HAL
open science

L'éclipse de l'altérité : théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale

Yann Bergeault

To cite this version:

Yann Bergeault. L'éclipse de l'altérité : théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale. Sociologie. Université Rennes 2, 2022. Français. NNT : 2022REN20005 . tel-03675223

HAL Id: tel-03675223

https://theses.hal.science/tel-03675223v1

Submitted on 23 May 2022

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

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

DOCTORAT / SOCIETES
BRETAGNE \ TEMPS
LOIRE / TERRITOIRES

UNIVERSITÉ RENNES 2

THESE DE DOCTORAT DE SOCIOLOGIE

L'UNIVERSITE RENNES 2

ECOLE DOCTORALE N° 604
Sociétés, Temps, Territoires
Spécialité : Sociologie

Par
Yann BERGEAULT »

L'éclipse de l'altérité.

Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes, analyse sociologique du rapport à l'Autre : l'exemple du débat sur l'identité nationale.

Thèse présentée et soutenue à Rennes, le 8 mars 2022
Unité de recherche : LiRIS E.A 7481

Rapporteurs avant soutenance :

Fabien Granjon	Professeur des Universités en Sociologie – Université Paris Vincennes
Emmanuel Renault	Professeur des Universités en Philosophie – Université Paris Nanterre

Composition du Jury :

Examinateurs :

Estelle Ferrarese	Professeure des Universités en Philosophie – Université de Picardie Jules Verne
Fabien Granjon	Professeur des Universités en Sociologie – Université Paris Vincennes
Anne-Sophie Lamine	Professeure des Universités en Sociologie – Université de Strasbourg
Emmanuel Renault	Professeur des Universités en Philosophie – Université Paris Nanterre

Dir. de thèse :

Ali Aït Abdelmalek	Professeur des Universités en Sociologie – Université Rennes 2

SOUS LE SCEAU DE L'UNIVERSITÉ BRETAGNE LOIRE

UNIVERSITÉ RENNES 2

École Doctorale – Sciences Humaines et Sociales

EA. 7481 LiRIS

L'éclipse de l'altérité.

Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale.

Thèse de Doctorat

Discipline : Sociologie

Volume 1

Présentée par Yann BERGEAULT

Directeur de thèse : Ali AÏT ABDELMALEK

Soutenue le 08 Mars 2022

Jury :

Monsieur Ali AÏT ABDELMALEK Professeur de sociologie Université Rennes 2 (Directeur de thèse)

Madame Estelle FERRARESE Professeure de philosophie Université de Picardie Jules Verne (Président)

Monsieur Fabien GRANJON Professeur de sociologie Université Paris Vincennes Saint-Denis (Rapporteur)

Madame Anne-Sophie LAMINE Professeure de sociologie Université de Strasbourg (Examinateur)

Monsieur Emmanuel RENAULT Professeur de philosophie Université Paris-Nanterre (Rapporteur)

Pour Audrey.

Did you hear about the rose that grew from a crack in the concrete? Proving nature's law is wrong it learned to walk without having feet. Funny it seems, but by keeping its dreams, it learned to breathe fresh air. Long live the rose that grew from concrete when no one else ever cared.

La sérénité de vingt-quatre années de vie toute blanche ne pouvait lui donner la perception nette de ses propres sentiments ; n'ayant jamais brûlé ses ailes, il ne sentait pas le danger de la flamme.

Résumé

Cette recherche se présente comme une mise en pratique des éléments caractéristiques de la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth (critique immanente, négativisme méthodologique, recherche de l'émancipation), sur des « morales dominantes ». En empruntant certains des outils proposés par l'approche sociocritique, il s'agit de réaliser une analyse d'articles publiés dans des journaux de la presse écrite française. Ces articles sont alors compris comme autant de médiations dans lesquelles le monde social est venu se sédimenter, et dans lesquelles peut se faire jour des brèches, des fractures, au sein l'ordre social. Il s'agit alors notamment d'appréhender la manière dont ces discours médiatiques peuvent exprimer des expériences négatives. Nous considérons alors que ces expériences sont porteuses d'attentes normatives qui renseignent sur les représentations sociales des acteurs de l'espace public dominant, et peuvent être justiciables d'une réflexion construite à partir des catégories de la reconnaissance. Pour interroger ces « morales dominantes » et les expériences négatives dont elles peuvent être porteuses, nous avons choisi de porter notre regard sur le débat sur l'identité nationale de 2009. Cet événement politique, orchestré par le gouvernement Sarkozy, prend place dans une séquence d'interrogation sur l'identité nationale, révélatrice des représentations sociales de l'altérité. La méthodologie employée emprunte à la fois à l'analyse quantitative et à l'analyse qualitative. L'analyse quantitative, mise en œuvre sur l'ensemble de ces articles, vise à repérer des phénomènes de répartition, de proximité ou d'éloignement, autant sur les occurrences, que sur les « expériences négatives ». La démarche qualitative vise, elle, à appliquer le principe négativiste de la théorie de la reconnaissance sur des « morales dominantes ». Il s'agit d'une part d'appréhender les paradoxes du rapport entre morales dominantes et « altérité », à travers les difficultés qu'elles rencontrent pour se situer aux côtés de ceux qui souffrent, du fait non seulement de la « froideur » avec laquelle elles abordent les expériences des dominés, mais également des formes de « compensation » qui accompagnent leurs représentations du monde social. Et d'autre part, de rendre compte des ambiguïtés des attentes normatives dominantes et des formes de mépris dont elles peuvent être porteuses.

Abstract

This research is presented as a practical application of the characteristic elements of the theory of the recognition of A. Honneth (immanent criticism, methodological negativism, search for emancipation), on "dominant morals". By borrowing some of the tools proposed by the sociocritical approach, the main objective is to carry out an analysis of articles published in newspapers of the French written press. These articles are then understood as mediations in which the social world has come to settle, and in which breaches and fractures within the social order can emerge. This includes understanding how these media discourses can express negative experiences. We then consider that these experiences carry normative expectations that provide information on the social representations of the actors of the dominant public space, and can be accountable of a reflection built from the categories of recognition. To question these "dominant morals" and the negative experiences they can carry, we have chosen to focus on the debate on national identity in 2009. This political event, orchestrated by the Sarkozy government, takes place in a sequence of questioning national identity, revealing social representations of otherness. The methodology used borrows from both quantitative and qualitative analysis. Quantitative analysis, implemented on all these articles, aims to identify phenomena of distribution, proximity or remoteness, both on occurrences, and on "negative experiences". The qualitative approach aims to apply the negativist principle of the theory of recognition on "dominant morals". On the one hand, it is a question of apprehending the paradoxes of the relationship between dominant morals and "otherness", through the difficulties they encounter in situating themselves alongside those who suffer, not only because of the "coldness" with which they approach the experiences of the dominated, but also of the forms of "compensation" that accompany their representations of the social world. And on the other hand, to account for the ambiguities of the dominant normative expectations and the forms of contempt they can carry.

Remerciements

Je tiens ici à remercier tout particulièrement mon directeur de thèse M. Aït Abdelmalek, qui m'a accompagné tout au long de mon parcours universitaire, avec une attention et une bienveillance constante. Il me faut également le remercier pour la liberté totale qu'il m'a accordée dans la réalisation de ce travail, c'est de cette liberté qu'est née la possibilité de réaliser une thèse de sociologie inspirée par la démarche francfortoise. Au-delà de ces qualités académiques et pédagogiques, je tiens également à saluer ses qualités humaines. La gentillesse l'attention et la bienveillance qu'il m'a constamment manifestée ont participé à la réalisation de ce travail.

