de réappropriation *en pratiques* de nos identités. La deuxième raison renvoie à l'expérience des souffrances et de l'effondrement de l'identité qu'elle produit lorsque dans son intensité elle franchit le seuil de la violence extrême. La troisième enfin engage la redéfinition du juste et de l'injuste quand dans ses formes politiques elle prend la forme de conflits de reconnaissance.

Le parcours de cette recherche nous a conduits de la sociologie critique de Pierre Bourdieu, dans laquelle nous avons reconstruit une théorie de l'identité en pratiques, à la philosophie de la reconnaissance d'Axel Honneth qui a servi de socle au développement d'une philosophie sociale de la violence. De cette rencontre et de leur confrontation a émergé une série d'hypothèses propres à élucider le problème au centre de cette

recherche : celui de la possibilité d'une violence subversive et émancipatrice capable de mettre en crise la violence symbolique, en se protégeant du seuil de la violence extrême.

Dans la première partie de cette étude, nous avons cherché à construire une théorie de l'identité à partir de la sociologie bourdieusienne de la pratique. Nous y avons défendu l'importance de la violence symbolique comme concept nodal d'une philosophie sociale de la violence : parce qu'elle rend compte de la rigidification des identités et de la fermeture de leurs possibilités d'improvisation.

L'originalité du constructivisme social de l'identité de Bourdieu repose sur trois lignes de force. La première, d'ordre épistémologique, le définit comme une synthèse entre un constructivisme faible (le décisionnisme) et un anticonstructivisme (le substancialisme). L'identité n'est pas une ressource que le sujet peut maximiser ou changer à sa guise, ni même une pluralité de soi entre lesquels se joue un arbitrage rationnel ou stratégique ; mais elle n'est pas non plus une substance fixe et naturelle sur laquelle l'individu n'aurait aucune prise réflexive. Sans renoncer à un ancrage somatique et affectif de l'identité, Bourdieu permet de défendre une version modérée. Les identités sont socialement construites par incorporation de dispositions et de schèmes de pensée, elles existent dans les pratiques, comme résultat d'un ajustement entre des dispositions et des situations. L'identité ne renvoie à aucune intériorité substantielle, ce qui n'invalide pas la perception de soi et de l'existence comme dotées de sens et d'unité. Car le *sens pratique de l'identité* est spécifiquement ce qui rend compte d'une connaissance préréflexive de l'identité positionnelle des individus, telle qu'elle se manifeste dans l'ajustement aux situations sociales rencontrées. Il permet de répondre à la formulation psychologique du problème de l'identité – *comment savons-nous que nous sommes un et le même ?* – alors que l'*habitus* apporte une réponse à son versant épistémologique – *comment se fait-il que nous soyons un et le même ?*

À la première question, la réponse de Bourdieu opère un déplacement d'une psychologie du sujet à celui d'une « connaissance par corps » : nous sentons, en pratiques, qu'il y a une continuité temporelle de notre identité parce que nous disposons d'un sens pratique de l'identité qui témoigne le plus souvent d'un ajustement sans heurt de nos actions dans le monde social. Ce qui permet de l'expliquer, c'est l'*habitus* comme identité pratique, c'est-à-dire comme système de dispositions, de manière de penser et d'agir que l'individu a incorporé au cours de ses socialisations. Il existe bien un principe d'unification du moi, qui rend compte de l'unité des pratiques et des représentations. L'*habitus* est une individuation, à chaque fois irréductible, des schèmes collectifs : nous

ne sommes fabriqués que d'expériences collectives, mais leur somme et leur ordre nous rendent complètement singuliers, uniques.

Mais le constructivisme social de Bourdieu est indissociablement critique. Son point de départ, qui reprend le geste théorique de Hume, consiste à mettre au jour « l'illusion biographique » : la perception commune que les acteurs sociaux ont de leur identité comme naturelle – expression de leur nature – et dotée de sens – expression de leur histoire de vie –, est fausse. C'est une illusion. Hume en rendait compte par l'élucidation des mécanismes de l'esprit en insistant en particulier sur le rôle de l'imagination dans la production de l'idée de « moi ». Bourdieu, quant à lui, examine par quels mécanismes sociaux et institutionnels cette fiction est rendue possible. La constance et la permanence de l'identité personnelle est l'effet d'une série d'actes et de rites d'états civils, et repose sur les effets performatifs des énoncés d'identité. Cette dimension performative est expliquée en dernière instance par un mécanisme social plus fondamental : l'État n'est pas seulement pour Bourdieu l'instance qui monopolise l'usage de la violence physique légitime. Ce qui conditionne ce dernier, c'est sa monopolisation de la violence *symbolique* légitime. Autrement dit, l'État détient le monopole de l'autorité concernant la certification des énoncés d'identité : ce sont l'ensemble des institutions qui le représentent, ou auxquelles il délègue un pouvoir, qui accordent ou non la reconnaissance d'une série de critères d'identité – portant essentiellement sur l'état civil, le sexe, l'âge, la parenté, la nationalité.

La dernière caractéristique du constructivisme social est sa dimension descriptive et explicative, c'est-à-dire son pouvoir d'objectivation des identités sociales. Par la construction de trajectoires, et l'identification de critères sortaux, Bourdieu propose de dépasser l'illusion biographique en mettant au jour les logiques sociales qui définissent les différentes composantes des identités. La description des identités sociales est donc toujours une explication des trajectoires des acteurs sociaux. Dans cette dimension d'objectivation, ce n'est plus la question de l'identité personnelle, mais celle de l'identité collective qui se pose, et ce, de deux manières distinctes. À la question « Qui sommes-nous ? », la théorie des champs donne un premier sens à l'identité collective : la compréhension de la distribution différentielle des différents capitaux au sein des groupes sociaux, permet de répondre en dessinant des groupes nominaux. Le diagramme de *La Distinction* nous apprend par exemple pourquoi à volume de capital économique égal, un ensemble d'individus ne partage pas forcément les mêmes goûts esthétiques et les mêmes pratiques culturelles. Le différentiel de capital culturel introduit des logiques de

distinction et d'autodéfinition différentielles. Si cela ne signifie pas pour autant que les individus occupant la même position sur le diagramme partagent un sentiment de commune appartenance, Bourdieu défend *a minima* qu'ils partagent un même « sens de leurs places ». En effet, les identités sociales, telles qu'elles se structurent dans les différents champs sociaux, vont toujours de pair avec des logiques de classement. Exister socialement, c'est être classé et classer les autres en retour.

Mais en un deuxième sens, l'identité collective renvoie à un sens non plus nominal, mais à un sens réel. Le constructivisme social de Bourdieu se propose alors de décrire les mécanismes de création des identités collectives, c'est-à-dire constituées en pratiques dans des entreprises collectives (partis, mobilisation, association). L'attention qu'il porte aux luttes symboliques, qui peuvent produire des révolutions partielles au sein des différents champs sociaux, révèle le pouvoir *constitué* et *constituant* des identités sociales positionnelles : constituées par la possession de différents capitaux (économique, culturel, politique, social, symbolique), elles sont aussi constituantes au sens où elles sont porteuses de dynamiques de transformation des champs. Ensuite, c'est par l'analyse de la délégation que Bourdieu montre que l'identité collective ne va pas sans une forme de dépossession des moins dotés en capitaux.

La difficulté du constructivisme social de Bourdieu tient alors au paradoxe soulevé par le concept d'*habitus* qui en constitue pourtant un des concepts nodaux : il est à la fois le principe d'unification de l'identité, comme système synthétique, mais il semble *en droit* toujours clivé – ou tout au moins ouvert à la possibilité du clivage. C'est ce clivage qui fait l'objet de l'élucidation de la fin de la première partie, dans le chapitre 3 : corrélé à l'étude de la violence symbolique, il révèle une vulnérabilité fondamentale au cœur de l'identité pratique. Nous avons fait le choix d'une lecture de la théorie de la violence symbolique comme théorie critique de la reconnaissance sociale. Nous nous sommes efforcées de montrer que le prisme de la reconnaissance permettait : d'une part, de clarifier et de répondre à des objections diverses adressées au concept bourdieusien de violence symbolique ; d'autre part, de créer les conditions d'un premier dialogue fructueux entre Bourdieu et Honneth. La reconnaissance intervient selon trois acceptions différentes dans la théorie de la violence symbolique. D'abord comme reconnaissance sociale fonctionnant dans les différents champs sociaux, ce que Bourdieu appelle aussi l'adhésion doxique. Elle désigne également la croyance dans la légitimité de l'ordre social ; elle est une reconnaissance paradoxale parce que méconnaissance des structures de la domination. Enfin, il faut la comprendre comme une *disposition à la*

reconnaissance, qui rend compte du fonctionnement de cette croyance et sans laquelle la performativité des énoncés d'autorité n'aurait aucune efficace. Le modèle somatique qui se dégage de ces analyses montre alors bien que la violence symbolique opère grâce à la force de l'*habitus*, ce qui ne signifie pas que les dominés soient dans un rapport de complicité active avec la domination. Mais plutôt que la force du social a créé les conditions pour que leur désir de reconnaissance soit enrégimenté dans une économie de lutte pour le capital symbolique.

Le désir de reconnaissance, comme libido socialisée, permet donc de comprendre le fonctionnement de la violence symbolique, en particulier telle qu'elle se déploie dans les luttes symboliques qui se réduisent pour Bourdieu à de pures luttes de prestige. Le désir d'approbation dans la prime enfance occasionne l'intériorisation d'une disposition à la comparaison qui actionne ensuite des schèmes de classification, d'auto-catégorisation et de catégorisation des autres. Ce désir se transforme alors en quête monopolistique de prestige, c'est-à-dire en volonté d'acquérir toujours plus de capital symbolique, au détriment des autres. La confrontation avec Honneth permet de décentrer cette lecture qui présente plusieurs difficultés dont l'une des plus décisives est qu'elle n'autorise de penser aucune forme de reconnaissance mutuelle. Bourdieu en est ainsi réduit, par exemple, à penser l'amour comme un pur miracle affectif.

La violence symbolique est pourtant décisive au philosophe social en ce qu'elle figure le point d'arrêt de la dynamique normative et des perspectives d'émancipation. Elle fait signe vers les logiques de blocage qui condamnent la reproduction sociale à une autoreproduction, les conflits de reconnaissance à de purs conflits monopolistiques, et qui empêchent le déploiement de véritables luttes d'élargissement de la reconnaissance mutuelle. La confrontation avec Axel Honneth plaide en ce sens pour une subordination de la violence symbolique à théorie normative de reconnaissance, convergente avec la lecture meadienne de l'*illusio*.

Notre lecture de la violence symbolique avait pour but de la comprendre conjointement au pouvoir constituant des identités. Il nous fallait saisir comment était pensable conjointement une modalité de la force du social refermant les possibilités des dominés et la dimension *en droit* constituante des identités sociales. Les situations de mise en crise de la violence symbolique permettent de surmonter ce problème. C'est ce dont témoigne la situation des sous-prolétaires algériens dans les années 1960 et de celles et ceux que Bourdieu nomme « les hommes sans avenir » à l'aube du XXI^{e} siècle. L'effondrement de la pratique qui caractérise leurs existences signifie qu'ils ont perdu la

capacité à se projeter temporellement dans la pratique. Ils sont dans une situation d'impuissance temporelle : bloqués entre un passé aboli et un présent où ils n'ont aucun repère pratique, ils sont dépossédés de leur pouvoir d'agir en raison du dénuement de leurs conditions d'existence, et perdent ainsi toute capacité à se projeter dans un avenir. Enfermés dans un présent dont ils reconnaissent pleinement l'injustice, – le voile de la violence symbolique s'étant déchiré –, ils demeurent dépourvus de ressources corporelles, affectives, et surtout pratiques pour se révolter. À l'opposé de cette figure de l'impuissance radicale qui rend compte de la vulnérabilité ontologique qui fonde l'identité pratique, la lutte de libération nationale des Algériens auxquels Bourdieu a consacré quelques textes d'intervention offre des pistes d'analyse de la violence politique. Ils permettent de formuler une hypothèse intéressante. S'il existe une démarcation possible entre violences politiques émancipatrices et violences extrêmes, elle serait de l'ordre d'une transformation affective : il faudrait la construire dans une économie des affects.

Dans la deuxième partie de cette étude nous avons cherché à construire le projet d'une philosophie sociale de la violence. Le paradigme de la reconnaissance honnethien en a constitué le terrain d'élaboration. La méthode que nous avons suivie est double : nous nous sommes attachées à retrouver les traces d'un problème laissé à l'abandon par Honneth, et ensuite d'en dégager les potentialités. Elles se sont révélées décisives à la fois dans la double perspective d'une compréhension des violences extrêmes et d'une enquête descriptive et normative sur les violences politiques.

Repartir de la lecture honnethienne du jeune Hegel et en particulier de son analyse des différentes figures du crime révèle que la dimension proprement agonistique de la demande de reconnaissance qui s'exprime dans le crime reste inexplorée Ce dernier fait effraction dans la sphère de la légitimité, en s'opposant au droit, et témoigne d'une forme de violence contre l'ordre institué. À ce titre, il témoigne du fait que la lutte pour la reconnaissance, pour élargir les conditions de la reconnaissance mutuelle, est porteuse d'une dimension proprement effractive. En outre, il appelle un questionnement sur la moralité paradoxale de son action : si ses actes sont porteurs de demandes de reconnaissance, on ne peut pas exclure *en droit* l'hypothèse qu'il puisse participer à la dynamique de progrès moral de la société. C'est peut-être en vertu de cette première lecture du crime que Honneth laisse ensuite ouverte la question de l'usage de la violence au sein des conflits de reconnaissance. S'il ne fait pas du critère de la non-violence une des caractéristiques des luttes pour la reconnaissance, c'est qu'il a laissé ouverte la

possibilité d'une interrogation sur la portée normative et productive des violences comme exprimant des demandes de reconnaissance légitimes. Nous avons d'ailleurs retrouvé des traces de cette interrogation dans les lectures honnethienne de Foucault et Benjamin. En nous efforçant d'appliquer une méthode de lecture inspirée de Honneth lui-même, nous avons identifié des pistes laissées à l'abandon dans ses propres interprétations des deux auteurs, révélant des intuitions heuristiques dans la perspective d'une critique de la violence : chez Foucault l'agonisme entre relations de pouvoir et relations de violence, qui implique de ne pas en dissocier l'analyse ; chez Benjamin, les hypothèses de la violence « pure » comme expression d'une justice autoréférentielle, et de la non-violence comme point de vue immanent à la critique d'une économie généralisée de la violence.

