

Question à Emmanuel Renault, *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Bègles, éd. du Passant, 2004 (2000) (ici : MS) et *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La découverte, 2004 (2004) (ici : EI).

Mon interrogation se déploiera en trois points qui renverront à trois noms d'auteurs et à trois problématiques, évidemment intriquées: 1) autour de Pierre Bourdieu, la question du rapport du paradigme de la reconnaissance à la conflictualité sociale ; 2) à propos de Kant, celle de la relation d'une éthique de la reconnaissance aux affects sociaux ; 3) autour de Jacques Rancière, le problème du lien de la théorie de la reconnaissance aux pratiques affectives.

1) Paradigme de la reconnaissance et conflictualité sociale : *point de départ* : le rapport critique que vous entretenez au travail de Bourdieu (cf. EI, pp. 337-342, 400) :

a) L'usage bourdieusien de la notion de „souffrance“, spécialement dans *La misère du monde*, est jugé insuffisant: elle n'y serait qu'„un concept avec extension, sans véritable compréhension“. De façon générale, la théorie dispositionnelle des habitus ne permettrait pas de rejoindre le problème de „la perte radicale d'un ensemble de dispositions“ chez un individu, problème formant le point d'ancrage et le coeur du paradigme de la reconnaissance. A titre introductif, je voudrais cependant relever, sans les détailler, trois points par lesquels Bourdieu me semble rejoindre l'esprit, si ce n'est la lettre, de la théorie de la reconnaissance:

- la notion de „sous-prolétaire“, au centre du livre *Algérie 60*, la description de cette „condition caractérisée par l'insécurité et l'incohérence“, mettait déjà exemplairement en évidence ces situations où la dignité autant que l'identité d'une personne sont bafouées;
- le concept même d'habitus, comme lieu d'une „connaissance par corps“, et l'insistance sur le corps, comme espace d'inscription, via l'habitus, des structures (de domination) de l'espace social, rencontrent l'accent placé sur „l'importance du rapport au corps dans les processus de reconnaissance“ (MS, p. 75);
- plus explicitement, on se référera à *La misère du monde*, qui se propose d'« élargir la vision étriquée du « politique » (...) [pour] y inscrire (...) les attentes et les espérances diffuses (...) qui touchent souvent à l'idée que les gens se font de leur identité et de leur dignité », ou encore aux *Méditations pascaliennes* : « Il n'est pas de pire dépossession (...) que celle des vaincus dans la lutte symbolique pour la reconnaissance, pour l'accès à un être socialement reconnu ».

Je vous invite, prenant acte de ce qui précède, à préciser davantage ce rapport critique au travail de Bourdieu. Cette critique, faut-il l'entendre dans un sens simplement négatif, ou recèle-t-elle au contraire un aspect plus positif, productif ? En ce dernier sens, ne pourrait-on esquisser une voie, certes très caricaturale, selon laquelle passerait *du paradigme de la reconnaissance à Bourdieu* une sorte de complémentarité: tout se passerait alors comme si l'une donnait sa détermination philosophique („sa compréhension“) au travail empirique, sociologique, de l'autre. (Plus largement, c'est la question du rapport philosophie/sciences sociales qui est ici soulevée, et qu'on pourra aussi bien laisser en suspens).

b) Quoi qu'il en soit, la principale limite de la pensée de Bourdieu, selon vous, serait de ne concevoir „la conflictualité sociale [que] sous la forme d'une lutte de classement“ (EI, p. 401). Sur cette base, une remarque et une question :

- il faut d'abord noter que la „lutte de classement“ n'est pas le tout de la conflictualité sociale chez Bourdieu. Même dans *La distinction*, celle-ci n'est pas donnée pour autre chose qu'une „dimension“ – certes „oubliée“ – de la lutte des classes, mais rien d'autre. Disons que celle-là est tout au plus un instrument, évidemment privilégié, de celle-ci;
- mais, plus généralement, la question serait de savoir quelle utilité peuvent encore revêtir, *du point de vue du paradigme de la reconnaissance, les notions de classes et de lutte des classes* – et celle, éventuellement, de lutte pour le classement –, lorsqu'il s'agit de réfléchir, de décrypter ou de modifier la conflictualité sociale présente. Par exemple, la lutte pour la reconnaissance peut-elle être le fait d'une classe? Et, si c'est le cas, cela impose-t-il en retour de penser à nouveau frais cette même notion? (réponse possible : MS, p. 28).