Il me faut également remercier avec une considération toute particulière les membres de mon jury Mme Ferrarese, M. Granjon Mme Lamine et M. Renault qui ont bien voulu me lire. Leurs travaux m'ayant accompagné tout au long de cette longue traversée, c'est pour moi un immense honneur que de pouvoir leur remettre le fruit de ces années passées à tenter d'appréhender la complexité de leurs réflexions.

Il me faut également remercier les unités de recherches dans lesquelles j'ai eu la chance de pouvoir être intégré, d'abord le CIAPHS, puis le LiRIS. S'il m'a été possible d'orienter ma recherche dans la direction qui est aujourd'hui la sienne et s'il m'est possible de présenter le résultat de ce travail, c'est aussi parce que les équipes dirigeantes de ces laboratoires successifs ont été suffisamment attentives aux choix qui me motivaient, ainsi qu'aux difficultés matérielles inhérentes à un travail de recherche non financé. De même, il me faut remercier chaleureusement l'école doctorale Société, Temps et Territoire, dont l'écoute, l'indulgence et la patience ont permis que le manuscrit puisse être déposé dans les meilleures conditions possibles.

Je dois également adresser ma profonde gratitude à l'ensemble du département de sociologie de l'université Rennes 2, dans lequel j'ai pu faire l'apprentissage des savoirs sociologiques et de leur transmission. À cet égard, je tiens à remercier tout spécialement les enseignants-chercheurs qui m'ont accordé leur confiance en me proposant des heures d'enseignement. J'aimerais remercier particulièrement Mne Filhon qui a toujours fait preuve de bienveillance et

d'attention et qui en m'accordant sa confiance dès mes premières années de doctorat m'a offert la possibilité d'enseigner les données quantitatives, ce qui me permit de redécouvrir les statistiques sous un jour nouveau et me permit plus tard d'effectuer des heures d'enseignement à l'IUT GEA de Rennes. À cet égard, je tiens à remercier également M. Zegnani pour son accueil et sa confiance au sein de cet établissement. En outre, je tiens à remercier toute l'équipe du département de sociologie de l'université de Perpignan via Domitia, dans lequel j'ai eu la chance de pouvoir enseigner au cours d'une année brutalement interrompue et où malgré cela j'ai pu découvrir le plaisir de travail dans un esprit de camaraderie. Ici, je tiens à remercier chaudement Mne Pette dont l'attention, la gentillesse et la bienveillance des premiers échanges téléphoniques, jusqu'aux derniers moments de ce travail.

Bien que cette adresse ait probablement moins de chance encore que les précédentes d'atteindre son destinataire, il me faut remercier très chaleureusement l'ensemble des étudiants et des élèves que j'ai eu le plaisir et la chance de croiser au cours de ces années d'enseignement, que cela soit à l'université ou bien dans les lycées dans lesquels j'ai eu le plaisir d'enseigner. J'espère avoir pu, à ma mesure, contribuer à leur formation.

Par ailleurs, le cadre formel de l'exercice de remerciement ne me permet pas d'exprimer toute la gratitude nécessaire envers mon camarade Tristan Stohellou. Sa générosité s'est manifestée chaque fois dans les sollicitations multiples dont je l'assaillais. La rigueur intellectuelle qui le caractérise, l'empathie et le soutien constant dont il sut faire preuve tout au long de ces années ont constitué autant de boussoles qui me permirent de m'orienter avec de plus en plus d'acuité vers « l'est francfortois ».

Il me faut également adresser un remerciement spécial à Christine Badiou, dont le travail de relecture attentif apparait comme le ciment de ce manuscrit. Sans celui-ci, il ne fait aucun doute que ce travail n'aurait pu aboutir.

Les remerciements les plus passionnés sont bien évidemment pour ma compagne Audrey Delmotte, sans qui la réalisation de ce travail aurait été impossible. Au cours de ces longues années, elle suivit pas à pas la lente élaboration de cette réflexion. Alors que ce projet se révélait chaque jour plus envahissant, par-delà les difficultés, les doutes et les inquiétudes, son soutien, son écoute et son amour furent les principales sources de motivation pour le mener à son terme.

À mes parents et mes frères qui m'ont soutenu constamment et passionnément, tout au long de cette longue aventure, il me faut adresser des remerciements singuliers. Je mesure la chance qui fut la mienne de connaitre une famille aimante, au point que la violence et la souffrance du monde extérieur pouvaient sembler si lointaines. Sans leur soutien, quelle qu'ait pu être la forme de celui-ci, cette thèse n'aurait jamais vu le jour.

À tous les amis qui malgré l'éloignement et la distance que peut créer l'écriture de la thèse sont restés des sources d'inspirations constantes !

J'aimerais terminer ces quelques mots de remerciements par des excuses auprès de ceux à qui je n'ai pas osé faire lire ce manuscrit et qui pourtant me le demandaient.

Et si un discours, à lui seul, ne peut constituer une marque de reconnaissance, que chacune des personnes citées ait la certitude que ces quelques formules de politesse sont pour moi bien davantage que de simple discours.

Sommaire

Résumé _____ *5*

Abstract _____ *6*

Remerciements _____ *7*

Sommaire _____ *10*

Liste des Tableau et figures _____ *13*

Tableaux _____ **13**

Figures _____ **13**

Liste des abréviations et acronymes _____ *14*

Abréviation _____ **14**

Logiciels _____ **14**

Introduction _____ *16*

Quel objet de recherche ? _____ **18**

Théorie critique et morales dominantes _____ **33**

Problématique _____ **38**

Terrain et population d'enquête _____ **41**

Plan de thèse _____ **42**

Première partie. De la Théorie critique à la théorie de la reconnaissance. Pour une critique sociale de l'espace public. _____ *45*

Chapitre 1 – La Théorie critique de l'école de Francfort et le diagnostic des pathologies sociales _____ *46*

1.1 Histoire de « l'École de Francfort » _____ **47**

1.2 Le noyau théorique de l'École de Francfort _____ **56**

1.3 Le projet de l'École de Francfort. Diagnostiquer les pathologies sociales _____ **87**

Chapitre 2 — La théorie de la reconnaissance comme forme contemporaine de la critique sociale _____ *116*

2.1 Le modèle de la lutte pour la reconnaissance _____ **117**

2.2 Reconnaissance pouvoir et institution _____ **156**

2.3 Synthèse de la Théorie de la reconnaissance _____ **175**

Chapitre 3 — Identités et espace public. Quelle pertinence de la théorie de la reconnaissance ? _____ *182*

3.1 Les revendications identitaires contemporaines au prisme de l'espace public _____ **185**

3.2 Reconnaissance, espace public et identité _____ **224**

Deuxième partie. Pour une analyse sociologique d'un corpus de presse écrite. Exploration statistique orientée par la critique sociale et prérequis pour l'analyse sociocritique ____ *256*

Chapitre 4 — Méthodologie combinatoire en vue d'une analyse sociologique d'un corpus de presse écrite ____ *258*

4.1 Le débat sur l'identité nationale et la construction du corpus ____ **261**

4.2 Quelle place pour l'analyse quantitative ? ____ **274**

4.3 La sociocritique qu'est-ce que c'est ? ____ **289**

Chapitre 5 — Analyses statistiques d'un corpus de presse écrite autour du débat sur l'identité nationale ____ *300*

5.1 Plan large. Répartition des occurrences et Cooccurrences globales (isotopies) ____ **301**

5.2 Plan moyen. Repérage des expériences négatives ____ **315**

5.3 Plan serré. La situation des éditoriaux lors du débat sur l'identité nationale ____ **326**

Chapitre 6 — Débat sur l'identité nationale, presse écrite et expériences négatives. Quelques distinctions préalables en vue de l'analyse sociocritique ____ *336*