Nous avons alors montré que l'émergence de ce problème de la productivité de la violence pouvait mettre au jour une disjonction à l'intérieur du paradigme honnethien : entre l'axe *moral-sociologique* analysant les expériences de l'injustice et leurs potentiels de transformation sociale, et l'axe *historique-philosophique* postulant le progrès moral impulsé par les luttes pour la reconnaissance, la disjonction se loge dans le sous-développement de l'axe *politique-sociologique*, censé assurer la suture entre les deux premiers. Cet axe porte en effet sur l'explication des antagonismes sociaux et politiques, des dynamiques de mobilisation et de structuration des identités collectives, conduisant à l'échec ou aux réussites des conflits de reconnaissance. Ce que Honneth passe le plus souvent sous silence, c'est le « comment » des luttes et des résistances, s'en remettant implicitement à l'idée d'un cogito révolutionnaire opérant magiquement la transformation des vécus d'injustice en révolte organisée. Les effets de la violence symbolique de la reconnaissance, c'est-à-dire les causes d'une impuissance politique et sociale rigidifiant les *habitus* dominés sont ainsi partiellement occultés.

Or, la possibilité non questionnée des conflits de reconnaissance violents rend l'axe politique-sociologique instable : les violences politiques soulèvent des problèmes quant à leur réussite comme luttes de reconnaissance, leur capacité à faire accepter leurs demandes comme légitimes, et à ne pas basculer dans des formes extrêmes de violence. Leur dimension traumatique, comme lésion de l'intégrité personnelle, fait vaciller le bien-fondé de l'arrimage de la théorie honnethienne à une conception du progrès moral, à moins d'élucider si et comment certaines violences peuvent être candidates à une dynamique normative. Afin de résorber cette instabilité nous avons suggéré de renforcer l'axe politique-sociologique au moyen de la théorie bourdieusienne de l'identité pratique. Nous pensons donc que la portée critique de la théorie honnethienne de la domination et

sa conception de la critique immanente serait renforcée par un recentrement sur l'idée de *violence symbolique de la reconnaissance*. Le face-à-face, parfois frontal, entre Bourdieu et Honneth a donc permis le déploiement d'un double problème : celui d'une part de la compréhension des violences extrêmes et celui de la possibilité des conflits de reconnaissance violents. L'ontologie sociale de la vulnérabilité permet en premier lieu de comprendre que ce qui s'effondre dans les expériences de violences extrêmes ce n'est pas seulement les structures temporelles de la vie affective et pratique, mais aussi un rapport à soi intersubjectivement constitué. Autrement dit, la psychologie morale sur laquelle se fonde Honneth enrichit la théorie bourdieusienne de l'identité en lui donnant un ancrage normatif. Si l'identité personnelle peut s'effondrer dans les expériences de mépris social, c'est parce que les relations de reconnaissance constituent des conditions nécessaires de son intégration et de son maintien. Le modèle traumatique de la violence qui se dégage de la théorie de la reconnaissance permet ainsi d'insister sur les blessures indissociablement psychiques et morales en mettant en lumière le caractère corporel et relationnel de l'identité pratique. La vulnérabilité du corps à la violence renforce la vulnérabilité constitutive à la blessure morale : les violences sont donc des atteintes à la puissance d'agir du sujet, qui mettent en péril l'investissement dans le monde, la confiance en autrui et la réalisation du soi, c'est-à-dire les capacités du sujet à se constituer comme individualité libre. Ce que Honneth permet de penser, c'est donc l'effondrement du foyer moral de l'identité, ce qui par hypothèse n'implique pas nécessairement l'effondrement de toutes les dimensions de notre identité sociale. Mais l'effondrement moral détruit le rapport à soi, et aux autres, nécessaire pour pouvoir déployer et recevoir la reconnaissance.

C'est alors à partir de la réflexion de Honneth sur les violences xénophobes, forme paradigmatique de mépris social converti en violence, que nous avons bâti une première esquisse de théorie dispositionnelle, qui combine des intuitions de Honneth et de Bourdieu. Elle repose en effet sur l'idée de dyspathie – neutralisation d'une forme d'empathie originaire – qui s'active sous l'effet de schèmes de catégorisation associés à des *habitus* haineux ou hostiles. L'examen des violences extrêmes montre pourtant que la dyspathie n'entraîne jamais une réification totale des victimes. Même si l'on peut faire l'hypothèse d'un sens pratique du massacre, supposant l'ajustement préréflexif des génocidaires à la situation de tuerie (grâce notamment à la combinaison de la dyspathie et de dispositions pratiques et techniques dans l'art de donner la mort), la routinisation de l'agir ne semble jamais atteindre le point où l'humain peut être littéralement traité comme

une chose. Car l'agir violent, pour être efficace, nécessite ce que Mead appelle les mécanismes de la prise de rôle : torturer, violer, massacrer demandent d'anticiper les réactions des victimes pour pouvoir agir sur l'intensité de la douleur, sur la brutalité de l'acte, ou sur l'efficacité du meurtre. Si la sympathie, purement émotionnelle, peut faire l'objet d'une neutralisation partielle ou totale de la part des bourreaux ou des exécuteurs, c'est qu'elle permet de les protéger des effets de décompensation *sur leurs propres identités*, que peuvent créer les situations de violences extrêmes. On peut alors à bon droit s'interroger sur les conséquences d'un apprentissage à cette neutralisation émotionnelle dans les nouveaux dispositifs de formation des soldats, notamment dans l'armée américaine, et dans l'usage d'instruments de morts – à l'image des drones – qui mettent de plus en plus à distance, en la déréalisant, la souffrance réelle des victimes.

Les violences extrêmes appellent donc un questionnement sur le pouvoir de la reconnaissance, pouvoir de réparation et de reconstruction de l'identité. Nous avons défendu la dimension nécessairement affective de la reconnaissance comme support du pouvoir constituant des identités. En se concentrant sur les affects comme *objets de la reconnaissance*, Honneth serait passé à côté de *la reconnaissance des affects*, et de leur importance dans les dynamiques de contagion et de partage émotionnels. Décisifs dans les situations thérapeutiques, ce que montre la psychopathologie de la torture, ils sont aussi déterminants dans les conjonctures de réconciliation, comme en témoigne l'attention à l'expression des affects dans les tribunaux vérité-réconciliation. Les violences extrêmes appellent donc un élargissement de la conception de la justice à la question des identités, en temps de guerre et en temps de paix.

C'est donc à une politisation des identités que nous avons consacrée la fin de notre recherche. Car la violence peut être l'expression, dans ses formes politiques, d'une révolte contre des situations institutionnalisées d'injustices. Elles apparaissent alors comme des luttes de visibilité pour faire surgir dans les espaces publics des demandes de reconnaissance, et à ce titre, adressent à la philosophie sociale honnethienne la difficile question de leur justification. L'évaluation des violences pose quantité de problèmes épistémologiques et politiques au philosophe social. Le premier concerne l'espace même de la visibilité dans lequel les violences sont moralement jugées. Les travaux de Judith Butler sur les violences de guerre montrent que les économies morales dans lesquelles on évalue les bonnes et les mauvaises violences sont avant tout des économies affectives. En révélant un parti pris de l'ordre sécuritaire contre le désordre, de l'État contre l'insurrection, l'erreur fondamentale de ces réponses morales est de créer une perception

différentielle des victimes et des vies précaires. Elle distribue la reconnaissance de la vulnérabilité des sujets humains en classant les « bonnes » et les « mauvaises » victimes. La critique de la violence prend donc, dans ses analyses, la forme d'une *critique de la reconnaissance différentielle de la valeur des vies humaines*. Si son interprétation des images de tortures d'Abou Ghraïb est de ce point de vue emblématique, c'est qu'elle montre l'importance d'une déconstruction des discours politiques et médiatiques sur les violences, y compris quand ils sont tissés de bons sentiments, car ils véhiculent des présupposés normatifs souvent injustes.

Comprendre les violences politiques comme des luttes de visibilité nécessite donc de les ressaisir dans une analyse des formes de domination sociale dans lesquelles elles trouvent leurs origines. C'est ce qui nous a conduits à radicaliser l'épistémologie de la visibilité proposée par Honneth en insistant sur la force de la référence au roman de Ralph Ellison. La révolte violente et agressive du héros invisible a pour origine les institutions raciales et racistes de la société américaine. Ce sont ces institutions qui sont *responsables* de la formation de cette disposition à percevoir le Noir comme l'Autre du Blanc, de cette « déformation des yeux intérieurs », elle-même intériorisée par le personnage. Le philosophe social doit donc se rendre attentif aux expériences de l'injustice dans lesquelles les luttes de visibilité trouvent leur origine, non seulement pour les comprendre comme des révoltes contre les effets de clôture de l'espace politique par la violence symbolique, mais aussi pour ne pas les réduire à de simples rapports de force. Elles sont toujours des épreuves de sens ; non seulement elles opèrent des déplacements au sein des identités en lutte, mais elles le font aussi à l'échelle des communautés politiques, en faisant effraction, voire en transformant les frontières de la légitimité (que ce soit par l'attention publique aux demandes de reconnaissance qu'elles portent, ou par la réponse répressive et sécuritaire qui tente de les criminaliser).

Ainsi, il faut s'attacher à montrer comment les violences contestataires configurent des dynamiques sociales et politiques de conflit. Car elles peuvent à juste titre être requalifiées comme des conflits de reconnaissance porteuses d'un sens politique, lorsqu'elles sont dirigées contre des expériences de mépris. Si la violence peut exprimer la révolte contre des institutions oppressantes et stigmatisantes et le droit à la justice et à la dignité, elle semble bien pouvoir s'inscrire dans la grammaire normative des conflits sociaux. Le projet de philosophie sociale que nous défendons n'a pas pour horizon une théorie de la justification a priori des violences. Si elle ne renonce pas à un versant normatif, elle présente avant tout des ambitions descriptives. Elle doit s'attacher à

comprendre les liens entre les expériences du mépris (axe moral-sociologique), les violences politiques de reconnaissance (axe politique-sociologique) et leurs possibles conséquences émancipatrices (axe historique-philosophique). Nous avons donc proposé à la fin de notre recherche un cadre exploratoire de la justification des violences. Il a présupposé la constitution d'une typologie des différents types de violences en fonction de leurs effets intégrateurs, reproducteurs, transformateurs ou destructeurs sur les identités. Il prend la forme de six énoncés se présentant comme une liste ouverte de tests de validité. Ils ont pour horizon d'offrir des outils pour comprendre une échelle des légitimités des violences politiques. Nous défendons l'idée que plus la lutte de reconnaissance agonistique parvient à s'imposer comme une lutte *pour* la reconnaissance, c'est-à-dire à transformer les cadres normatifs et perceptifs dominants, et à transformer les identités et les pratiques en direction de plus de justice et d'égalité, plus la violence qui la porte se trouverait justifiée.

Le cadre que nous proposons est celui d'un programme de recherches. Il se fonde dans l'idée qu'il faut enquêter sur le seuil de l'extrême violence depuis une économie des affects. Dans la mesure où la non-violence se définit comme une forme d'action protestataire qui tente de lutter contre les logiques de contamination de la haine et contre la rigidification des frontières identitaires, elle nous semble devoir s'articuler de manière centrale à une philosophie de la violence. C'est la manière dont nous comprenons la lecture de Butler des événements de la place Tahrir, ainsi que les réflexions de Balibar sur les stratégies de civilité. La philosophie sociale, si elle veut se donner les moyens de penser, au moins d'un point de vue contrefactuel, une forme d'émancipation et de progrès moral, doit formuler en vis-à-vis de sa théorie de l'identité, une théorie de la violence qui inclut l'horizon de la non-violence. La non-violence adresse en effet le problème de la maîtrise pratique, affective et stratégique de la violence, afin de construire collectivement des remparts contre la violence extrême.

Bibliographie

ABOULAFIA, M., « A (neo) Ameracan in Paris : Bourdieu, Mead and Pragmatism », in Shusterman R.,(dir.), *Bourdieu, A critical Reader*, Malden, Blackwell Plublishing, 1999, p. 153-174.

ADDI, L., *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris, La Découverte, 2002.

ADKINS L. et B Skeggs, *Feminism after Bourdieu*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004.

AGAMBEN, G., *Homo Sacer*, *Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

ALEXANDER, J., *La réduction. Critique de Bourdieu*, Paris, Cerf, 2000.

ALTHUSSER, L., « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976.

AMBROISE, B., « Une conception non scolastique de l'efficacité linguistique », in Lescourret, A., *Bourdieu, un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, 2009.

AMBROISE, B., « La rationalité de l'efficacité performative », in de Fornel M., et Ogien A., (dir.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, p. 195-220.

AMBROISE, B., et LAVERGNE, C., « Le point de vue pragmatique : de la philosophie du langage ordinaire à la sociologie pragmatique en passant par la sociologie critique », Compte-rendu de la séance de séminaire « Cuisines de la recherche », CURAPP-ESS (UMR 7319), Amiens, 19 avril 2009.

AMERY, J., *Par-delà le crime et le châtiment – Essai pour surmonter l'insurmontable* (1955), Arles, Actes Sud, 1995.

ANDRIEU, K., *La justice transitionnelle : de l'Afrique du Sud au Rwanda*, Paris, Gallimard, 2012.

ANGELLA, M., « Les limites du concept de réification chez Axel Honneth », in CHANSON, V. et CUKIER, A. et MONFERRAND, V. (dir.), *La réification. Histoire et actualité d'un concept critique*, Paris, La Dispute, 2014.

APPADURAI, A., *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation* (2006), Payot, Paris, 2007.

APPIAH, A., *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

ARENDT, H., *Eichmann à Jérusalem*, *rapport sur la banalité du mal* (1963), trad. française A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966.

ARENDT, H., *Du mensonge à la violence* (1971), trad. française G. Durand, Paris, Presses Pocket, 1989.