2) Ethique de la reconnaissance et affects sociaux : *point de transition* : la critique, d'inspiration hégélienne, de la morale de Kant (cf. MS, pp. 31-33) :

Un simple constat : si Kant, tant dans MS que dans EI, est vivement critiqué, c'est surtout la seconde Critique qui est visée. Cela m'amène à poser une question supplémentaire, du reste fort large : la *Critique de la faculté de juger*, à la lire d'un certain point de vue (pour tout dire foucauldien), n'offrirait-elle pas une sorte de matrice conceptuelle à l'éthique de la reconnaissance? De fait, elle propose bien de „réfléchir“ certains affects pour leur conférer la portée universelle qui seule permettrait de les inscrire dans le champ de la politique proprement dite. Ainsi, ce serait exactement cet exercice de la pensée que Kant mettrait en oeuvre pour son propre compte, en situation concrète, lorsqu'il cherche à réfléchir l'affect d'enthousiasme qu'éprouvent ses contemporains devant le spectacle de la Révolution Française, et „le pur concept du droit“ („ce qui est purement moral“) que celle-ci manifeste. On le voit, si on l'ancre dans la troisième *Critique* – et, peut-être, dans la *Doctrine du droit* – la morale kantienne cesse enfin de paraître abstraite : elle-même ne prendrait nulle part ailleurs son sens que dans et par „l'effectuation de la liberté“. Plus simplement, je voudrais savoir pourquoi les textes de Kant que j'évoque ici, textes où se concentrent sans doute la politique et l'éthique (au sens de Foucault) de ce dernier, sont délaissés au profit d'une morale dont Hegel avait peut-être une fois pour toutes tracé les limites? Enfin, cette voie n'autoriserait-elle pas, à votre avis, *une autre forme de „retour à Kant“*, heureusement irréductible aux „modèles kantien“ actuellement en vigueur (de Habermas et Rawls à Ferry et Renault)?

3) Théorie de la reconnaissance et pratiques affectives : *point d'arrivée* : la question du rapport théorie/pratique (MS, pp. 58-59) et l'apport de la pensée de Rancière sur ce point.

De la théorie de critique sociale à la pratique sociale (dans ce cas, non pas tant la conflictualité sociale elle-même que les „affects protestataires“), vous évoquez un nécessaire rapport d'„interdépendance réciproque“ : en effet, „la critique théorique ne peut obtenir de développement significatif sans le secours d'une incitation affective, de même que la capacité d'indignation ne peut que s'émousser et la souffrance devenir inactive, sans une représentation de leur propre légitimité“. Par là, c'est la question du statut de la théorie de la reconnaissance à l'égard des pratiques affectives qui est posée; c'est aussi, plus précisément, celle du *statut du théoricien critique lui-même*. C'est donc dans ce cadre général qu'il faudra comprendre votre réactivation (critique) de la notion – d'ailleurs bourdieusienne – de „porte-parole“.

Or, je voudrais rappeler ici que Rancière, dans la préface récente (2006) au *Philosophe et ses pauvres*, objecte à cette notion problématique (au moins chez Bourdieu) une idée décisive : „La première souffrance, dit-il, est précisément celle d’être traité en souffrant“. Cette idée, ne serait-il pas bon de la confronter à la conception selon laquelle la „souffrance“ risque bientôt de devenir „inactive“ si elle ne trouve sa „légitimité“ par et dans le champ théorique? Je crois qu’en effet, on se trouve ici devant un risque, mais peut-être pas celui qu’on croit. D’où ma dernière question: le fait que le discours théorique reflète la souffrance peut-il garantir que celle-ci trouve à s’articuler politiquement, *ou bien* cela ne comporte-t-il pas le danger, d’une façon ou d’une autre, de refermer cet affect sur lui-même, et ainsi, dans le pire des cas, de le reconduire indéfiniment ? En bref, comment penser (à) l’articulation de la théorie critique et des affects protestataires? Ce sera là sans doute l’occasion pour vous de rappeler que la souffrance sociale est à entendre dans un sens foncièrement et intrinsèquement dynamique. Mais je voudrais encore rappeler, avant d’en finir, que Rancière, un peu plus bas, continue comme suit: „le mal intellectuel premier n’est pas l’ignorance mais le *mépris*“ – et il termine: „le mépris ne se guérit par aucune science mais seulement par le *parti pris* de son opposé, la considération“ (je souligne). Si Rancière s’oppose ensuite violemment à toute théorie critique qui se présenterait comme médecine de la souffrance et du mépris, il me paraît important de rappeler que vous-même, de votre côté, semblez adhérer à une notion de „symptomatologie“ qui ne se confond pas avec celle de médecine; et, qu’en dernière instance, à la suite d’Horkheimer, vous identifiez la philosophie critique à une „prise de parti“ en faveur de ceux-là même qui sont intéressés à l’émancipation, à savoir les dominés.

En somme, quatre questions en trois points :

- 1) a) préciser le rapport possible du paradigme de la reconnaissance à Bourdieu; b) préciser l’intérêt ou l’insuffisance des notions de lutte des/pour les classes/classement du point de vue de cette théorie;
- 2) actualité du „modèle kantien“ : l’éthique de la reconnaissance n’autorise-t-elle aucune voie de retour à Kant, même à prendre en considération le triplet affection/réflexion/universalisation qui traverse la troisième *Critique* et que met en oeuvre la pensée kantienne de l’historico-politique?
- 3) préciser l’articulation de la théorie critique à l’égard des pratiques affectives : entre prise de parti et symptomatologie, comment conjurer le risque de refermer la souffrance sur elle-même?