6.1 Expériences négatives et situations d'énonciation médiatique : quelques précisions. ____ **338**

6.2 Présentation des sociogrammes ____ **341**

Troisième partie. Analyse sociocritique des récits médiatiques publiés dans la presse écrite française au cours du débat sur l'identité nationale ____ *346*

Chapitre 7 – Les paradoxes du rapport à l'altérité. Difficultés de la mise en mots des expériences négatives dans la presse écrite française ____ *348*

7.1 Entre distance et désublimation répressive : difficultés de la prise en charge des expériences négatives de l'altérité. ____ **350**

7.2 De l'inaudible à l'inexprimable. Les demandes de reconnaissance sociale des éditorialistes. ____ **383**

Conclusion ____ **411**

Chapitre 8 – Le débat sur l'identité nationale comme abstraction des rapports sociaux. Entre destruction et reconstruction des liens communautaires ____ *412*

8.1 Morales dominantes et distribution de l'estime sociale ____ **414**

8.2 Entre tolérance et peur : ambiguïtés des sociolectes « républicains » ____ **441**

8.3 L'identité française entre dévalorisation et réification ____ **475**

Chapitre 9 – Le voile intégral comme forme paradigmatique des sociogrammes de la « victime tyrannique » et de « l'émancipateur opprimé » ____ *496*

9.1 Un voile français ____ **498**

9.2 Morales dominantes et reconnaissance ____ **529**

Conclusion ____ *542*

Bibliographie ____ *554*

Ouvrages ____ **554**

Chapitres d'ouvrages ____ **564**

Articles de revue ____ **573**

Autres ____ **583**

Corpus _____ *584*
Quotidiens _____ 584
Hebdomadaires _____ 586
Textes de loi _____ 587
Multimédias _____ 587
Table des matières _____ *588*
Index _____ *595*
Index des noms propres _____ 595
Index des notions _____ 599

Liste des Tableau et figures

Tableaux

Tableau 1 : Répartition des articles publiés et des occurrences en fonction de la date et de la source (mois de publication) _____ *267*

Tableau 2 : Composition du « corpus restreint » _____ *268*

Tableau 3 : Synthèse méthodologies quantitatives employées et logiciels correspondants _____ *287*

Tableau 4 : Corpus global — Catégories expériences négatives les plus fréquentes _____ *317*

Tableau 5 : Corpus restreint — Catégories d'expériences négatives _____ *332*

Tableau 6 : Typologie des expériences négatives présentes dans les discours de presse écrite. ___ *341*

Tableau 7 : Système d'opposition « Eux » et « Nous » dans le récit de C. Barbier _____ *472*

Figures

Figure 1 : Variables, modalités et mises au format Alceste. _____ *270*

Figure 2 : Diffusion de la presse quotidienne d'information générale et politique _____ *271*

Figure 3 : Corpus global – AFC sur la partition mois et année _____ *303*

Figure 4 : Analyse de similitudes – Occurrences les plus fréquentes (seuil fixé à 100 occurrences) _ *308*

Figure 5 : Corpus global – AFC occurrences les plus fréquentes en fonction des titres de presse. __ *312*

Figure 6 : Connexions entre les différences expériences négatives _____ *319*

Figure 7 : Corpus global – AFC « catégories d'expériences négatives » en fonction du titre de presse. _____ *323*

Figure 8 : Corpus restreint — principales occurrences selon le titre de presse _____ *329*

Liste des abréviations et acronymes

Abréviation

AFC : Analyse factorielle des correspondances

VT : Victime tyrannique

EO : Émancipateur opprimé

Logiciels

TXM :

Logiciel open source de textométrie, il permet d'effectuer des analyses statistiques sur le lexique des textes importés. Il opère à partir de l'implémentation du logiciel statistique R, auquel il emprunte les fonctionnalités tout en intégrant une interface limitant la saisie des opérations en lignes de commandes.

Iramuteq :

Logiciel libre de textométrie il permet d'effectuer des analyses statistiques sur le lexique des textes importés. Il opérant également à partir du langage R. Élaboré autour d'une interface graphique, aucune saisie des opérations statistiques en lignes de commandes n'est nécessaire.

Tropes :

Logiciel libre d'analyse sémantique de textes, il permet d'obtenir certains résultats non plus sur du lexique, mais sur du sens. Il offre en effet la possibilité de construire des dictionnaires qui servent alors de calques qui seront appliqués sur les textes afin de tenter d'en dégager des distinctions sémantiques.

Gephi

Logiciel libre d'analyse et de visualisation de réseaux. Il permet d'importer des bases de données dans différents formats, afin de faire ressortir les relations entre les différents éléments de cette base de données.

Introduction

« De cet achèvement est sorti un autre monde, convaincu d'avoir fermé la parenthèse et tourné la page, pressé d'oublier qu'il est encore le même ».

Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin sentinelle messianique*.

« Au moment où les professionnels de la politique, en qui les adversaires du fascisme avaient placé leurs espoirs, sont à terre, accréditant leur défaite par la trahison de leur propre cause, il s'agit de sortir la jeune génération politique des filets dans lesquels ces premiers l'avaient captée ».

W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Il est une thématique qui depuis maintenant plusieurs décennies n'a cessé de croître dans l'espace public : l'identité. Force est en effet de le constater, que l'on s'en félicite ou qu'on le déplore, les identités n'en finissent plus de se dire, de se voir, ou de s'entendre. Ou plutôt des formes très spécifiques d'identités n'en finissent plus de se dire, de se voir, ou de s'entendre. Pas une journée sans qu'en activant son téléphone ou son ordinateur, on ne tombe nez à nez avec des commentaires, faisant de l'identité le facteur explicatif déterminant de l'événement dont nous prenons connaissance. Pas une journée ne passe non plus sans qu'en allumant son poste de radio ou de télévision, on ne tombe sur le discours de tel ou tel présentateur, ou de tel ou tel chroniqueur posant comme un impératif catégorique de défendre « ses » valeurs nationales, celles qui permettraient de nous distinguer, « nous », le peuple de France, par rapport au reste du monde.

Dès lors, on le perçoit, la visibilité d'une identité ne garantit pas sa valorisation. Si certaines identités se trouvent valorisées, défendues, voire invoquées, d'autres deviennent des objets de dévalorisations, d'accusations, ou de détestations. Mais ces attitudes symétriques — dans lesquelles la dépréciation des identités des uns participe à la légitimation des identités des autres — concourent à rabattre les comportements individuels et collectifs sur une appartenance communautaire présumée. Renvoyés positivement ou négativement à leur identité collective supposée, les individus disparaissent pour devenir les marionnettes de puissances supérieures et obscures, qu'ils ne peuvent maîtriser et qui les déterminent, dans leur liberté, comme dans leur asservissement. Parmi ces phénomènes identitaires, l'identité nationale semble aujourd'hui tenir une place centrale. Or, bien souvent, ces conceptions communautaires, centrées sur une représentation réifiée de la nation, ne font l'objet que de dénonciations sommaires ou de pétitions de principe.

Alors que les recherches contemporaines en sciences humaines et sociales analysent souvent les dynamiques identitaires contemporaines en axant leurs réflexions sur les risques pour la démocratie, tout en rejetant l'identité comme catégorie d'analyse pertinente ; ou bien refusent purement et simplement de se confronter réellement à ce qu'elles dénoncent pourtant, la conviction initiale qui a nourri cette recherche est qu'une telle prise de position, un tel refus de s'interroger sur ce qui fait problème pour les promoteurs des explications identitaires (et nationales notamment) risque toujours de manquer l'essentiel.