ASAD, T., *On suicide Bombing*, New York, Columbia University Press, 2007.

ATTIGUI, P. et CUKIER, A. (dir.), *Les paradoxes de l'empathie. Philosophie, psychanalyse, sciences sociales*, Paris, CNRS Éditions, 2011.

AUDOUIN ROUZEAU, S. et BECKER, A., *14-18, retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, 2000.

BALDWIN, J., *The Fire Next Time*, New York, Dial Press, 1963.

BALIBAR, É., « Hegel, Hobbes, et la conversion de la violence », *Violence et civilité, Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010. p. 49-98.

BALIBAR, É., *Violence et civilité, Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.

BALIBAR, É. et WALLERSTEIN, I., *Race, nation, classe, les Identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988.

BARTH, F., *Ethnic Group and Bourndaries. The social organization of culture difference*, Bergen, Universitetsforlaget, 1969.

BASAURE, M., « Réification et pathologies sociales. Sur la réactualisation d'un concept clé par Axel Honneth et la troisième génération de l'École de Francfort », in LAZZERI, C. et NOUR, S., *Reconnaissance, Identité et intégration sociale*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2009, p. 63-84.

BASAURE, M., « The Grammar of an Ambivalence : On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth », in Susen S. et Turner B. S. (dir.), *The Legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, Londres et New York, Anthem Press, 2013, p. 203-221.

BAUDRY, P. BLAYA, C. et *al*., *Souffrances et violences à l'adolescence*, *Qu'en penser ?, Que faire ?*, Issy-les-Moulineaux, Éditions ESF, 2000.

BAUMAN, Z., *Identité,* Paris, L'Herne, 2010.

BEAUD, S. et PIALOUX, M., *Violences urbaines, violence sociale*. *Genèse des nouvelles classes dangereuses*, Paris, Fayard, 2003.

BEAUD, S., LINDGAARD, J. et CONFAVREUX, J., *La France invisible*, Paris, La Découverte, 2006.

BEGOUT, B., « La réification chez Lukács et Honneth », in BOUTON, C. et LE BLANC, G., *Capitalisme et démocratie, autour de l'œuvre de A. Honneth*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 55-82.

BENJAMIN, W., *Correspondances I (1910-1928)*, Paris, Aubier, 1979.

BENJAMIN, W., « Critique de la violence » (1921), trad. française M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, 210-243.

BENQUET, M., « Société », in J-P. Cazier (dir.), *Abécédaire Pierre Bourdieu*, Paris, Sils Maria/ Vrin, 2006.

BENTOUHAMI, H., *Le dépôt des armes. La non-violence et la désobéissance civile comme déconstruction et refondation politique*, Doctorat de philosophie politique de l'Université Paris VII, sous la direction du professeur Etienne Tassin, soutenue le 6 novembre 2009.

BERGER, P., et LUCKMAN, T., *La construction sociale de la réalité* (1966), Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986.

BERTHOZ, A. et JORLAND G. (dir.), *L'empathie*, Paris, Odile Jacob, 2004.

BESSONE, M., « Le Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie : la justice en vue de la paix ? », *Le Philosophoire*, vol. 1, n° 24, 2005, p. 51-74.

BESSONE, M., « Reconnaissance et transparence des minorités visibles : pour une autre épistémologie politique », in GARRAU, M. et LE GOFF, A. (dir.), *La reconnaissance : perspectives critiques*, Nanterre, Presses de Paris Ouest, 2009, pp. 141-161.

BESSONE, M., « Introduction », in FANON, F., *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011, p. 23-43.

BESSONE, M., *Sans distinction de race ? une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, 2013.

BILLIG, M. et TAJFEL, H., « Social categorization and similarity in intergroup behavior », *European Journal of Social Psychology*, 1973, 3, p. 27-52.

BIRNBAUM, A., *Bonheur Justice Walter Benjamin*, Paris, Payot, 2008.

BLANCHARD, É, « Retour sur les émeutes de 2005 : une généalogie coloniale ? Sociologie-histoire d'un oubli : l'émeute de la Goutte d'or, 30 juillet 1955 », *Sociologies,* 2010.

BLANCHARD, P., et VEYRAT-MASSON, *Les guerres de mémoires, la France et son histoire. Enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*, Paris, La Découverte, 2008.

BOHMAN, J., « Réflexivité, agentivité et contrainte. Les paradoxes de la sociologie de la connaissance de Bourdieu » (1997), in FORNEL de, M. et OGIEN, A. (dir.), A., *Bourdieu, Théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, p. 21-47.

BOLTANSKI, L., *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métaillé, 1990.

BOLTANSKI, L., *De la critique*, *Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

BOLTANSKI L. et CHIAPELLO, E., *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

BONICCO-DONATO, C., « Le *self* dans la psychologie sociale de G. H. Mead », in CUKIER, A. et DEVRAY, É. (dir), *La théorie sociale de G. H. Mead*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2014, p. 47-67.

BOUDON, R., *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977.

BOUDON, R., *La rationalité*, Paris, PUF, 2009.

BOURDIEU, P., *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

BOURDIEU, P., *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

BOURDIEU, P., *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

BOURDIEU, P., *Questions de sociologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1980.

BOURDIEU, P., « L'identité et la représentation », in *Actes de la recherche en sciences* sociales, vol. 35, 1980, p. 63-72.

BOURDIEU, P., « La délégation et le fétichisme politique », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52-53, 1984, p. 49-55.

BOURDIEU, P., « Fieldwork in Philosophy » (1986), in *Choses dites*, Éditions de Minuit, Paris, 1987, p. 13-46.

BOURDIEU, P., *La noblesse d'État, grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

BOURDIEU, P., « La domination masculine », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 84, 1990, p. 2-31.

BOURDIEU, P., *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1992.

BOURDIEU, P., *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.

BOURDIEU, P., Réponses, pour une anthropologie réflexive, Paris, Seuil, 1992.

BOURDIEU, *La misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993.

BOURDIEU, P., « Espace social et espace symbolique », in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Le Seuil, Paris, 1994, p. 13-29.

BOURDIEU, P., « Stratégies de reproduction et modes de domination », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 105, 1994, p. 3-12.

BOURDIEU, P., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

BOURDIEU, P., « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, 1986, p. 69-72 ; repris in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Chapitre 3, Annexes 1, « L'illusion biographique », Paris, Seuil, 1994, p. 81-89.

BOURDIEU, P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

BOURDIEU, P., *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

BOURDIEU, P., *Contre-feux, Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, Raison d'agir, 1998.

BOURDIEU, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle* (1972), Paris, Seuil, 2000.

BOURDIEU, P., *Langage et pouvoir symbolique,* Paris, Seuil, 2002.

BOURDIEU P., « Dévoiler les ressorts du pouvoir », in *Interventions - Science sociale et action politique*, Paris, Agone, 2002.

BOURDIEU, P., « À propos de la domination masculine », *Agone*, n° 28, 2003, p. 73-86.

BOURDIEU, P., *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004.

BOURDIEU, P., *Esquisses algériennes*, Paris, Seuil, 2008.

BOURDIEU, P., « De la guerre révolutionnaire à la révolution », in *Esquisse algériennes*, Paris, Seuil, 2008, p. 115-123.

BOURDIEU, P., « La fabrique de l'*habitus* économique », in *Esquisses algériennes* (2003), Paris, Seuil, 2008.

BOURDIEU, P., « Mondialisation et domination : de la finance à la culture », *Cités*, n° 51, 2012, p. 129-134.

BOURDIEU, P., *Sur l'État, Cours au collège de France, 1989-1992*, Paris, Seuil/Raisons d'agir, 2012.

BOURDIEU, P. et CHARTIER, R., *Le sociologue et l'historien*, Marseille, Agone/Raisons d'agir, 2010.

BOURDIEU P., et DELSAUT, Y., « Sur l'esprit de la recherche », in DELSAUT, Y., et RIVIERE, M-C., *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*, Pantin, Le Temps des cerises, 2002.

BOURDIEU, P. et SAYAD, A., *Le déracinement*, Paris, Éditions de Minuit, 1964.

BOURDIEU, B. et SAYAD, A., « Paysans déracinés Bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie », *Etudes rurales*, 1964, p. 56-94.

BOURDIEU, P. et de SAINT MARTIN, M., « Les catégories de l'entendement professoral », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n°3, 1975, p. 68-93.

BOURDIEU, P. et DE SAINT-MARTIN M., « Anatomie du goût », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, n° 5, 1976, p. 2-81.

BOURDIEU, P. et WACQUANT, L., *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992.

BOURGOIS, P., « La violence en temps de guerre et en temps de paix. Leçons de l'après-guerre froide : l'exemple du Salvador. », *Cultures & conflits*, n° 47, 2002, p. 81-116.

BOURKE, J., « Torture as pornography », *Guardian*, 7 mai 2004. http://www.theguardian.com/world/2004/may/07/gender.uk consulté le 30 novembre 2014.

BOUTON, C., « Capitalisme et mécanisation du travail », in BOUTON, C. et LE BLANC, G. (dir.), *Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre de Axel Honneth*, Bègles, Éditions du Bord de l'Eau, 2015, p. 83-107.

BRANCHE, R., *La torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie*, *1954-1962*, Paris, Gallimard, 2001.

BRANDOM, R., « La structure du désir de reconnaissance : conscience de soi et autoconstitution », in PERINETTI, D. et RICARD, M. A., *La phénoménologie de l'esprit : lectures contemporaines*, Paris, PUF, 2008, p. 17-51.

BRENNAN, G. et PETTIT, P., *Economy of Esteem*, Oxford-New-York, Oxford University Press, 2004.

BRISON, S., *Aftermath, The Remaking of a Self*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

BROWNING, C., *Des hommes ordinaires*, *Le 101^{e} bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne* (1992), trad. française E. Barnavi, Paris, 10/18, 1996.

BRUBAKER, R., « Au-delà de l' "identité" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 139, n°3, 2001, p. 66-85.

BRUBAKER, R. et LAITIN, D., « Ethnic and national violence », *Annual review of sociology*, n° 24, 1998, p. 423-452.

BUSS, D. M, *Une passion dangereuse, la jalousie* (2000), Paris, Odile Jacob, 2005.

BUSS, D. M., *Les stratégies de l'amour : comment hommes et femmes se trouvent*…(1995), Paris, InterEditions, 1997.

BUTLER, J., *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories* (1997), trad. française B. Matthieussent, Paris, Léo Scheer, 2002.

BUTLER, J., *Le pouvoir des mots. Politique du performatif* (1997), trad. française C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2004.

BUTLER, J., *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion* (1990), Paris, La découverte, 2005.

BUTLER, J., *Vie précaire, les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001* (2004), trad. française J. Rosanvallon, et J. Vidal, Paris, Editions Amsterdam, 2005.

BUTLER, J., « Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence' », in Hent de Vries et Sullivan, L. E. (dir.), *Political Theologies : Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, 2006, pp. 201-219.

BUTLER, J., « Bodies in alliance. The Politics of the Street », *Lecture in Venice, 7 September 2011, in the framework of the series The State of Things*, organized by the Office for Contemporary Art Norway (OCA) [http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en]

BUTLER, J., (2009), *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, La Découverte, 2010.

BUTLER, T., *Personal Identity*, University of California Press, 1975.

CALAFAT G., MONNET É. et LAVERGNE C., « Éditorial. Philosophie et sciences sociales, les enjeux de la conversion », *Tracés. Revue de sciences humaines*, Hors-Série, 2013.

CALHOUN, C., « The Problem of Identity in Collective Action », Auyero, J., (dir.), *Caja De Herramientas. El Lugar De la Cultura En la Sociologia Norteamericana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, 1998.

CARMICHAEL S., et HAMILTON, C., *Le black Power, pour une politique de libération aux États-Unis* (1967), Paris, Payot, 1968.

CARNEVALI, B., « Proust, philosophe du prestige », in Carbone M., et Sparvoli E. (dir.), *Proust et la philosophie aujourd'hui,* Pise, ETS, 2008, p. 305-322.

CARNEVALI, B., « Être, c'est être perçu. Ce que Proust apporte à la philosophie sociale. », in Lorenzini D., et Revel A. (dir.), *Le travail de la littérature. Usages du littéraire en philosophie*, Rennes, PUR, 2012, p. 39-51.

CARNEVALI, B., « Glory : Communication et pouvoir dans le modèle hobbesien », *Communications*, 93, 2013, p. 49-67.

CARNEVALI, B., « L'esthétique sociale entre philosophie et sciences sociales », *Tracés. Revue de sciences humaines*, Hors-Série, 2013, p. 29-48.

CASSIN, B., Cayla, O. et SALAZAR, P-J. (dir.), *Vérité, Réconciliation, Réparation*, Seuil, Paris, 2004.

CASTEL, R., « La discrimination négative. Le déficit de citoyenneté des jeunes de banlieue », *Annales HSS*, n° 4, 2006, pp. 777-808.

CASTEL, R., *Les métamorphoses de la question sociale*, *Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.

CAVELL, S., *Conditions nobles et ignobles*, Paris, L'Éclat, 1993.

CEFAÏ, D., et QUERE, L., « Introduction », in Mead, G. H., *L'esprit, le soi, la société* (1934), trad. française D. Cefaï et L. Quéré, Paris, PUF, 2006.

CEFAÏ, D., *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2007.

CHAMAYOU, G., *Théorie du drone*, Paris, La Fabrique, 2013.

CHARAGEAT, M., « Décrire la violence maritale au Moyen-Âge. Exemples aragonais et anglais (XIVe-XVIe siècles) », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 19, 2010, pp. 43-63.

CHARBONNIER, S., *Que peut la philosophie ?,* Paris, Seuil, 2013.

CHASSAING, O., « L'ontologie politique de Bourdieu », *La Vie des idées*, 18 juin 2012. [URL : http://www.laviedesidees.fr/L-ontologie-politique-de-Bourdieu.html]. Consulté le 23 mars 2013.

CHAUVAUD, F., *Les dynamiques de la violence, approches pluridisciplinaires*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

COHEN, J. L., « Strategy or Identity : New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements », *Social Research*, vol. 52, n° 4, 1985, p. 663-716.