Par conséquent, nous considérons que les questionnements autour des dynamiques identitaires contemporaines, et plus précisément autour de la manière avec laquelle aujourd'hui, en France, on construit le rapport à l'altérité, imposent non seulement de définir un certain nombre de

positions théoriques, épistémologiques et méthodologiques qui permettront de circonscrire le périmètre de notre recherche, mais aussi de prendre au sérieux ces revendications identitaires si l'on veut être en mesure d'opérer à leur propos une critique efficace.

Quel objet de recherche ?

Nation

La nation fut au cœur des préoccupations des premiers sociologues. Parmi les nombreuses contributions de l'époque, deux interprétations de la nation méritent d'être soulignées : celles de M. Weber et de M. Mauss. Le premier, dans son célèbre ouvrage *Économie et société*, en faisant de la Nation un « concept de valeur » et en refusant ainsi toute « détermination objective », ouvrit la voie pour les interprétations constructivistes de la Nation[1]. Le second, dans son essai éponyme, insista longuement sur le caractère historique — donc transitoire — de cette forme singulière d'organisation sociale, et mit en évidence le risque de rigidification des rapports sociaux (de « fétichisme national » pour reprendre les termes de l'auteur) vers lequel une telle configuration nationale de la société pouvait déboucher[2]. Dans cette double dimension, à la fois historique et critique (ou critique parce qu'historique), la conception maussienne de la nation nous semble d'une vibrante actualité. Toutefois, les interprétations wébériennes, tout comme les interprétations maussiennes de la Nation ne sont pas pour autant exemptes d'ambiguïtés. Pour le sociologue allemand, il convient ainsi de rappeler ses propos négatifs sur les ouvriers agricoles polonais et sa foi nationaliste[3]. Pour le sociologue français, c'est sa vision évolutionniste du monde, dans laquelle la nation apparaît comme la forme la plus aboutie du devenir historique ainsi que l'horizon vers lequel devrait se diriger l'humanité toute entière, qui apparaît problématique[4].

Or, si l'on veut comprendre de façon la plus adéquate possible la place et la signification de la Nation pour la configuration du monde contemporain alors, comme l'ont montré E. Balibar et

---

[1] Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, « La notion de « communauté » chez Max Weber : enjeux contemporains », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 2019, nº 56, pp. 35-56.

[2] Marcel MAUSS, *La nation*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2013, p. 107.

[3] Anne-Sophie LAMINE, « L'ethnicité comme question sociologique », *Archives de sciences sociales des religions*, 2005, nº 131-132, p. 194.

[4] Cf. Marcel MAUSS, *La nation*, *op. cit.*, p. 389. « Les nations sont les dernières et les plus parfaites des formes de la vie en société. Elles sont économiquement, juridiquement, moralement et politiquement les plus élevées des sociétés, et assurent mieux qu'aucune forme précédente le droit, la vie et le bonheur des individus qui les composent. De plus, elles sont inégales entre elles et, par suite, il faut constater que leur évolution même dans les limites connues se poursuivra encore longtemps ».

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

I. Wallerstein, la Nation doit être rapprochée du développement du capitalisme. En effet, parce qu'elle était la forme d'organisation politique la mieux adaptée au capitalisme naissant, elle a pu se substituer et se maintenir à l'exclusion de toutes les autres formes d'organisations antérieures et concurrentes. Ils montrent ainsi comment « des appareils d'État non nationaux, visant de tout autres objectifs (par exemple dynastiques), ont progressivement produit les éléments de l'État national » jusqu'à atteindre un « seuil » à partir duquel les formes d'organisations traditionnelles étaient perdues. Pour eux, ce « seuil » correspond « au développement des structures de marché et des rapports de classes propres au capitalisme moderne »[5].

La Nation repose donc sur un long processus de nationalisation des institutions étatiques, processus qui a abouti à l'unification linguistique, culturelle et idéologique de la population vivant sur un même territoire. Par conséquent, la Nation est le fruit d'un travail politique, A-M Thiesse a bien montré comment en Europe, au cours des 18e et 19e siècles, les états avaient cherché à « réinterpréter en termes nationaux »[6] toutes les composantes qui se trouvaient à l'intérieur des frontières étatiques. Elle insiste alors sur le processus de « création des identités nationales » à partir de la mobilisation de la langue, de la tradition, du folklore, afin de produire, politiquement et historiquement, un peuple. De son côté, B. Anderson a pu montrer comment la Nation comme « communauté imaginée »[7] tirait sa force de discours de justifications et de légitimations. Ce sont ainsi l'ensemble des discours, récits et mythes construits, tenus et propagés à son sujet qui permettent de donner corps à l'existence de l'organisation nationale. Par conséquent, la Nation apparaît comme une construction sociale, produit d'une institutionnalisation et d'un travail d'éducation afin de faire naître le sentiment d'appartenance national. Puisque le contexte contemporain semble imposer de le rappeler, remarquons que ce sentiment, loin de relever d'une essence, d'un attachement éternel aux racines, à la « Terre et

[5] Cf. Étienne BALIBAR et Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, Poche/Sciences humaines et sociales, 2007, p. 120.

[6] Anne-Marie THIESSE, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe – XXe siècle*, Paris, Seuil, Points histoire, 2001, p. 237.

[7] Benedict ANDERSON, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Pierre-Emmanuel DAUZAT (trad.), Paris, La Découverte, La Découverte Poche/Sciences humaines et sociales, 2006.

aux morts »[8], est le fruit d'une socialisation particulière, parfois violente, afin de voir grandir une manière d'être et de penser nationalement[9].

Toutefois, en suivant E. Balibar, il convient d'indiquer que si la Nation et la construction du peuple qu'elle permet, sont avant toute chose des fictions politiques, celles-ci n'en possèdent pas moins un caractère effectif : « toutes les communautés sont imaginaires, mais seules les communautés imaginaires sont réelles »[10]. La production par les pouvoirs politiques d'une communauté rassemblée autour d'une « ethnicité fictive », rappelle l'effectivité des mythes nationaux. La Nation est donc une manière « sociohistorique-politique […] d'inventer le passé, et des phénomènes politiques du présent »[11]. Par conséquent, la centralité de la Nation s'explique à partir des « affinités électives »[12] qui l'attache à une configuration sociohistorique singulière, celle du développement du capitalisme, et du travail politique de nationalisation de l'État. Ce sont ces éléments qui ont permis de produire un processus de nationalisation des sociétés à travers le monde.

Or, au cours de la seconde moitié du 20e siècle, les développements de l'économie libérale ont participé à remettre en cause la centralité de l'organisation politique nationale.

La mise en œuvre de ces politiques était alors appuyée d'une part sur des dynamiques infranationales — avec la décentralisation, l'État se voyait dépossédé d'un certain nombre de prérogatives, transférées vers les régions ou les collectivités locales —, d'autre sur des dynamiques supranationales — la construction des instances européennes ou des instances de régulations mondiales dépossédait également les Nations d'un bon nombre de fonctions, qui étaient jusqu'ici de leur domaine exclusif. Ces deux logiques supranationales et infranationales ont ainsi participé à retirer à la Nation certaines de ses prérogatives[13]. Alors que, comme nous

[8] Cette représentation barrésienne de la Nation et du sentiment d'appartenance national apparaît comme un dénominateur commun des droites extrêmes. Cf. Dan STONE, « Ruralisme et droite radicale en France et en Grande-Bretagne dans l'entre-deux-guerres », *in* Philippe VERVAECKE (dir.), *À droite de la droite : Droites radicales en France et en Grande-Bretagne au XXe siècle*, Claire ESTEVES (trad.), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, Espaces Politiques, 2017, pp. 107-135. Pour une compréhension féconde du nationalisme barrésien et de son caractère « préfasciste ou annonçant le fascisme » Cf. Zeev STERNHELL, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Presses de Sciences Po, Académique, 1972, p. 367.

[9] Sans forcer le trait, on peut considérer que l'organisation nationale de la société, qui s'est développée depuis maintenant plus de deux siècles, produit un type d'Homme national. Autrement dit, dans le cadre d'une société organisée par le principe national, le caractère social est lui-même un caractère national.

[10] Étienne BALIBAR, « Le racisme : encore un universalisme ? », *in La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, La philosophie en effet, 1997, p. 347.

[11] Étienne BALIBAR et Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, *op. cit.*, p. 106.

[12] Sur le concept d'affinités électives élaboré par J.W. Goethe et popularisé par M. Weber, Cf. Michael LÖWY, *La cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock, Un ordre d'idées, 2013, p. 77-97.

[13] Ali Aït ABDELMALEK (dir.), *Le territoire entre L'Europe et l'État-nation [colloque à Rennes II (26 novembre 2004)]*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, Des sociétés, 2006.

venons de le rappeler, la Nation était apparue au cours des 19e et 20e siècles comme le « mode de construction de la notion de peuple »[14] le plus adapté au développement du capitalisme, la sortie de la période fordiste semblait marquer au contraire son caractère anachronique. De nombreux auteurs ont alors prophétisé sa fin imminente, ont annoncé son obsolescence programmée.

Cependant, la décollectivisation — comme désengagement croissant des individus des structures sociales qui les enserraient — et l'individualisation galopante — appuyée par des logiques d'injonctions à être un individu[15] — n'ont pu se faire sans marquer profondément les individus qui portaient le poids de ces dynamiques. Depuis quelques années, les tendances infranationales et supranationales que nous venons de rappeler brièvement semblent marquer le pas. Alors qu'au cours de cette période de la « mondialisation heureuse »[16], la nation semblait devoir être reléguée dans l'arrière-scène du théâtre historique, la décennie écoulée fut au contraire marquée par des succès électoraux rappelant la vivacité des élans nationalistes à l'échelle de la planète. Le Brexit, les élections de D. Trump, de J. Bolsonnaro ou de R. T Erdoğan, la réélection de V. Poutine ou bien encore les succès électoraux des partis populistes et nationalistes en Europe, vinrent rappeler que le travail de nationalisation qui s'était produit au cours des deux derniers siècles avait eu des impacts constants et décisifs sur la construction des populations. Dès lors, si de tels phénomènes correspondent à des poussées nationalistes, alors ces phénomènes attestent de la vivacité de la nation[17] et remettent en cause l'idée d'une « fin du territoire » [18] et notamment du territoire national.

[14] Étienne BALIBAR et Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, *op. cit.*, p. 106.

[15] Robert CASTEL, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2009, p. 26.

[16] Il s'agit d'une expression popularisée par l'un des avocats les plus médiatiques de la libéralisation économique, qui, pas avare de flagornerie, parvient tout de même à se déclarer « dernier marxiste français ». Cf. Alain MINC, *La mondialisation heureuse*, Paris, Pocket, 1998 ; Alain MINC, *Ma vie avec Marx*, Paris, Gallimard, Ma vie avec, 2021.

[17] E. Gellner a montré comment le nationalisme était le principe ordonnateur, à partir duquel les nations se sont créées. Ernest GELLNER, *Nations et nationalisme*, Bénédicte PINEAU (trad.), Paris, Payot, Bibliothèque historique Payot, 1999.

[18] Bertrand BADIE, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, L'espace du politique, 2007.

Multiplication des revendications identitaires

Parmi les mobilisations collectives apparues à cette période, il est presque devenu banal de citer en exemple le cas des luttes identitaires. Et de fait, il est indéniable que les luttes identitaires tiennent une place essentielle parmi les mobilisations collectives majeures de la fin du 20e siècle[19]. Mais pour comprendre la situation des revendications identitaires contemporaines, il nous faut les replacer, rapidement, au sein des développements historiques de la deuxième moitié du 20e siècle. Ces mobilisations collectives qui excèdent le périmètre du travail apparaissent alors liées à des transformations sociales profondes. L'individu, dont les ancrages et les appartenances communautaires se défaisaient progressivement, s'est retrouvé « jeté » dans un environnement social dans lequel il lui fallait construire sa trajectoire biographique et configurer son identité sans les appuis ou repères stables qu'offraient les appartenances traditionnelles. Tandis que l'utopie libérale d'une société devenue « liquide »[20] l'invitait à se déplacer au sein de l'espace social, à naviguer entre des appartenances et des affiliations, en faisant fi des ancrages traditionnels — alors interprétés comme autant d'entraves sur son parcours —, la période post-fordiste — dans laquelle la centralité de l'appartenance de classe s'effritait —, vit progressivement se développer de nouvelles formes et de nouveaux objets de mobilisations collectives, ce que les sociologues ont appelé de « nouveaux mouvements sociaux »[21]. En suivant E. Renault, on peut dire que « l'apparition de ces nouvelles formes de lutte s'explique sans doute par un ensemble de transformations sociales liées à la conjonction d'une crise durable et de la dynamique de ce qu'il est convenu d'appeler la mondialisation »[22]. Mais, alors que les revendications identitaires se multipliaient, de nombreuses questions se sont posées quant à la pertinence normative de telles mobilisations. D'aucuns ont ainsi fait valoir leur caractère paradoxal. Lutter pour faire reconnaître à autrui l'importance de telle ou telle caractéristique de son identité (quelle que soit par ailleurs cette caractéristique), cela ne revenait-il pas à ouvrir la boite de Pandore de luttes en faveur de son propre assujettissement ? Autrement dit, les luttes identitaires, parce qu'elles mettent en jeu des identifications sociales et que ces identifications participent à renforcer les dispositifs de pouvoir, ne relèvent-elles pas

[19] Il n'est d'ailleurs pas anodin de ce point de vue que parmi les objets de réflexion privilégiés par la philosophie contemporaine, la compréhension des identités collectives ait tenu un rôle de premier plan. Comme en atteste le débat entre libéralisme et communautarisme.

[20] Zygmunt BAUMAN, « Vivre dans la « modernité liquide » », *in L'Individu contemporain*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, Synthèse, 2014, pp. 100-107.

[21] Alain TOURAINE, « Les mouvements sociaux : objet particulier ou problème central de l'analyse sociologique ? », *Revue française de sociologie*, 1984, vol. 25, nº 1, p. 19.

[22] Emmanuel RENAULT, « Politique de l'identité, politique dans l'identité », *Lignes*, 2001, n° 6, nº 3, p. 180.

dans leur définition même, de luttes en faveur d'une assignation identitaire[23] ? En outre, qu'un agir protestataire puisse se redéployer au sein de la forme nationale ne permet nullement ni de présumer de la légitimité de toutes les revendications collectives qui se dérouleraient à cette échelle, ni de l'absence de pertinence de luttes collectives qui seraient menées en dehors des cadres nationaux[24]. Par conséquent, les revendications identitaires ne sont pas l'apanage des mouvements progressistes. Et si les sociétés contemporaines peuvent être traversées par des phénomènes de pluralisation culturelle et religieuse[25], ces processus rencontrent également des obstacles, ce qu'A-S Lamine nomme des « résistances à la reconnaissance »[26]. Elle fait remarquer notamment que, « quelles que soient les convictions et les pratiques réelles des personnes de cultures musulmanes, leur appartenance est souvent confondue avec celle des plus rigoristes d'entre elles »[27].