COHEN, S., *Folk Devils and Moral Panics*, *the Creation of the Mods and Rockers*, Routledge, London-New York, 1972.

COLLINS, P. H., *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman, 1990.

COLLINS, R., *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

COLLINS, R., *Violence. A micro-sociological Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

COURPASSON, D., « Régulation et gouvernement des organisations. Pour une sociologie de l'action managériale », *Sociologie du travail*, n° 1, 1997.

COUZENS HOY, D., « Pouvoir, répression, progrès, in Couzens Hoy, D., (dir.), *Michel Foucault lectures critiques*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles, 1989, p. 152-153.

CRETTIEZ, X. et MUCCHIELLi, L. (dir.), *Les violences politiques en Europe, Un état des lieux*, La Découverte, Paris, 2010.

CROCQ, L., *Les traumatismes psychiques de guerre*, Paris, Odile Jacob, 2009.

CUKIER, A., « George Herbert Mead, Axel Honneth et la question du contrôle social : pour une critique sociale pragmatiste », in Cukier, A. et Debray, E. (dir.), *La théorie sociale de G.H. Mead*. *Etudes critiques et traductions inédites*, Paris, Le Bord de l'eau, 2014, p. 309-339.

CUKIER, A., *Pouvoir et empathie. Philosophie sociale, psychologie et théorie politique*, Thèse de doctorat sous la direction de Stéphane Haber, soutenue à l'Université Paris Ouest Nanterre le 5 décembre 2014.

DAVIDSON, A. I., « Archéologie, généalogie, Ethique », in Couzens Hoy, D. (dir.), *Michel Foucault lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1989.

DAVIES, J., « Toward a theory of revolution », in *American sociological review*, vol. 27, 1962.

DAVIS, A., *Autobiographie* (1974), Bruxelles, Éditions Aden, 2013.

DE FORNEL, M., « Légitimité et actes de langage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 46, n° 1, 1983, p. 31-38.

DE FORNEL, M., et QUERE, L., *La logique des situations*, Paris, EHESS, 1999.

DE FORNEL, M. et Ogien A., (dir.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011.

DE SINGLY, F., *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2014.

DELEUZE, G., *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.

DELEUZE, G., *Spinoza ou le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

DELPA, I. et BESSONE, M. (dir.), *Peines de guerre. La justice pénale internationale et l'ex-Yougoslavie*, Paris, l'EHESS, 2010.

DERANTY, J-Ph., *Beyond Communication*, *A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Leiden, Boston, Brill, 2009.

DERANTY, J-Ph., « Théorie de l'action sociale chez Merleau-Ponty et Axel Honneth », in BANKOVSKY, M. et LE GOFF, A., *Penser la reconnaissance. Entre théorie critique et philosophie française contemporaine*, CNRS Editions, Paris, 2012, p. 149-167.

DERANTY, J-Ph., « La philosophie sociale entre sociologie et psychologie sociale. Le cas du travail », *Cahiers philosophiques*, n° 132, 2013.

DERANTY, J-Ph. et RENAULT, E., « Ethique ou politique de la reconnaissance ? », in BENTOUHAMI, H. et MIQUEU, C. (dir.), *Conflits et Démocratie, Quel nouvel espace public ?*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 166-187.

DESCARTES, R., « Lettre à Mesland 9 février 1645 », in *Œuvres*, Tome II, Paris, GF, 1973.

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

DEWERPE, A., *Charonne, 8 février 1962, Anthropologie historique d'un massacre d'État,* Paris, Gallimard, 2006.

DEWEY, J., « The Theory of Emotion, I and II », *Psychology Review*, 1984, p. 553-569.

DEWEY, J., *Logique. La théorie de l'enquête*, trad. G. Deladalle, Paris, PUF, 1993.

DIAMOND, J., *Effondrement, comment les sociétés disposent de leur disparition et de leur survie,* trad. française A. Botz et J-C. Fidel, Paris, Gallimard, 2006

DORLIN, E., « Je ne suis pas esclave de l'esclavage. Corps, violence et subjectivité chez Frantz Fanon. », Paris, *Geste*, n° 6, 2009, pp. 298-307.

DU BOIS, W. E. B., *Les âmes du peuple noir*, trad. française M. Bessone, Paris, La Découverte, 2007.

DUBAR, C., *La crise des identités*, *l'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2001.

DUBET, F., COUSIN, O., MACE, É. et RUI, S., *Pourquoi moi ? L'expérience des discriminations*, Paris, Seuil, 2013.

DUBIN R., et DUBIN, E. H. « Children's social perception : a review of research », *Child development*, vol. 38, n° 3, 1965.

DUBY, G. et PERROT, F. (dir.), *L'histoire des femmes*, Paris, Plon, 1991.

DUFOIX, S., « Connaître et reconnaître le passé : huit dimensions des politiques de reconnaissance », in CAILLE, A. et LAZZERI, C. (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 87-114.

DURAND, J-P., *La Chaîne invisible. Travailler aujourd'hui, flux tendu et servitude volontaire*, Paris, Seuil, 2004.

DURKHEIM, E., *L'évolution pédagogique en France* (1904), Paris, PUF, 1990.

EHRENBERG, A., *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

ELIAS, N., « Sport et violence », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 6, 1976.

ELLISON, R., *L'homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, trad. française R. et M. Merle, Paris, Grasset, 1969.

ELSTER, J., *Closing the books: transitional justice in historical perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

ELSTER, J., *Le laboureur et ses enfants, deux essais sur les limites de la rationalité* (1979), trad. française A. Gerschenfeld, Éditions de Minuit, Paris, 1986.

ELSTER, J., OFFE, J., et PREUSS, U. K. (dir.), *Institutionnal design in Post Communist Societies : Rebulding the Ship at Sea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

ERIBON, D., *Une morale du minoritaire*, Paris, Flammarion, 2015.

ERIKSON, E. H., *Identity : Youth and Crisis*, New-York, Norton, 1968.

ERIKSON, E., *Enfance et société*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966.

FANON, F., *Les damnés de la terre* (1961), Paris, La Découverte, 2002.

FANON, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

FASSIN, D., *La Force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers,* Paris, Seuil, 2011.

FASSIN, D. et BOURDELAIS, P., *Les constructions de l'intolérable. Etudes d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, Paris, La Découverte, 2005.

FEARON, J. et LAITIN, D., « Ethnicity, Insurgency and Civil War, », *American political science review*, vol. 97, n° 1, 2003, p. 75-90.

FEARON, J. et LAITIN, D., « Violence and the social Construction of ethnic Identity », *International Organization*, vol. 54, n°4, 2000, p. 845-877.

FERRARESE, E., « Antagonisme et reconnaissance. Retour sur une évidence. », in Ferrarese, E., *Qu'est-ce que lutter pour la reconnaissance ?*, Bègles, Le Bord de l'Eau, 2013, p. 7-39.

FERRARESE, E., « La disponibilité à la blessure. Sur la métaphore corporelle dans les théories de la reconnaissance », in Garrau, M. et Goff, A. (dir.), *La reconnaissance, perspectives critiques*, Nanterre, Presses de Paris Ouest, 2009, p. 47-68.

FERRARESE, E., « Performativité, Pouvoir, vulnérabilité. A propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », in LAZZERI, C. et CAILLE, A. (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS éditions, 2009, p. 303-320.

FERRARESE, E., « Antagonisme et reconnaissance. Retour sur une évidence. », in Ferrarese, E., *Qu'est-ce que la lutte pour la reconnaissance ? ,* Lormont, Le Bord de l'eau, 2013, p. 7-39.

FILLEULE, O., « Postface, des marées aux inondations », in ALLAL, A. et PIERRET, T. (dir.), *Au cœur des révoltes arabes, devenir révolutionnaires*, Paris, Armand Collin, 2013, p. 287-308.

FINK, E., « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », in *Husserl, Cahiers de Royaumont*, *Philosophie* n° 3, Paris, Ed. Minuit, 1959, p. 214-230.

FISCHBACH, F., *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

FORST, R., « Noumenal Power », Communication à la conférence annuelle de l'APSA, septembre 2010.

FOUCAULT, M., « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in Dreyfus, H. et RABINOW, P., *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

FOUCAULT, M., *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M., *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M., *« Il faut défendre la société », Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

FOUCAULT, M., « Nietzsche, Genealogy and History », in *Language, Counter Memory and Practice*, ed. Bouchard, Cornell, University Press, 1977, p. 139-164.

FOUCAULT, M., *La volonté de savoir I, Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M., *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin, 2015.

FRAENKEL, B., *La Signature : genèse d'un signe*, Paris, Gallimard, 1992.

FRASER, N., *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution* (2001), trad. française E. Ferrarese, Paris, La Découverte, 2011.

FREUD, S., *Essais de psychanalyse* (1915), Paris, Petite bibliothèque Payot, 1981.

FREUD, S., *Métapsychologie* (1915-1917), Paris, Gallimard, 1968.

GALLIE, W. B., « Essentially contested concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 56, 1956, p. 167-98.

GALLIE, W. B., *Philosophy and the Historical Understanding*, New York, Schoken Books, 1968.

GARFINKEL, H., *Recherches en ethnométhodologie* (1967), trad. française M. Barthélémy, B. Dupret, J. M de Queiroz et L. Quéré, Paris, PUF, 2007.

GARRAU, M., *L'importance de la vulnérabilité. Essai sur la signification et les implications de la catégorie de vulnérabilité dans la philosophie morale et politique contemporaine*, Thèse soutenue le 18 novembre 2011 à l'Université Paris-Ouest Nanterre, sous la direction de Christian Lazzeri.

GARRAU, M., « Regards croisés sur la vulnérabilité. "Anthropologie conjonctive" et épistémologie du dialogue », *Tracés. Revue de sciences humaines*, Hors-Série, 2013, p. 141-166.

GARRETA, G., « Situation et objectivité. Activité et émergence des objets dans le pragmatisme de Dewey et Mead. », in de Fornel, M. et Quéré L., (dir.), *La logique des situations*, Paris, EHESS, 1999, p. 35-68.

GAUTIER, C., « Critique et criticisme. De l'extériorité des points de vue chez Pierre Bourdieu », in DE FORNEL, M. et OGIEN, A., *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, p. 265-283.

GAUTIER, C., *La force du social, Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu*, Paris, Cerf, 2012.

GEACH, P., *Mental Acts*, Londres, Routledge and Kegan, 1957.

GEERTZ, C., « Compte-rendu de *Surveiller et Punir* », *New York Review of Books*, 26 janvier 1978.

GENEL, K., *Autorité et émancipation, Horkheimer et la théorie critique*, Paris, Payot, 2013.

GERARD, V., « Politique et violence selon Hannah Arendt. La violence antipolitique vs la politisation violente des rapports humains », in Sibertin-Blanc G. (dir.), *Violences, Anthropologie, politique, philosophie*, [en ligne] Toulouse, Europhilosophie, 2010, pp. 27-51.

GLEASON, P., « Identifying Identity : a semantic history », *Journal of American history*, vol. 4, n° 69, 1983.

GOFFMAN, E., *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, New-York, Touchstone, 1963.

GOFFMAN, E., *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

GOLDHAGEN, D. J., *Les bourreaux volontaires de Hitler. Les Allemands ordinaires et l'holocauste*, Paris, Seuil, 1997.

GOODWIN, C., « Professional Vision », *American Anthropologist*, vol. 96, n° 3, 1994, p. 606-633.

GOULD, R., *Insurgent Identities : Class, Community and Protest in Paris from 1848 to the Commune*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

GRANGE, J., « L'*habitus*, de la philosophie à la sociologie et retour », in A. Lescourret, *Pierre Bourdieu, un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, 2009, p. 33-64.

GRIGNON, C. et PASSERON, J-C., *Le savant et le populaire*, Paris, Gallimard-Seuil, 1989.

GROS, F., « Foucault », in Marzano M. (dir.), *Dictionnaire de la violence*, Paris, PUF, 2011.

GUHA, R., *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Dehli, Oxford University Press, 1983.

GURR, T., *Why men rebel ?*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

GURR, T. R., et GRAHAM, H., *Violence in America : Historical and Comparative Perspectives* (1969), Washington, Government printing office, 1979.

HABER, S., « Renouveau de la philosophie sociale ? », *Esprit*, n° 3-4, 2012, p. 131-149.

HABER, S., *Freud et la théorie sociale*, Paris, La Dispute, 2012.

HACKING, I., *Entre science et réalité*, *La construction sociale de quoi ?* (2000), trad. française B. Jurdant, Paris, La Découverte, 2001.

HACKING, I., *Historical Ontology*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2002.

HALL, S., « Introduction : Who Needs "Identity" ? », *Questions of Cultural Identity*, in S. HALL, S. et Du GAY, P. (dir.), Londres, Sage Publications, 1996.

HASSELBACH I., et BONENGEL, W., *Die Abrechnung. Ein Neonazi steigt aus*, Berlin-Weimar, Aufbau-Verlag, 1993.

HATZFELD, J., *Une saison des machettes*, Paris, Seuil, 2003.

HEGEL, G. W. F., « Über die Wisssenschaftlichen Behandlungsharten des Naturrechts », dans *Jenaer Schriften 1801-1807*, Michel, K. M. et Moldenhauer, E., (dir.), *Werke in 20 Bänden*, *t. II*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971.

HEGEL, G.W.F., *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1992.

HERAN, F., « La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, Paris, CNRS Editions, 1987, p. 385-416.

HIRSCH, H., et PERRY, D. C., *Violence as Politics,* New York, Harper and Row*,* 1973.

HOBBES, T., *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. F. Tricaud, Dalloz, 1999.

HOBSON, P., *The Craddle of Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

HOFFMAN, M. L., *Empathie et développement moral. Les émotions morales et la justice*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2008.

HOGGART, R., *La culture du pauvre*, Paris, Éditions de Minuit, 1997.

HONNETH, A., *Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, The MIT Press, Cambridge/London, 1991.

HONNETH, A., *Kritik der Macht : Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988.

HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. française P. Rusch, Paris, Cerf, 2000.

HONNETH, A., « Zwischen Aristoteles and Kant – Skizze einer Moral der Anerkennung », in *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000.