De ce fait, il nous semble qu'aujourd'hui de nombreuses mobilisations en faveur d'identités collectives sont portées par des mouvements « réactionnaires », au nom d'identités réifiées[28]. Ces revendications, qui reposent sur des processus d'altérisation — c'est-à-dire sur des processus de fabrication de la différence[29] — figent la frontière entre « Nous » et « Eux » et interrogent sur le type de mobilisations collectives qui peut se déployer dans ce contexte de revitalisation de la Nation et des nationalismes. Ainsi, un ensemble de « diagnostics »[30] issus

[23] Une telle critique à l'encontre des revendications identitaires a été portée avec force par M. Foucault. Cf. Emmanuel RENAULT, « 5. Critiques de l'identité », *in L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, Armillaire, 2004, p. 299.

[24] Les revendications écologistes apparaissent comme l'archétype des revendications collectives qui nécessitent une coordination à l'échelle planétaire et non pas nationale. Comme nous le verrons, les luttes identitaires possèdent une légitimité, une puissance normative singulière. À ce titre, bien qu'il ne s'agisse pas ici pour nous de reconstruire l'ensemble des arguments développés, nous nous permettons de rappeler la distinction salutaire proposée par E. Renault, à partir de la différence entre liberté négative et liberté positive. Alors que dans le cas des luttes contre l'assujettissement, l'objectif de la lutte consiste à arracher l'individu des contraintes et des déterminations qui pèsent sur lui. L'objectif des luttes pour la reconnaissance de l'identité est radicalement différent puisqu'il vise à offrir la possibilité aux individus de déterminer le sens de leur propre existence, et dans ce cas précis, de déterminer les identifications sociales auxquelles ils veulent se raccrocher. Cf. *Ibid.*, p. 299-300.

[25] Irene BECCI, « Vers la superdiversité religieuse : diversité, pluralité, pluralisme et reconnaissance », *in* Irene BECCI, Christophe MONNOT et Olivier VOIROL (dir.), *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, Sciences des religions, 2018, pp. 73-91.

[26] Anne-Sophie LAMINE, *La cohabitation des Dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France, Le Lien social, 2004, p. 276.

[27] Anne-Sophie LAMINE, « Média minoritaire, diversité intra-religieuse et espace public. Analyse du site Saphirnews.com », *Sociologie*, 8 juillet 2015, Vol. 6, nº 2, p. 141.

[28] Stéphane FRANÇOIS et Nicolas LEBOURG, *Histoire de la haine identitaire. Mutations et diffusions de l'altérophobie*, Valenciennes, Presses universitaires de Valenciennes, Pratiques et représentations, 2016.

[29] Catherine DELCROIX et Roland PFEFFERKORN, « La fabrication de l'"Autre" par le pouvoir », *Migrations Société*, 2011, vol. 133, nº 1, p. 57. « L'"Autre" c'est donc quelqu'un qui n'a pas le droit à la parole. Tandis que "d'autres que les Autres" parlent des "Autres" mais ne se désignent jamais ».

[30] Ici le terme de « diagnostic » est volontairement employé de manière indéterminée. Nous aurons l'occasion dans le premier chapitre de donner une définition précise de ce terme et de montrer de quelles manières toute une partie de la sociologie a pu produire des « diagnostics historiques ».

de perspectives théoriques parfois éloignées pointent le caractère réactionnaire de l'époque. Pour caractériser la vivacité des idéologies conservatrices et réactionnaires, d'aucuns ont pu parler de montée des populismes[31], « d'extension des domaines de la droite »[32], ou bien de « bombe à retardement »[33]. Quoiqu'il en soit, en creux est analysée une dynamique de fond des sociétés contemporaines, celle d'une droitisation, voire d'une extrême-droitisation de la vie publique, laquelle semble soumise à un « vent idéologique […] conservateur »[34]. Si nous partageons en grande partie cette lecture de la situation contemporaine, il nous faut indiquer également que cette dynamique réactionnaire actuelle s'inscrit pleinement dans ce qu'il est convenu d'appeler la modernité. Celle-ci nous semble devoir être envisagée de façon dialectique, mobilisant des puissances opposées, dont les intensités varient en fonction des périodes historiques : celle d'un rationalisme croissant et de son rejet. Parmi les auteurs à s'être penché de manière approfondie sur ces caractéristiques « contre-révolutionnaires », Z. Sternhell est sans conteste l'un des plus importants. Il notait dès le début des années 1970 que le « nationalisme populaire et autoritaire, le nationalisme antibourgeois et antiparlementaire, le nationalisme des diatribes contre les riches, contre les injustices économiques, le nationalisme d'une certaine démagogie socialisante est essentiellement le produit d'une crise de la démocratie »[35]. Or, le même auteur a également analysé la profondeur historique de la « crise de la démocratie », à partir d'un découpage analytique du 20e siècle, il montre comment en France, dans les années 1880-1890 des événements comme l'affaire Dreyfus et le Boulangisme mettent en lumière « les limites de la démocratie » et la « dimension moderniste du fascisme »[36]. Autrement dit, il a mis en évidence la dimension moderne de ce qu'il nomme « l'idéologie de la décadence », qui dans l'histoire semble parvenir à opérer un « éternel retour »[37]. Dans un article récent, P. Corcuff maintient cette articulation entre modernité et réaction, mais identifie également certaines des spécificités de la période contemporaine. Il déclare ainsi que la « particularité actuelle consiste dans la corrélation entre la prégnance d'idées conservatrices au sein des espaces publics et le recul des idées progressistes, affectées par la double crise de la notion de gauche, à laquelle elles ont souvent été associées au XXe siècle, et de celle de

[31] Raphaël LIOGIER et Régis MEYRAN, *Ce populisme qui vient*, Paris, Textuel, Conversations pour demain, 2013.

[32] Luc BOLTANSKI et Arnaud ESQUERRE, *Vers l'extrême. Extension des domaines de la droite*, Paris, Dehors, 2014.

[33] Jean-Claude KAUFMANN, *Identités, la bombe à retardement*, Paris, Textuel, Petite encyclopédie critique, 2014.

[34] Philippe CORCUFF, « Le progressisme au défi du conservatisme », *Pouvoirs*, 2021, vol. 179, nº 4, p. 88.

[35] Zeev STERNHELL, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Presses de Sciences Po, Académique, 1972, p. 362.

[36] Zeev STERNHELL, « Le fascisme, mythologie et politique de la haine », *in Le retour des populismes*, Paris, La Découverte, État du monde, 2018, p. 31.

[37] Zeev STERNHELL, *L'éternel retour. Contre la démocratie, l'idéologie de la décadence*, Paris, Presses de Sciences Po, Académique, 1994.

Progrès »[38]. L'auteur définit alors la situation contemporaine comme étant marquée par un ensemble important de rapprochement entre des positions et des thématiques pouvant mobiliser des acteurs allant de l'extrême droite, à la gauche radicale, rapprochement qu'il nomme « bricolages confusionnistes »[39]. Les critiques contemporaines des idéologies conservatrices et/ou réactionnaires nous semblent pourtant prisonnières d'une aporie. Nombre d'entre elles structurent leur rejet de la dynamique réactionnaire contemporaine à partir d'une critique de l'identité. De manière schématique, il est possible de résumer de telles perspectives comme suit : puisque l'identité est une catégorie de l'enfermement de l'individu et que les idéologies conservatrices et réactionnaires se nourrissent de la catégorie d'identité, l'opposition avec ces idéologies doit être élaborée à partir du rejet de la catégorie d'identité. Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur cette conception dans nos développements, notons toutefois que le refus de mobiliser l'identité comme catégorie d'analyse nous semble particulièrement préjudiciable, aussi bien d'un point de vue théorique, que pratique, puisque, comme l'explique pertinemment E. Balibar, « les sujets agissent conformément à l'identité qui leur est imposée, ou qu'ils se créent. L'imaginaire des identités, des appartenances et des ruptures, est donc la condition des conditions, il est comme l'autre scène sur laquelle se machinent les effets de l'autonomie et de l'hétéronomie de la politique »[40].

Quoiqu'il en soit, il est une lecture du monde social qui a grandement contribué à réifier cette frontière entre « Nous » et « Eux », celle du « choc des civilisations »[41]. Cette thèse sur la reconfiguration des conflits géopolitiques à l'heure de la disparition du bloc soviétique a, en effet, reçu un écho planétaire. S.P. Huntington, envisageant la période de la guerre froide — marquée par un antagonisme politique entre l'Est communiste et l'Ouest capitaliste — comme une parenthèse, voire une anomalie historique, considérait que les conflits à venir quitteraient ces déterminations idéologiques, pour « *retrouver* » les déterminations culturelles et religieuses qui en constituaient le terreau historique. L'auteur, à partir d'un critère religieux, répartissait

[38] Zeev STERNHELL, *L'éternel retour. Contre la démocratie, l'idéologie de la décadence*, *op. cit*., p. 84.

[39] *Ibid.*, p. 84-85.

[40] Étienne BALIBAR, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, Collection La philosophie en effet, 1997, p. 19.

[41] L'expression « choc des civilisations » a été élaborée par B. Lewis, mais la popularité de celle-ci est due à l'ouvrage de S. Huntington. Cf. Samuel P. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, Poches Odile Jacob, n° 19, 2000.

alors le monde entre « grandes aires civilisationnelles »[42], et invitait la civilisation occidentale à se tourner vers les menaces portées par les autres civilisations. « L'Islam » était alors interprété par l'auteur comme une civilisation particulière, dont l'altérité radicale en faisait « l'ennemi » de la civilisation occidentale. Un ennemi d'autant plus dangereux que celui-ci se servirait de « son émigration en Occident comme d'une tête de pont »[43]. Cette théorie reposait donc sur une vision racialiste du monde, dans laquelle le terme de « race » se trouvait euphémisé derrière le terme de « culture » ou de « civilisation »[44]. Par ailleurs, cette anticipation d'un monde opposant des cultures entre elles possédait la puissance d'une prophétie autoréalisatrice. Persuadé de l'inéluctabilité de cette confrontation, la théorie ne se propose pas de « résoudre » le problème qu'elle identifie, mais alerte sur la situation afin que des mesures de défense soient engagées. De ce point de vue, suivant la formule du théorème de Thomas, on peut se demander à quel point, la diffusion de la thèse du « choc des civilisations » a pu jouer un rôle dans le repli sur des identités culturelles mythifiées, et dans le développement des revendications réactionnaires. Et de fait, on voit comment la représentation d'une religion musulmane conquérante, et de populations immigrées aux allégeances troubles, déjà présentes dans l'ouvrage de S.P. Huntington, a pu essaimer au cours des deux décennies suivantes. La théorie du « grand remplacement » ne repose-t-elle pas sur des représentations similaires ? Bien entendu, notre propos n'est aucunement de réduire la « droitisation » des sociétés occidentales à ce seul volet idéologique. Il nous semble que pour rendre compte de façon adéquate de ce phénomène — dont on ne peut mesurer complètement les effets et les implications à moyens et longs termes —, la position dialectique qui tient ensemble la dimension idéelle (culturelle) et la dimension matérielle apparaît des plus appropriée. Ainsi, bien que les droites radicales se soient très tôt emparées des théorisations gramsciennes du « front culturel », pour en faire une arme « théorique » contre les luttes progressistes, cette seule dimension idéelle de la droitisation du monde social, risque de verser dans l'idéalisme. Au contraire, il nous semble que si ces représentations fascisantes du monde contemporain possèdent autant de force de persuasion,

[42] Ce seul découpage mériterait de plus amples développements, tant celui-ci est traversé par des préjugés racistes. La superposition entre civilisations, culture, ethnie et religion, conduit l'auteur à tous les amalgames et à la reconduction de tous les stéréotypes raciaux hérités de la période coloniale. L'Afrique étant considérée comme historique, celle-ci alterne les écrits de l'auteur entre aire civilisationnelle inférieure et absence pure et simple. Cf. Ali KAZANCIGIL, « Choc des civilisations ou histoire globale ? », *Anatoli. De l'Adriatique à la Caspienne. Territoires, Politique, Sociétés*, 2013, nº 4, p. 82. Remarquons qu'une telle interprétation est en cela très proche du discours du président de la République française, N. Sarkozy, prononcé à Dakar, déclarant que « Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire ». Cf. « Le discours de Dakar de Nicolas Sarkozy », *Le Monde.fr*, 9 novembre 2007.

[43] André TOSEL, « Barbarie et choc des civilisations », *Noesis*, 2011, nº 18, pp. 13-52.

[44] Étienne BALIBAR, « La construction du racisme », *Actuel Marx*, 2005, nº 38, pp. 11-28.

c'est avant tout parce qu'elles rencontrent les difficultés effectives de larges pans des sociétés occidentales[45].

Médias et revendications identitaires

Le langage, du fait de sa capacité performative, joue un rôle déterminant dans les constructions identitaires, qu'elles soient individuelles ou collectives[46]. Aucun acteur du monde social n'échappe à l'entreprise de classification. Les uns et les autres se trouvant dans un processus d'ordonnancement réciproque, ce processus est « un jeu de classement à l'infini dans lequel chacun est à la fois classeur et classé, classé par ses propres classements »[47]. Mais ce jeu ne correspond pas à un jeu à somme nul. D'une part, les pratiques « ordinaires » ou « savantes » de catégorisation ne visent jamais uniquement à décrire le monde social, elles sont également des entreprises performatives qui participent à le faire advenir. D'autre part, tous les participants ne disposent pas des mêmes chances de parvenir à imposer leur classement. Certains acteurs ont la possibilité d'imposer leur catégorisation, donc de façonner, de donner corps à leurs représentations du monde. Par conséquent, ce processus de catégorisation sociale est éminemment politique, le pouvoir taxinomique en tant que pouvoir performatif très inégalement réparti au sein de l'espace social participe à la reproduction des rapports sociaux de domination. Ces remarques sont décisives pour les identités et les revendications identitaires. Car, si les possibilités de catégoriser, classer, ordonner, répartir sont des pratiques de mise en forme et de mise en ordre du monde social inégalement réparties, et que ces pratiques ont un pouvoir de faire advenir les réalités qu'elles énoncent, alors les identités qui doivent être nommées pour exister sont dépendantes des catégorisations dont elles sont les objets. Or, dans les sociétés contemporaines, une part importante de ce travail de classification est effectué par les médias de communication. Loin de se contenter de la description du monde social, ces derniers, en tant qu'acteurs professionnels de la classification, participent à le façonner en le mettant en forme et en ordre[48].