HONNETH, A., « Grounding Recognition. A Rejoinder to Critical Questions », *Inquiry*, vol. 45, n° 4, 2002, p. 499-519.

HONNETH, A., « Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption », in HONNETH A. et SAAR M. (dir.), *Michel Foucault. Frankfurter Foucault Konferenz,* 2001, Francfurt/Main, Suhrkamp, p. 15-26.

Honneth, A. *La société du mépris*. *Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.

HONNETH, A., « Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation » (2002), trad. française P. Rusch, in *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 305-323.

HONNETH, A., « Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action » (1980), trad. française de P. Rusch, in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 203-223.

HONNETH, A., « La reconnaissance comme idéologie » (2004), trad. française de O. Voirol, in *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 245-274.

HONNETH, A., « Invisibilité, sur l'épistémologie de la reconnaissance » (2003), trad. française O. Voirol, in *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique,* Paris, La Découverte, 2006, p. 225-243

HONNETH, A., « La théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance » (2001), *La Société du mépris*. *Vers une nouvelle théorie critique,* trad. française de O. Voirol, Paris, La Découverte, 2006, p. 151-180.

HONNETH, A., « Les pathologies du social. Traditions et actualité de la philosophie sociale » (1994), trad. française de A. Dupeyrix, in *La société du mépris*, Paris, La Découverte, 2006, p. 39-100.

HONNETH, A., « Théorie de la relation d'objet et identité postmoderne. À propos d'un prétendu vieillissement de la psychanalyse », trad. française de P. Rusch, in *La société du mépris, Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 325-348.

HONNETH, A., « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie Critique » (2004), trad. française O. Voirol, in *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 101-130.

HONNETH, « La critique comme "mise au jour". La Dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale » (2000), trad. française E. Renault, in *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique,* Paris, La Découverte, 2006, p. 131-149.

HONNETH, A., *La réification. Petit traité de théorie critique* (2005), trad. française de S. Haber, Paris, Gallimard, 2007.

HONNETH, A., « Le racisme comme distorsion de la perception. Des absurdités liées à l'exigence de tolérance », *La pensée de midi*, vol. 2, 2008, n° 24-25, p. 98-108.

HONNETH, A., « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », trad. française S. HABER, *Esprit*, n° 7, 2008, p. 96-107.

HONNETH, A., « La savant et le politique », *Le Monde*, [URL : http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/01/23/le-savant-et-le-politique_1633316_3232.html], publié le 23 janvier 2012 sur le site du Monde.fr. consulté le 18 janvier 2015.

HONNETH, A., « De l'irréductibilité du progrès. La relation de l'histoire et de la morale selon Kant », in *Ce que social veut dire, Tome I*, *Le déchirement du social*, trad. française P. Rusch, Paris, Gallimard, 2013, p. 35-57.

HONNETH, A., « *Liquéfaction du social*. À propos de la théorie sociale de Luc Boltanski et Laurent Thévenot », in *Ce que social veut dire*, *Tome I*, *Le déchirement du social*, trad. française P. Rusch, Paris, NRF Gallimard, 2013, 208-238.

HONNETH, A., *Ce que social veut dire*, *Tome I*, *Le déchirement du social*, Paris, Gallimard, 2013.

HONNETH, « Le monde déchiré des formes symboliques », in *Ce que social veut dire*, *Tome I*, *le déchirement du social*, trad. française P. Rusch, Paris, Gallimard, 2013, p. 208-238.

HONNETH, A., *Ce que social veut dire*. *Tome II, Les pathologies de la raison*, trad. française P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015.

HONNETH, A., « Le "moi" dans le "nous". La reconnaissance comme force motrice du groupe » (2010), in *Ce que social veut dire*, *Tome II*, *Les pathologies de la raison*, trad.française P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015, p. 231-252.

HONNETH, A., « *Le sauvetage du sacré par la philosophie de l'histoire*. Sur la "Critique de la violence" de Benjamin », in *Ce que social veut dire*. *Tome II*., *Les pathologies de la raison*, trad. française P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015, p. 117-168.

HONNETH, A., « *Une reconstruction communicationnelle du passé*. Sur la relation entre anthropologie et philosophie de l'histoire chez Walter Benjamin », in *Ce que social veut dire. Tome II. Les pathologies de la raison*, trad française P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015, p. 95-116.

HONNETH, A, « L'éducation en démocratie : un chapitre négligé de la philosophie politique », trad. française J. P. Richard, in BOUTON C. et LE BLANC G., *Capitalisme et démoctatie, autour de l'œuvre de Axel Honneth*, Paris, Le Bord de l'eau, 2015, p. 11-35.

HONNETH, A., *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique* (2011), trad. française F. Joly et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015.

HONNETH A. et ANDERSON, J., « Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice», in ANDERSON, J. et CHRISTMAN, J. (dir.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 127-149.

HONNETH A., et BANKOVSKY, M., « L'apport de la philosophie française contemporaine à la théorie de la reconnaissance : Entretien avec Axel Honneth », trad. française M. Garrau, in Bankovsky M., et Le Goff A., *Penser la reconnaissance*. *Entre théorie critique et philosophie française contemporaine*, CNRS Éditions, Paris, 2012.

HONNETH, A., et HARTMANN, M., « Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche » (2004), trad. française de O. Voirol, in *La société du mépris*, *op. cit*., p. 275-303.

HONNETH, A., KOCYBA, H. et SCHWIBS, B., « Der Kampf um die symbolische Ordnung », *Aesthetik und Kommunikation*, vol. 16, n° 61-62, 1986.

HONNETH A., et VOIROL, O., « La théorie critique de l'Ecole de Francfort et la théorie de la reconnaissance » (2001), trad. française O. Voirol, in *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 151-180.

HUME, D., *Traité de la nature humaine*, Paris, Garnier Flammarion, 1995, p. 331.

IKÄHEIMO, H., « Un besoin humain vital. La reconnaissance comme accès au statut de personne », in LAZZERI, C. et NOUR, S., *Reconnaissance, Identité et intégration sociale*, CNRS, 2009, p. 101-141.

ISAACS, H. R., *Idols of the Tribe : Group Identity and Political Change*, New York, Harper and Row, 1975. Connor W., *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

JACQUET, C., *Les transclasses ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014.

JASPARD, M., *Les violences envers les femmes en France. Une enquête nationale*, Paris, La Documentation française, 2003.

KALYVAS, S., SHAPIRO, I. et MASOUD, T. (dir.), *Order, Conflict and Violence*, New York, Cambridge University Press, 2008.

KANT, E., *Fondements de métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques II*, Gallimard, Paris, 1985.

KANTOROWICZ, E., *The King's two Bodies : A study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 43.

KARDINER, A., *L'individu dans sa société*, Paris, Gallimard, 1969.

KARSENTI, B., « De Marx à Bourdieu. La critique et le dilemme de la pratique », in de Fornel, M., et Ogien, A. (dir.), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, p. 125-129.

KARSENTI, B., « Le sociologue et le prophète. Weber et le destin des modernes », *Tracés. Revue de sciences humaines*, Hors-Série, 2013, p. 167-188.

KAUFMANN, J-C., *L'invention de soi, une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.

KAUFMANN, L. et Trom, D. (dir.), *Qu'est-ce qu'un collectif ? Du commun à la politique*, Paris, EHESS, 2010.

KEUCHEYAN, R., « Identité personnelle et logique du social », *Revue européenne des sciences sociales*, 2002 [URL : https://ress.revues.org/592], p. 262-282.

KEUCHEYAN, R., *Le constructivisme, des origines à nos jours*, Paris, Hermann, 2007.

KEUCHEYAn, R., *Hémisphère gauche*, une cartographie des nouvelles pensées critiques, Paris, Zone, 2010.

KOHLBERG, L., « A cognitive development analysis of children's Sex Role Concepts and Attitudes », in *The development of Sex Differences*, Londres, E. Macoby Editions, 1967.

KOJEVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1968.

KRIPKE, S., *La logique des noms propres,* Paris, Ed de Minuit, 1982.

KRIVINE, A. et BENSAÏD, D., *Mais si !*, Paris, La Brèche, 1988.

KRTOLICA, I., « L'horizon de la violence asymbolique dans la pensée de Pierre Bourdieu », in BOJANIC, P., et SIBERTIN-BLANC, G. (dir.), *De la terreur à l'extrême violence*, Toulouse, Editions Europhilosophie, 2014, p. 125-163.

LADEN, A. S., « Reasonable Deliberation, Constructive Power, and The Struggle for Recognition », in van den Brick, B. et Owen, D. (dir.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the tradition of Critical Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 270-289.

LAGRANGE, H. et Oberti, M., *Emeutes urbaines et protestations, une singularité française*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2006.

LAGRANGE, H., « Autopsie d'une vague d'émeutes », in Lagrange, H. et Oberti, M. (dir.), *Emeutes urbaines et protestations. Une singularité française*, Paris, Les Presses de Sciences-Po, p. 37-58.

LAGRAVE, R-M., « La lucidité des dominés », in Encrevé, P. et Lagrave, R-M., (dir.), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2004.

LAHIRE, B., *L'homme pluriel*. *Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.

LAHIRE, B., *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

LAITIN, D., « Language Conflict and Violence : Or, the Straw that broke the Camel's Back », *Working paper* 1999/137.

LAITINEN, A., « Interpersonnnal Recognition : A response to Value or a Precondition of Personhood », in *Inquiry,* n° 45, 2002. p. 463-478.

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

LAVERGNE, C. et PERDONCIN, A., « Éditorial. La violence à l'épreuve de la description », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], n° 19, 2010, [mis en ligne le 30 novembre 2010, consulté le 03 janvier 2014. URL : http://traces.revues.org/4878], p. 5-25.

LAVERGNE, C. et SAUVETRE, P., « Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], n° 19, 2010, p. 217-238. mis en ligne le 30 novembre 2012, consulté le 01 janvier, 2014. URL : http://traces.revues.org/4926.

LAVERGNE, C., « Méditations bourdieusiennes », *La Vie des idées*, 19 décembre 2011. [URL : http://www.laviedesidees.fr/Meditations-bourdieusiennes.html] consulté le 22 décembre 2011.

LAVERGNE, C., « Violence en situation dans le pragmatisme de Mead : coopération, normativité et contrôle social », in Cukier A.et Debray E.(dir.), *La théorie sociale de G.H. Mead*, *Etudes critiques et traductions inédites*, Paris, Le Bord de l'eau*,* p. 284-308.

LAZZERI, C., *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993.

LAZZERI, C., « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu », in Lordon F., et Citton Y., (dir.), *Spinoza et les sciences sociales*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 345-398

LAZZERI, C., « Conflits de reconnaissance et mobilisation collective », *Politique et sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, p. 117-160.

LAZZERI, C., « Multiple self et reconnaissance. Autour des processus de constitution de l'identité », in GARRAU, M. et LE GOFF, A., *La reconnaissance : perspectives critiques*, Nanterre, Presses Universitaires de Nanterre, 2009, p. 331-390.

LAZZERI, C., « Pourquoi se révolte-t-on ? Identité, intérêt, action », *Revue du MAUSS*, 2009, vol. 2, n° 34, p. 165-188

LAZZERI, C., « Conflits de reconnaissance et mobilisation collective », *Revue canadienne de science politique*, n° 3, 2010.

LAZZERI, C., « Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth », *Revue du MAUSS*, 2011, vol. 2, n° 38, p. 259-285.

LAZZERI, C., « Conflits de reconnaissance et sociologie critique », in LE GOFF, A. et BANKOVSKY, M. (dir.), *Penser la reconnaissance, entre théorie critique et philosophie française contemporaine*, Paris, CNRS éditions, 2012, p. 53-71.

LAZZERI, C., « Identité et appartenance sociale », *Tracés. Revue de sciences humaines,* Hors-série, Lyon, ENS éditions, 2013, p. 73-102.

LAZZERI, C., « Identité constituante et identité constituée. Identité collective et groupe social », *Terrains/Théories* [en ligne], n°2, 2015, à paraître.

LE GOFF, A., « Conflits, reconnaissance, réification : figures de la réciprocité chez Sartre », LE GOFF, A. et BANKOVSKY, M. (dir.), *Penser la reconnaissance, entre théorie critique et philosophie française contemporaine*, Paris, CNRS Editions, 2012, p. 91-109.

LEBLANC, G., *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009.

LEGRAND, S., *Les Normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007.

LEMIEUX, C., « Le crépuscule des champs. Limite d'un concept ou disparition d'une réalité historique ? », in De Fornel, M. et Ogien A. (dir.), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, p. 75-100.

LEMIEUX, C., « Philosophie et sociologie ? Le prix du passage », *Sociologie*, vol. 3, n° 2, 2012, p. 199-209.

LEVINAS, E., *La mort et le temps*, Paris, Librairie générale française, 1992.

LEWIS, A. W. *Le sang royal. La famille capétienne et l'État, France, Xe-XIVe siècle*, Paris, Gallimard, 1986.

LINHARDT, D., *Travailler sans les autres ?*, Paris, Seuil, 2009.

LIVET, P. et NEF, F., *Les êtres sociaux. Processus et virtualités*, Hermann, 2009.

LIVET, P., et OGIEN, R. (dir.), *L'enquête ontologique, du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, EHESS, 2000.

LOCKE, J., *Identité et différence*, traduction française É. Balibar, Paris, Le Seuil, 1998.

LOUIS, M-V., « Défense et illustration de la domination masculine », *Les Temps Modernes*, n° 604, Paris, 1999, p. 325-358.

LUKACS, G., *Histoire et conscience de classe, Essais de dialectique marxiste*, trad. française K. Axelos et J. Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960.

MACEY, D., *Frantz Fanon, Une vie*, Paris, La Découverte, 2011.

MACKENZIE, W. J. M., *Political Identity*, New-York-Saint Martin's, Penguin, 1978.

MANCEAUX, M., *Les maos en France*, Paris, Gallimard, 1972.

MARIOT N., « Faut-il être motivé pour tuer ? Sur quelques explications aux violences de guerre », in *Genèses*, N° 53, 2003, p. 154-177.

MARKELL, P., « 'The Potential and the Actual'. Mead, Honneth, and the "I" », in Van den Brink, B., and Owen, D., *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 100-132.

MARLIERE, E., « Les habitants des quartiers : adversaires ou solidaires des émeutiers ? », in L. Mucchielli et V. Le Goaziou, *Quand les banlieues brûlent*, *op. cit*., pp. 77-92.

MARLIERE, E., *La France nous a lâchés ! Le sentiment d'injustice chez les jeunes des cités*, Paris, Fayard, 2008.

MARSHALL, T. H., *Citizenship and Social Class*, Londres, Pluto Press, 1992.

MARX, K., *Le Capital*, trad. française J. Roy, Paris, Gallimard, tome 1, 2008.

MATHIEU, N-C., « Bourdieu ou le pouvoir auto-hypnotique de la domination masculine », *Les Temps Modernes*, n° 604, Paris, 1999, 286-324.

MAUGER, G., « Sur la violence symbolique », in MÜLLER, H-P. et al., *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 84-100.

MAUGER, G., *Comment je suis parlé. Les émeutiers et leurs exégètes. À propos de L'Émeute de novembre 2005, une révolte protopolitique,* Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2006.

MAUGER, M., *L'émeute de novembre 2005, une révolte proto-politique*, Bellecombes-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2006.

MCKAY, J., « An exploratory synthesis of primordial and mobilizationist approaches to ethnic phenomena », *Ethnic and Racial studies*, vol. 5, n° 4, 1982, p. 392-420.

MCKINNON, C. A., *Feminism Unmodified, Discourse on Life and Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1987

MCKINNON, S., *La génétique néolibérale contre les mythes de la psychologie évolutionniste* (2005), trad. française S. Renaut, l'Éclat, 2010.

MCNAY, L., *Against recognition*, Cambridge, Polity Press, 2008.

MEAD, G. H., *L'esprit, le soi la société* (1934), trad. française D. Cefaï et L. Quéré, Paris, PUF, 2006

MELUCCI, A., « The Process of Collective Identity », JOHNSTON, H. et KLANDERMANS, B. (dir.), *Social Movements and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, p. 41-63.

MERCIER-JOSA, S., « Combat pour la reconnaissance et criminalité », in Heinrich, D. et Horstmann, R.P. (dir.), *Hegels Philosophie des Rechts*, *Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Cota, 1982.

MICHAELS, W. B., « Race into Culture : A Critical Genealogy of Cultural Identity », in Appiah K. A., et Gates H. L., (dir.), *Identities*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

MICHAUD, Y., *Violence et politique*, Paris, Gallimard, 1978.

MOHAMMED, M. et MUCCHIELLI, L. « La police dans les "quartiers sensibles" : un profond malaise », in L. Mucchielli et V. Le Goaziou (dir.), *Quand les banlieues brûlent*. *Retour sur les émeutes de novembre 2005*, Paris, La Découverte, 2007, pp. 104-125.

MOHAMMED, M. *La Formation des bandes de jeunes. Entre la famille, l'école et la rue*, Paris, PUF, 2011.

MOORE, B., *Injustice : The Social Basis of Injustice and Revolt,* Londres, MacMillan, 1978.

MUCCHIELLI, L., « Les émeutes urbaines dans la France contemporaine », in CRETTIEZ, X. et MUCCHIELLI, L. (dir.), *Les violences politiques en Europe, un état des lieux*, La Découverte, Paris, 2010, pp. 141-176.

MUCCHIELLI, L. et LE GOAZIOU, V. (dir.), *Quand les banlieues brûlent*, Paris, La Découverte, 2007.

MUCCHIELLI, M. et EÏT-OMAR, A., « Les émeutes de novembre 2005. Les raisons de la colère », in MUCCHIELLI, L. et LE GOAZIOU, V. (dir.), *Quand les banlieues brûlent. Retour sur les émeutes de novembre 2005*, Paris, La Découverte, 2007, pp. 11-35.

MUEL-DREYFUS, F., « Une écoute sociologique de la psychanalyse », in ENCREVE, P. et LAGRAVE, R-M., *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2003, p. 227-235.

NACHI, M., *Introduction à la sociologie pragmatiste*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 19.

NADEAU, C. et SAADA-GENDRON, J., *Guerre juste, guerre injuste : histoire, théorie et critiques*, Paris, PUF, 2009.

NAEPELS, M., « Quatre questions sur la violence », *L'Homme*, n° 177-178, 2006, p. 487-496.

NEGRI, T., *Dominio e sabotagio*, Milan, Feltrinelli, 1978.

NEILL, S. O., « Struggles Against Injustice : Contemporary Critical Theory and Political Violence », *Journal of Global Ethics*, Vol. 6, n° 2, 2010, p. 127-139.

NEIVIN, A. T., *Identity, Reconciliation and Transitional Justice : overcoming intractability in Divided Societies*, Abingdon-New York, Routledge, 2013.

NIEBURG, H. L., *La violenza politica*, Naples, Éditions Guida, 1974.

NOIRIEL, G., « L'identification des citoyens : Naissance de l'état civil républicain », Genèses, 13, 1993, p. 3-28.

NOIRIEL, G., « Surveiller des déplacements ou identifier les personnes ? Contribution à l'histoire du passeport en France de la Première à la Troisième République », *Genèses*, 30, 1998, p. 77-100.

NOIRIEL, G., *La Tyrannie du national*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

NORDMANN, C., *Bourdieu/Rancière, la politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

NUSSBAUM, M., *The fragility of Goodness*, Cambridge Massachussets, Cambridge Universtiy Press, 2001.

O'NEILL, S., « Struggles against Injuustice : contemporary critical Theory and political Violence », *Journal of Global Ethics*, vol. 6, n°2, 2010, p. 127-139.

OBERSCHALL, A., « The Los Angeles Riots of August 1965 », *Social Problem*, 1968, 15, 3, p. 223-341.

OBERSCHALL, A., « The manipulation of ethnicity : from ethnic cooperation to violence and war in Yugoslavia », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 23, n° 6, 2000, p. 982-1001.

OBERSCHALL A., et HYOJOUNG, K., « Identity and Action », *Mobilization. An International Journal*, vol. 1, n° 1, 1996, p. 63-85.

OGIEN, A., « L'antinomie oubliée, ou la critique sociale a-t-elle besoin d'une théorie de la pratique ? », in de FORNEL, M. et OGIEN, A. (dir.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, 135-154.

OLSON, M., *Logique de l'action collective*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 2011.

OLSSON, G., *The Black Power Mixtape, 1967-1975*, 2011.

OWEN, D., « Reconnaissance, expressivisme et agonisme. Sur la place de la "lutte" dans la théorie de la reconnaissance », in Ferrarese E.,(dir.), *Qu'est-ce que luter pour la reconnaissance*, *op. cit*., p. 84-109.

OZOUF, M., *Les mots de femmes*, *Essai sur la singularité française*, Paris, Fayard, 1995.

PAGES, C. et TRACHMAN, M., « Une analytique du pouvoir. Entretien avec Judith Butler » [en ligne], *La Vie des idées*, 4 décembre 2012. URL : http://www.laviedesidees.fr/Une-analytique-du-pouvoir.html consulté le 4 mars 2013.

PANOFSKY, E., *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Minuit, 1967.

PARFIT, D., *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

PARLEE, M. B., « Psychology : review essay », *Signs : Journal of Woman in culture and Society*, N° 1, 1975.

PASCAL, B., *Pensées*, in *Œuvres*, Paris, Seuil, 1963.

PASCAL, B., *Trois discours sur la condition des grands*, Paris, Gallimard, 2006.

PAUGAM, S., *La disqualification sociale*, *essai sur la nouvelle pauvreté*, Paris, PUF, 1994.

PAUGAM, S., *Le salarié de la précarité. Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle*, Paris, PUF, 2000.

PERREAU, L., « Sociologie, Psychanalyse et phénoménologie : la théorie de l'inconscient chez Pierre Bourdieu », in Gyemant M. et Popa D., (dir.), *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, Zürich, Olms, 2015.

PHARO, P., « Les ambiguïtés de la reconnaissance », in Lazzeri C. et Caillé A., éd., *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009.

PHILIPPE, C., « Classes sociales, pratiques culturelles et styles de vie. Le modèle de la distinction est-il (vraiment) obsolète ? », *Sociologie et sociétés*, vol. XXXVI, n°1, printemps, 2004, p. 59-87.

PINKER, S., *Comment fonctionne l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 1997.

PINKER, S., *Comprendre la nature humaine*, Paris, Odile Jacob, 2005.

PIPPIN, R., « What is the Answer for Which Hegel's Theory of Recognition is the Answer », *European Journal of Philosophy*, vol. 8, 2, 2000, p. 155-172.

POSNER, R., *Sex and Reason*, Cambridge, Havard University Press, 1992.

QUINE, Q. W. O., *Du point de vue logique*, trad. française S. LAUGIER, Paris, Vrin, 2003.

RANCIERE, J., « La question politique de l'émancipation. Entretien avec Jacques Rancière », in CUKIER, A., DELMOTTE, F. et LAVERGNE C. (dir.), *Emancipation, les métamorphoses de la critique sociale*, Bellecombe-en-Bauges, Le Croquant, 2013, p. 140.

RANCIERE, J., « Le coup double de l'art politisé. Entretien avec Gabriel Rockhill », in SURYA, M. (dir.), *Lignes*, n°19, 2006, pp. 141-164.

RANCIERE, J., *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

RANCIERE, J., *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981.

RANCIERE, J., *Le Maître ignorant : Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

RANCIERE, J., *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Flammarion, 2007.

REICHER, S., « The psychology of crowd dynamic », *Blackwell Handbook of social psychology: group processes*.

RENAULT E., et DERANTY, J-Ph., « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », *Thesis Eleven*, vol. 88, 2007, p. 92-111.

RENAULT, E., « Assumer l'héritage de la théorie critique : sauver Marx par la reconnaissance ? », in CAILLE, A. et LAZZERI, C., (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 65-85.

RENAULT, E., « Le discours du respect », in CAILLE, A. (dir.), *La quête de reconnaissance, nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, 2007, p. 161-181.

RENAULT, E., « Reconnaissance, institutions, injustice. », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 23, 2004, p. 180-195

RENAULT, E., « Violence and Disrespect in the French Revolt of November 2005 », in BROWN, C. et MCGILL, J. (dir.), *Violence in France and in Australia. Disorder in the Postcolonial Welfare State*, Sydney, Sydney University Press, 2011, 172-182.

RENAULT, E., *L'expérience de l'injustice*, *Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

RENAULT, E., *Souffrances sociales, Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008.

ROSA, H., *Accélération*, *une critique sociale du temps*, La Découverte, Paris, 2010.

ROSTAING, C., « Hiérarchie des légitimités. Obstacles et défi à la connaissance des violences carcérales », in LAVERGNE, C. et PERDONCIN, A., *Tracés. Revue de sciences humaines*, n°19, 2010, p. 83-99.

ROUSSEAU, F., *La guerre censurée. Une histoire des combattants européens de 14-18*, Paris, Seuil, 1999.

Roussel, D., « La description des violences féminines dans les archives criminelles au 16e siècle », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n°19, 2010, pp. 65-81.

RUDE, G., *Ideology and Popular Protest*, New York, Lawrence and Wihsart, 1980.

SAHLINS, M. D., « Political power and the economy in primitive society », in DOLE, G. E., et CARNEIRO, R. L. *Essays in the science of Culture*, New-York, Thomas Y. Crowell Company, 1960, p. 390-415.

SAHLINS, M. D., *Critique de la sociobiologie* (1976), Gallimard, Paris, 1980.

SARTRE, J-P., *Situation V*, Paris, Gallimard, 1964.

SCARRY, H., *The Body in Pain. The Making and Unmaking of Reality*, New-York - Oxford, Oxford University Press, 1985.

SCOTT, J.C., *Weapons of the Weak*, *Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale, Yale University Press, 1985.

SCOTT, J.C., *La domination ou les arts de la résistance, Fragments du discours subalterne*, Paris, Amsterdam, 2008.

SEARLE, J., *Les actes de langage, essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 2008.

SEN, A., *Identité et violence*, *L'illusion du destin*, Paris, Odile Jacob, 2007.

SENNETT, R. et COBB, J., *The Hidden Injuries of Class*, Vintage Books, New York, 1973.

SHERMAN, J. A., *Sex-Related Cognitive Differences : An Essay on Theory and Evidence*, Springfield (Illinois), Thomas, 1978.

SIRONI, F., *Bourreaux et victimes*, *psychologie de la torture*, Paris, Odile Jacob, 1999.

SOMERS, M., « The Narrative Constitution of Identity, a Relational and Network Approach », *Theory and Society*, n° 23, 1994, p. 605-649.

SOMMIER, I., *La violence politique et son deuil*, *l'après 68 en France et en Italie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998.

SOMMIER, I., *Le terrorisme*, Paris, Flammarion, 2002.

SONTAG, S., *Devant la douleur des autres*, Paris, Christian Bourgois, 2003.

SOREL, G., *Réflexions sur la violence*, Paris, M. Rivière, 1919.

SPARTI, D., « L'identité et ses dilemmes. De l'identité personnelle à la reconnaissance sociale. », trad. française C. Lazzeri, *Terrains/Théories*, n° 3, à paraître en 2015.

SPINOZA, B., *Ethique*, Livre V, trad. française B. Pautrat, Paris, Points, 2014.

SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, trad. française J. Lagrée et P-F. Moreau, in *Œuvres*, tome III, Paris, PUF, 1999.

STERN, D., *Mère et enfant : les premières relations* (1977), Mardaga, Bruxelles, 1997.

STRAUSS, A, *Mirors and Masks, The Search for Identity*, New Jersey, Free Publishing, 1959.

STRAYER, J. R., *Les origines médiévales de l'État moderne*, Paris, Payot, 1979.

SUTTERLÜTY, F., *Gewalterfahrung und Gewaltkarrieren. Elemente einer empirisch fundierten Theorie der Jugendgewalt*, Thèse de doctorat, Freie Universität de Berlin, 2000.

TAJFEL, H., « Social identity and intergroup behavior », *Social Science Information,* vol. 13, n° 2, 1974, p. 65-93.

TAJFEL, H. et TURNER J.C., « The Social Identity Theory of Inter-group Behavior », In Worchel S. et Austin L. W (dir.), *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago, Nelson-Hall, 1986.

TAJFEL, H., « La catégorisation sociale », in Moscovici, S. (dir.), *Introduction à la psychologie sociale*, vol. I, Paris, Larousse, 1972, p. 272-302, 1972.

TAJFEL, H., *Differentiation between Social Groups*, Londres, Academic Press, 1978.

TAROT, C., « Du pouvoir symbolique. Sur une notion cardinale de la sociologie de Bourdieu et son contexte », in Lescourret, A., *Bourdieu, un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, 2009.

TAYLOR, C., « Individu et modernité, entretien avec Charles Taylor », in *Identités, L'individu, le groupe, la société*, coordonné par Halpern, C., Éditions sciences humaines, Paris 2009.

TAYLOR, C., *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne* (1989), Paris, Seuil, 1998.

TAYLOR, C., *Multiculturalisme et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.

TERRAY, E., « Réflexions sur la violence symbolique », *Actuel Marx*, n° 20, Paris, PUF, 1998, p. 11-25.

THEBAUD, F., « À plusieurs voix, Pierre Bourdieu, *La domination masculine* », *Mouvements*, n°2, Janvier-février, 1999.

THEBAUD, F., « Propos d'historienne sur *La Domination masculine* », in MÜLLER, H-P. et *al.* (dir.), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, Paris, La Découverte, 2006, p. 175-189.

THOMSON, E. P., « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth », *Past and Present*, n° 50, 1971, pp. 76-136.

THOMSON, E. P., *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz Ltd, 1963.

TILLY, C., « La violence collective dans une perspective européenne » (1969), trad. française A. Perdoncin, *Tracés. Revue de sciences humaines*, vol. 2, n°19, 2010, p. 183-214.

TILLY, C., *Durable Inequality*, Berkeley, University of California Press, 1998.

TILLY, C., et TARROW, S., *Politique(s) du conflit, De la grève à la révolution*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2008.

TILLY, C., *The Politics of Collective violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

TOMASELLO, M., *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard, Harvard University Press, 2001.

VICTOR, P., *On a raison de se révolter*, Paris, Gallimard, 1974.

VOIROL, O. « Les formes de l'invisibilité », in GARRAU, M. et LE GOFF, A., *La reconnaissance : perspectives critiques*, Nanterre, Presses de Paris Ouest, 2009, p. 117-140.

VOIROL, O., « Reconnaissance et méconnaissance. Sur la théorie de la violence symbolique », *Information sur les sciences sociales*, vol. 43, n° 3, 2004, p. 403-433.

WALZER, M., *Arguing about war*, New Haven, Yale University Press, 2004.

WALZER, M., *Morale minimale, morale maximale*, Paris, Bayard, 2004.

WALZER, M., *Sphères de justice, une défense du pluralisme et de l'égalité* (1983), Seuil, 1997.

WEBER, M., *Essai sur la théorie de la science*, *1904-1917*, trad. française J. Freund, Paris, Plon, 1965.

WEBER, M., *Le savant et le politique* (1919), trad. française C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003.

WELZER, H., *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, Paris, Gallimard, 2007.

WIEWIORKA, M., *La différence. L'identité culturelle : enjeux, débats et politiques*, Paris, Éditions de l'Aube, 2005.

WIGGINS, D., *Sameness and Substance renewed*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

WILDT, A., *Autonomie und Anerkennung*, *Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cota, 1982.

WILSON, M. et DALY, M., « The Man who mistook his wife for a chattel », in BARKOW J. H., Cosmides L.,Tooby J., *The adapted Mind : Evolutionnary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

WINNICOTT, D., *Jeu et réalité,* Paris, Gallimard, 1975.

WINNICOTT, D., *Processus de maturation chez l'enfant,* Paris, Payot, 1970

WITTGENSTEIN, L., *Recherches philosophiques*, trad. française F. Dastur, M. Élie, J-L. Gautero, D. Janicau, E. Rigal, Paris, Gallimard, 2014.

WRIGHT, R., *L'animal moral* (1994), Paris, Éditions Michalon, 1995.

ZANNA, O., *Restaurer l'empathie des mineurs délinquants*, Paris, Dunod, 2010.

ZIFF, P., *Semantic Analysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1960.

Index Nominum

Nous avons choisi de faire figurer dans cet index l'ensemble des auteurs de notre recherche, à l'exception de Pierre Bourdieu et Axel Honneth.

A

ABOULAFIA, 221, 244, 525
ADDI, 231, 233, 234, 236, 251, 525
ADKINS, 157, 525
ADKINS L., 525
AGAMBEN, 16, 525
ALEXANDER, 183, 525
ALTHUSSER, 118, 119, 202, 269, 347, 392, 525
AMBROISE, 7, 8, 121, 122, **245-248**, 525
AMERY, 448, 449, 525
ANDERSON, 83, 349, 386, 538
ANDRIEU, 509, 525
ANGELLA, 419, 525
APPADURAI, 444, 525
APPIAH, 67, 270, 463, 525, 542
ARENDT, 14, 317, 430, 471, 473, 508, 510, 525, 535
ASAD, 445, 525
ATTIGUI, 422, 525
AUDOUIN ROUZEAU, 432, 525

B

BALDWIN, 227, 526
BALIBAR, 7, 15, 16, 19, 20, 34, 38, 39, 96, 97, 98, 99, 204, 205, 253, 256, 261, 268, 278, 292, 315, 316, 436, 444, 502, 506, 523, 526, 540, 541
BANKOVSKY, 136, 224, 260, 294, 309, 322, 433, 532, 538, 541
BANKOVSKY M., 538
BARTH, 78, 526
BASAURE, 24, 31, 329, 332, 333, 340, 341, 417, 475, 488, 526
BAUDRY, 467, 526
BEAUD, 413, 452, 466, 497, 498, 526
BECKER, 432, 489, 525
BEGOUT, 405, 419, 526
BENJAMIN, 10, 43, 266, 279, 282, 283, 295, **296-307**, 346, 506, 519, 526, 527, 530, 538
BENQUET, 210, 526
BENSAÏD, 501, 539
BENTOUHAMI, 29, 250, 305, 306, 475, 487, 526, 532
BERGER, 51, 526
BERTHOZ, 422, 526
BESSONE, 1, 82, 451, 454, 459, **460-464**, 526, 527, 532
BILLIG, 241, 527
BIRNBAUM, 303, 527
BLANCHARD, 331, 498, 527
BLANCHARD, P., 527
BLAYA, 467, 526
BOHMAN, 184, 185, 189, 527
BOLTANSKI, 186, 187, 188, 189, 272, 322, 326, 469, 482, 527, 538
BOLTANSKI L., 527
BONENGEL, 338, 536
BONICCO-DONATO, 110, 111, 527
BOUDON, 183, 527
BOURGOIS, 446, 492, 502, 510, 529, 546
BOURKE, 447, 448, 449, 529
BOUTON, 246, 325, 405, 526, 529, 538
BOUTON C., 538
BRANCHE, 489, 505, 529
BUSS, 72, 73, 74, 529
BUTLER, 36, 44, 65, 75, 76, 81, 83, 99, 118, 171, 194, 280, 347, 350, 392, 435, **437-451**, 506, 510, 511, 521, 523, 529, 530, 544

C

CALAFAT, 7, 90, 91, 530
CALHOUN, 62, 64, 530
CARMICHAEL, 459, 466, 530
CARNEVALI, 1, 91, **224-227**, 242, 243, 530
CASSIN, 509, 530
CASTEL, 180, 379, 495, 496, 497, 498, 530
CAVELL, 420, 461, 530
CAYLA, 509, 530

CEFAÏ, 221, 341, 374, 472, 531, 542
CHAMAYOU, 425, 531
CHARAGEAT, 490, 491, 531
CHARBONNIER, 213, 531
CHARTIER, 177, 206, 528
CHASSAING, 69, 531
CHAUVAUD, 477, 531
CHIAPELLO, 272, 322, 326, 527
COBB, 341, 546
COLLINS, 19, 61, 482, 483, 484, 485, 493, 509, 531
CONFAVREUX, 452, 466, 526
COURPASSON, 322, 531
COUSIN, 78, 532
COUZENS HOY, 287, 310, 314, 531
CRETTIEZ, 400, 474, 477, 495, 531, 543
CROCQ, 55, 531
CUKIER, 7, 8, 110, 196, 311, 319, 325, 375, 376, 419, 422, 427, 482, 525, 527, 531, 540, 545

D

DALY, 72, 548
DAVIDSON, 287, 531
DAVIES, 18, 531
DAVIS, 459, 532
DE FORNEL, 532, 535, 541
DE SAINT MARTIN, 213
DE SINGLY, 59, 78, 532
DELEUZE, 209, 290, 315, 501, 532
DELPA, 451, 532
DELSAUT, 209, 529
DERANTY, 17, 29, 250, 278, 285, 286, 291, 294, 352, 367, 368, 369, 370, 373, 374, 375, 378, 433, 434, 464, 475, 476, 487, 493, 494, 495, 499, 500, 532, 545
DESCARTES, 75, 76, 77, 93, 99, 102, 232, 532
DESCOMBES, 52, 53, 54, 55, 56, 64, 65, 67, 69, 85, 87, 88, 89, 95, 135, 136, 145, 147, 148, 166, 167, 532
DEWERPE, 486, 532
DEWEY, 23, 188, 246, 389, 420, 472, 532, 535
DIAMOND, 351, 532
DORLIN, 462, 532
DU BOIS, 460, 461, 532
DUBAR, 58, 78, 532
DUBET, 78, 532
DUBIN, 157, 532
DUBY, 206, 532
DUFOIX, 7, 260, 533
DURAND, 14, 322, 525, 533
DURKHEIM, 23, 90, 162, 211, 282, 325, 332, 533

E

EHRENBERG, 327, 533
EÏT-OMAR, 496, 543
ELIAS, 131, 224, 533
ELLISON, 336, 391, 436, **453-461**, 464, 465, 507, 522, 533
ELSTER, 18, 70, 182, 183, 184, 186, 204, 211, 264, 509, 533
ERIBON, 218, 533
ERIKSON, 51, 54, 56, 68, 83, 533

F

FANON, 24, 25, 218, 260, 261, 262, 347, 461, 462, 463, 501, 527, 532, 533, 541
FASSIN, 302, 474, 475, 491, 498, 533
FEARON, 19, 79, 503, 533
FERRARESE, 33, 347, 349, 380, 385, 386, 439, **478-482**, 487, 494, 533, 534, 544
FILLIEULE, 510
FINK, 169, 534
FISCHBACH, 13, 20, 534
FORST, 481, 534
FOUCAULT, 23, 43, 81, 117, 183, **279-295**, 302, 308, 309, 310, 311, 312, **313-320**, 322, 323, 327, 328, 331, 332, 346, 347, 349, 353, 370, 442, 457, 467, 519, 531, 532, 534, 535, 536, 541
FRAENKEL, 117, 534
FRASER, 33, 207, 268, 270, 469, 534
FREUD, 222, 223, 228, 381, 430, 534, 536

G

GALLIE, 19, 68, 534
GARFINKEL, 186, 188, 204, 534
GARRAU, 8, 58, 82, 91, 167, 294, 349, 350, 366, 372, 375, 378, 381, 383, 385, 387, 390, **392-394**, 403, 454, 459, 466, 527, 533, 534, 535, 538, 540, 547
GARRETA, 246, 535

GAUTIER, 7, 32, 40, 46, 69, 91, 123, 124, 125, 141, 142, 154, 158, 169, 170, 174, 175, 176, 188, 208, 217, 398, 535
GEACH, 145, 535
GEERTZ, 313, 535
GENEL, 211, 269, 309, 535
GERARD, 117, 473, 496, 508, 510, 535
GLEASON, 51, 53, 55, 535
GOFFMAN, 51, 55, 56, 70, 84, 85, 94, 137, 159, 162, 164, 416, 535
GOLDHAGEN, 432, 535
GOODWIN, 485, 535
GOULD, 62, 535
GRAHAM, 14, 535
GRANGE, 148, **149-154**, 166, 535
GRIGNON, 214, 248, 535
GROS, 309, 318, 319, 320, 535
GUHA, 490, 535
GUHA, R., 535
GURR, 14, 18, 535

H

HABER, 7, 21, 27, 30, 228, 307, 311, 325, 352, 390, 405, 417, 531, 536, 537
HACKING, 50, 82, 83, 536
HALL, 62, 81, 536
HAMILTON, 459, 530
HARTMANN, 37, 321, 538
HASSELBACH, 338, 536
HATZFELD, 427, 536
HEGEL, 10, 15, 22, 23, 87, 107, 223, 250, 307, 315, 325, 332, 351, 352, **353-370**, 372, 375, 379, 380, 387, 438, 457, 518, 526, 536, 539, 544
HERAN, 169, 536
HIRSCH, 14, 536
HIRSCH, H., 536
HOBBES, 15, 23, 224, 225, 226, 227, 314, 315, 316, 353, 362, 363, 445, 526, 536
HOBSON, 420, 536
HOFFMAN, 430, 536
HOGGART, 81, 190, 536
HYOJOUNG, 79, 544

I

IKÄHEIMO, 353, 539
ISAACS, 61, 539

J

JACQUET, 181, 230, 539
JASPARD, 488, 539
JORLAND, 422, 526

K

KALYVAS, 477, 539
KANT, 148, 149, 249, 354, 371, 456, 536, 537, 539
KANTOROWICZ, 147, 539
KARDINER, 58, 539
KARSENTI, 91, 205, 539
KEUCHEYAN, 49, 50, **57-60**, 69, 82, 83, 84, 88, 97, 99, 100, 105, 182, 539
KOCYBA, 24, 110, 195, 273, 538
KOHLBERG, 157, 539
KOJEVE, 224, 365, 539
KRIPKE, 112, 539
KRIVINE, 501, 539
KRTOLICA, 8, 34, 231, 253, 254, 255, 256, 539

L

LADEN, 481, 539
LAGRANGE, 478, 497, 498, 540
LAGRAVE, 195, 218, 540, 543
LAHIRE, 32, 113, 114, 128, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 176, 540
LAITIN, 18, 19, 52, 78, 79, 503, 529, 533, 540
LAITINEN, 347, 380, 397, 540
LAPEYRONNIE, 498, 540
LAVERGNE, 1, 3, 8, 15, 90, 91, 121, 144, 187, 196, 252, 376, 427, 482, 488, 489, 525, 530, 540, 545
LAZZERI, 1, 3, 7, 19, 52, 58, 69, 79, **80-84**, 94, 101, 102, 105, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 149, 167, 171, 172, 224, 226, 230, 238, 240, 241, 243, 245, 248, 249, 250, 260, 268, 344, 349, 353, 380, 400, 401, 417, 420, 422, 423, 424, 425, 426, 429, 430, 503, 526, 533, 534, 539, 540, 541, 544, 545, 546
LE GOAZIOU, 478, 496, 497, 542, 543
LE GOFF, 8, 58, 82, 136, 167, 224, 260, 294, 309, 322, 349, 385, 433, 454, 527, 532, 538, 540, 541, 547
LE GOFF A., 82, 294, 538

LEBLANC, 466, 541
LEGRAND, 289, 541
LEMIEUX, 39, 90, 91, 128, 129, 132, 164, 200, 541
LEVINAS, 365, 541
LEWIS, 130, 541
LINDGAARD, 452, 466, 526
LINHARDT, 323, 324, 541
LIVET, 81, 204, 541
LOCKE, 41, 93, **96-100**, 103, 174, 176, 541
LOUIS, 137, 138, 192, 194, 221, 541
LUCKMAN, 51, 526
LUKACS, 296, 405, 419, 526, 541

M

MACE, 78, 532
MACEY, 261, 541
MACKENZIE, 51, 541
MACKENZIE, W. J. M., 541
MANCEAUX, 500, 541
MANCEAUX, M., 541
MARIOT, 432, 541
MARIOT N., 541
MARKELL, 379, 397, 542
MARLIERE, 497, 498, 542
MARSHALL, 232, 340, 381, 542
MARX, 15, 23, 37, 180, 204, 205, 208, 211, 214, 215, 250, 282, 316, 325, 332, 342, 343, 419, 469, 500, 539, 542, 545, 547
MASOUD, 477, 539
MATHIEU, 192, 194, 542
MAUGER, 206, 208, 209, 212, 214, 215, 436, 478, 496, 497, 498, 542
MAUGER, G., 542
MCKAY, 80, 542
MCKINNON, 72, 73, 74, 75, 194, 216, 542
MCNAY, 350, 542
MEAD, 23, 83, 110, 111, 217, 220, 221, 228, 244, 246, 293, 342, **372-380**, 386, 397, 418, 426, 427, 482, 484, 486, 521, 525, 527, 531, 535, 540, 542
MELUCCI, 61, 62, 117, 542
MERCIER-JOSA, 357, 542
MICHAELS, 67, 542
MICHAUD, 489, 542
MOHAMMED, 188, 470, 497, 498, 542, 543
MONNET, 7, 90, 91, 530
MOORE, 190, 313, 329, 340, 543
MUCCHIELLI, 400, 474, 477, 478, 495, 496, 497, 498, 531, 542, 543
MUCCHIELLI, L., 531, 542, 543
MUEL-DREYFUS, 218, 543

N

NACHI, 188, 543
NADEAU, 507, 543
NAEPELS, 489, 543
NEF, 81, 541
NEGRI, 501, 502, 543
NEILL, 29, 347, 434, 468, 476, 487, 493, 506, 507, 508, 509, 511, 543
NEIVIN, 509, 543
NIEBURG, 477, 543
NOIRIEL, 117, 543
NORDMANN, 118, 197, 392, 530, 543
NUSSBAUM, 350, 543

O

OBERSCHALL, 18, 19, 78, 79, 80, 471, 503, 543, 544
OBERTI, 478, 497, 498, 540
OFFE, 18, 533
OGIEN, 128, 144, 186, 188, 204, 205, 223, 246, 525, 527, 532, 535, 539, 541, 544
OGIEN, R., 541
OLSON, 140, 544
OLSON, M., 544
OLSSON, 459, 544
OWEN, 379, 397, 402, 481, 539, 542, 544
OWEN, D., 539, 542, 544
OZOUF, 193, 544

P

PAGES, 442, 544
PANOFSKY, 151, 152, 544
PARFIT, 94, 544
PARLEE, 74, 544
PASCAL, 23, 34, 86, 138, 224, 226, 540, 544
PASSERON, 198, **211-215**, 248, 535
PAUGAM, 180, 399, 544
PERDONCIN, 7, 21, 28, 187, 252, 488, 489, 504, 540, 545, 547
PERREAU, 220, 222, 223, 403, 544

PERROT, 193, 206, 532
PERRY, 14, 99, 536
PETTIT, 436, 437, 529
PHARO, 268, 544
PHILIPPE, 7, 134, 487, 492, 510, 544
PIALOUX, 413, 497, 498, 526
PINKER, 72, 544
PIPPIN, 353, 544
POSNER, 72, 79, 503, 544
PREUSS, 18, 533

Q

QUERE L., 535
QUINE, 88, 545

R

RANCIERE, 142, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 206, 339, 479, 543, 545
REICHER, 505, 545
REID, 99, 100
RENAULT, 1, 7, 26, 29, 30, 37, 242, 250, 268, 282, 310, 342, 371, **395-399**, 403, 431, 436, 464, 469, 472, 474, 475, 478, 487, **493-500**, 532, 537, 545
RENAULT E., 545
ROSA, 78, 545
ROSTAING, 489, 545
ROUSSEAU, 224, 282, 332, 432, 545
ROUSSEL, 490, 545
RUDE, 329, 545
RUI, 78, 532

S

SAADA-GENDRON, 507, 543
SAADA-GENDRON, J., 543
SAHLINS, 74, 232, 546
SALAZAR, 509, 530
SARTRE, 23, 37, 70, 202, 260, 282, 332, 342, 343, 425, 500, 541, 546
SAUVETRE, 8, 15, 540
SAYAD, 34, 158, 163, 234, 255, 256, 529
SCARRY, 385, 386, 546
SCHWIBS, 24, 110, 273, 538
SCOTT, 190, 191, 192, 196, 314, 479, 505, 546
SEARLE, 121, 546
SEN, 16, 18, 52, 56, 58, 64, 68, 147, 546
SENNETT, 341, 546
SHAPIRO, 477, 539
SHERMAN, 74, 546
SIRONI, 387, 388, 424, 449, 546
SKEGGS, 157, 525
SOMERS, 52, 60, 546
SOMMIER, 477, 500, 501, 502, 508, 546
SONTAG, 446, 546
SOREL, 297, 303, 306, 342, 546
SPARTI, 1, 94, 149, 546
SPINOZA, 230, 248, 300, 315, 400, 401, 402, 532, 540, 546
STERN, 372, 455, 546
STRAUSS, 51, 90, 546
STRAYER, 130, 546
SUTTERLÜTY, 546

T

TAJFEL, 78, 241, 429, 527, 546, 547
TAROT, 124, 547
TARROW, 18, 335, 429, 547
TAYLOR, 33, 52, 61, 106, 207, 225, 347, 547
TERRAY, 180, 208, 213, 215, 547
THEBAUD, 192, 193, 194, 195, 206, 547
THOMSON, 83, 339, 340, 504, 547
TILLY, 18, 19, 21, 28, 52, 117, 335, 429, 504, 547
TOMASELLO, 420, 547
TRACHMAN, 442, 544
TRACHMAN, M., 544
TROM, 95, 539
TURNER, 24, 78, 329, 526, 547

V

VEYRAT-MASSON, 331, 527
VICTOR, 107, 340, 502, 547
VOIROL, 1, 22, 31, 37, 269, 282, 293, 323, 327, 332, **343-345**, **466-479**, 479, 503, 537, 538, 547, 548

W

WALLERSTEIN, 268, 526
WALZER, 33, 164, 507, 548
WEBER, 14, 23, 57, 91, 118, 211, 266, 539, 548
WELZER, 391, 416, 424, 428, 429, 430, 472, 473, 548
WIEWIORKA, 58, 548
WIGGINS, 145, 548
WILDT, 365, 548

WILDT, A., 548
WILSON, 72, 548
WINNICOTT, 373, 548
WITTGENSTEIN, 60, 87, 94, 145, 548
WRIGHT, 72, 548

Z

ZANNA, 415, 548
ZIFF, 112, 548

Table des matières

SOMMAIRE **9**

INTRODUCTION **13**
De la sidération au problème de la violence 13
Du paradigme identitaire au projet d'une philosophie sociale 17
Face à face entre Pierre Bourdieu et Axel Honneth : 21
une rencontre manquée ? 21
Justification de la confrontation : des potentialités mutuelles 26
Une enquête de philosophie sociale sur la violence 34
Remarques méthodologiques 36
Plan de la recherche 40

Première partie **45**

Esquisse d'une théorie bourdieusienne de l'identité : la création des identités sociales entre violence et reconnaissance **45**

Chapitre 1 ..... **49**
Constructions sociales de l'identité. **49**
Bourdieu dans la constellation des théories de l'identité **49**

1.1. La prolifération de l'identité : contextualisation 51

« Apprendre à parler l'idiome identitaire » 52

1.2. Cartographies de l'identité en sciences sociales 57

Cartographie en forme d'idéal type 57
Cartographie des usages 60
Faut-il avoir peur de l'identité ? 63
Le spectre de l'essentialisme 66

1.3. Critique de la raison théorique. 69

Au-delà du substantialisme 71
Descartes et la substance pensante 75
Au-delà du décisionnisme 77
Le constructivisme social de *l'identité sociale* 81

Conclusion : des usages aux problèmes de l'identité 88

Chapitre 2 ..... **93**
De l'illusion biographique à l'identité pratique **93**

2.1. « Qui suis-je ? » 95

Locke ou l'invention de la conscience 96
Hume ou la fiction du moi 100

2.2. De la fiction du moi à l'illusion biographique. 104

L'histoire de vie et sa mise en crise 106

2.3. La construction « sociale » de l'identité 111

Le nom propre comme institution de totalisation du moi 112
Le pouvoir symbolique : pouvoir de « performativité » des identités ? 119

2.4. L'objectivation sociologique 126

Définition différentielle des identités 127
Le capital symbolique : la légitimité de certaines identités 137
Luttes symboliques comme facteurs de transformation des identités 139

2.5. L'*habitus* comme « identité pratique » 146

L'*habitus* comme transcendantal historique 147
Vers une théorie de l'acteur pluriel ? 161
La connaissance de l'*habitus* : des pratiques à la réflexivité 166

Conclusion : vers quelle théorie des identités constituantes ? 171

Chapitre 3 179
La violence symbolique de la reconnaissance. 179
Pour une philosophie sociale bourdieusienne 179

3.1. Cartographie des critiques de la violence symbolique 182

La « non-rationalité » de la violence symbolique 182
La violence symbolique : productrice d'« idiots culturels » 186
La violence symbolique ou la négation de l'émancipation 190

3.2. Violence symbolique et reconnaissance 207
La formation des identités sociales 207

Genèse et évolution de la violence symbolique. 209
De la reconnaissance cognitive à la reconnaissance somatique 209
Le désir de reconnaissance. 218

3.3. Reproduction et subversion de la violence symbolique 229

La reconnaissance comme capital 230
Les luttes symboliques, quelles luttes de reconnaissance ? 237
Réflexivité, résistance et effondrement de la pratique. 252

3.4. Méditations honnethiennes. 262

Rendre la sociologie critique plus critique ? 263
La violence symbolique de la reconnaissance 267

Conclusion : Bourdieu, quel théoricien de la reconnaissance ? 272

DEUXIÈME PARTIE **276**

De l'effondrement de l'identité aux violences politiques **276**

Contribution à une philosophie sociale de la violence **276**

Chapitre 4 ..... **280**

De la critique du pouvoir à la critique de la violence dans la théorie de la reconnaissance de Axel Honneth **280**

4.1. Critique du pouvoir 283

Lectures de Michel Foucault 283
La normativité au cœur du conflit social : Habermas 291

4.2. Critique de la violence : Honneth lecteur de Benjamin 294

Contexte d'écriture et argument de « critique de la violence » 295
Enquête sur les critères d'une critique de la violence 298
Sortir du cercle de la conversion : une violence « pure » 302
La non-violence : possibilité d'une violence pure 304

4.3. Du pouvoir à la violence 307

Relations de pouvoir et relations de violence 309
Critique de la domination : de Foucault à Bourdieu 319
Indétermination et euphémisation de la violence 330
Resituer Bourdieu dans la « tradition fragmentaire de la philosophie sociale » 341

Conclusion : quelle critique de la violence ? 345

Chapitre 5 ..... **347**

Vulnérabilité et réification **347**

Penser les violences extrêmes **347**

5.1. Reconnaissance et vulnérabilité : relecture du jeune Hegel 350

La violence du crime comme révélateur de la vulnérabilité 352
Le crime comme dynamique d'universalisation 359

5.2. Vulnérabilités et seuils des violences extrêmes 368

La figure d'un effondrement « moral » 369
Modèle traumatique de la violence 381
Quel pouvoir de la reconnaissance ? 394

5.3. Réification : philosophie sociale des violences extrêmes ? 402

Analyse dispositionnelle de la violence. 403
Réification, reconnaissance originaire et violences extrêmes 413

Conclusion : quelle philosophie sociale des violences extrêmes ? 429

Chapitre 6 ..... **432**

De l'invisibilité à l'émancipation 432

6.1. Précarité et distribution différentielle de la reconnaissance 435

Précarité et reconnaissance : outils d'analyse 435
Critique de la violence extrême de guerre 440

6.2. Violences et luttes de visibilité 448

L'épistémologie honnethienne de visibilité 450
Le racisme comme expérience de l'invisibilité 455
Luttes de visibilités : première esquisse typologique 462
Les conséquences des violences politiques comme luttes de visibilité : des épreuves de sens 467

6.3. Luttes pour la reconnaissance et violences politiques 471

Un usage de la force comme argumentation ? 473
Enquête sur les violences collectives en situation 479
Quelques obstacles épistémologiques 484
Comprendre les violences politiques 490
Une échelle des légitimités 495

Conclusion générale 509

Bibliographie 521

Index Nominum 545

Table des matières 551