[45] Ce à quoi il conviendrait d'ajouter les transformations propres au camp progressiste. Une analyse complète de ce phénomène de droitisation des sociétés contemporaines impliquerait en effet d'analyser les transformations politiques, théoriques et pratiques des formations de gauche, et leur incapacité actuelle à se saisir des injustices sociales pour en faire des objets légitimes des luttes politiques.

[46] Nous aurons l'occasion de revenir en détail dans nos développements sur la manière dont nous comprenons la construction identitaire, à partir de la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth.

[47] Pierre BOURDIEU, *Sociologie générale*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, Cours et travaux, 2015, p. 40.

[48] Olivier VOIROL, « Le travail normatif du narratif », *Réseaux*, 2005, vol. 132, nº 4, pp. 51-71. Nous aurons l'occasion de rappeler cette double dimension des récits médiatiques au cours de notre chapitre 3.

Un objet interdisciplinaire face au devenir des SHS

Quoiqu'il en soit, un questionnement autour des identités contemporaines, et particulièrement d'une identité collective comme l'identité nationale, implique d'adopter une perspective interdisciplinaire, car l'objet lui-même est interdisciplinaire.

Situation des SHS

Parallèlement, les sciences humaines se sont engagées dans des directions, qui, compte tenu de notre objet de recherche, doivent nous interroger. Ainsi, afin de préciser les éléments qui ont participé à la construction de notre objet de recherche, il nous faut maintenant reconstituer ces grandes orientations. Celles-ci nous permettront ensuite, par contraste, de justifier notre choix de mobiliser la Théorie critique de l'école de Francfort.

Au cours d'un mouvement de fond, que l'on peut grossièrement faire remonter vers les années 1970, les orientations principales des sciences humaines et sociales ont profondément changé, bouleversant les rapports de force entre les perspectives de recherche. Alors que, jusque dans les années 1970, la pensée critique bénéficiait d'une aura remarquable dans le paysage intellectuel français, les années suivantes furent marquées, au contraire, par un phénomène de régression massive. La crise du marxisme, puis sa disqualification comme théorie susceptible de rendre compte de l'ensemble des phénomènes sociaux, associée à la perte d'un sujet révolutionnaire susceptible de renverser l'ordre social existant. La progression des thèses « antitotalitaires » et la remise en cause du régime soviétique contribuèrent à dévaluer la portée des pensées critiques[49].

Parallèlement, les recherches positivistes reprenant à leur compte les présupposés scientistes des épistémologies provenant soit des sciences de la nature, soit plus récemment des sciences informatiques[50] et les recherches centrées sur le terrain – pour lesquelles, dans certains cas, les analyses semblent pouvoir émerger à travers la simple récolte des données, sans travail de conceptualisation, laissant ainsi transparaître des formes de réification du réel – gagnèrent du terrain, si bien que celles-ci apparaissent aujourd'hui dominer les sciences humaines et la sociologie en particulier. La progression de ce type de recherche a conduit à une parcellisation croissante des disciplines, à un développement d'études aux objets toujours plus réduits,

[49] Michael Scott CHRISTOFFERSON, *Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Marseille, Agone, Éléments, 2014.

[50] Sébastien BROCA, « Épistémologie du code et imaginaire des 'SHS 2.0' », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, 2016, nº 19.

cloisonnés dans des champs de recherche toujours plus restreints[51], à une hyperprofessionnalisation croissante et donc de façon concomitante au discrédit jeté sur les analyses macrosociales[52]. De fait, ces dynamiques ont eu pour effet de produire une mise à distance des recherches qui se proposaient d'effectuer une montée en généralité et dont l'objectif n'était pas directement opérationnel.

Ce travail se propose explicitement de prendre le contre-pied de ces tendances. À l'opposé de la fragmentation et de la multiplication des champs de recherche, qui de façon croissante soit oublient (dans le meilleur des cas), soit refusent (dans le pire) d'envisager la société dans son ensemble, nous considérons que pour parvenir à appréhender le rapport à l'altérité en ce début de 21e siècle, ces tendances s'avèrent problématiques. Le rapport à l'altérité nous semble correspondre à un objet qui, par définition, se situe à la confluence de plusieurs disciplines et de plusieurs champs de recherche et impose d'être replacé au sein d'une totalité sociale[53]. De même, pour saisir les phénomènes identitaires et la résurgence de la « question nationale »[54], il nous apparaît nécessaire de les réinscrire à l'intérieur d'une totalité sociale et historique donnée. Ce positionnement nécessite alors de prendre en compte les médiations qui permettent de saisir l'objet et de le replacer dans un ensemble plus grand qui lui donne du sens. Par-là nous rejoignons les argumentations développées par la première génération de l'école de Francfort, pour laquelle de telles tendances à la fragmentation disciplinaire ne pouvaient au final que participer à rendre la réalité sociale inintelligible[55].

---

[51] On peut d'ailleurs remarquer dans l'ouvrage « sociologie contemporaine » de Jean-Pierre Durand et Robert Weil que la transversalité des approches est réservée aux théorisations antérieures et que les nouvelles sociologies sont, elles, appréhendées dans une approche par champs. Jean-Pierre DURAND (dir.), *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, Collection Essentiel, 2006.

[52] Cf. Bernard LAHIRE, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2012, p. 344. Pour reprendre les termes de l'auteur, « en régime de sociologie professionnalisée, ce n'est plus qu'un monde social parcellisé qui nous est donné à voir ». Cette parcellisation de la recherche en sciences humaines et sociales conduit B. Lahire à proposer un portrait-robot peu flatteur du chercheur professionnel : « un chercheur enfermé dans sa discipline, hyperspécialisé, applicateur de modèles théoriques et de méthodes déjà inventés par d'autres, formaté pour écrire régulièrement des articles dans des revues académiques et ne travaillant que sur des sujets facilement traitables et peu chronophages », p.346.

[53] Même si, nous le verrons, celle-ci ne peut être que partielle et dynamique.

[54] Georges HAUPT, Michael LÖWY et Claudie WEILL, *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Paris, L'Harmattan, 1997.

[55] Cf. Olivier VOIROL, « Médiations et théorie critique », *Réseaux*, 2008, nº 148-149, p. 55. « Adorno ne mâchait pas non plus ses mots à l'égard de la division fonctionnelle du travail intellectuel, qu'il condamnait comme une segmentation disciplinaire contribuant à fragmenter les problèmes sociaux, à renforcer leur opacité et à les rendre inintelligibles ».

La neutralité axiologique

Le principe de neutralité axiologique apparaît ainsi symptomatique d'un positivisme très répandu en sociologie et constitue un élément décisif dans la disqualification des pensées critiques contemporaines. On a beaucoup écrit et commenté autour de l'expression de « neutralité axiologique », certains auteurs allant jusqu'à une forme de radicalisation[56] conceptuelle afin d'exclure certaines sociologies (on l'aura compris, critiques) du champ de la scientificité, leur contestant au passage toute autorité pour rendre compte du monde social[57]. Dès lors, elle est comprise comme suspension pure et simple du jugement sur la nature et la valeur des choses, suspension devant permettre l'avènement d'une sociologie enfin hissé au rang de science. Mais de telles interprétations de l'œuvre de M. Weber sont moins proches de l'idée contenue dans la « *Wertfreiheit* » — entendue comme « non-imposition de valeur »[58] — mais bien plus d'une axiologie de la neutralité, dont l'objectif premier se situe dans la conservation de l'ordre social existant.

Contrairement à cette vision scientiste et positiviste, nous considérons qu'il est parfaitement impossible de tracer une ligne de démarcation entre jugement de fait et jugement de valeur. Non seulement il est absolument impensable d'envisager un chercheur (dans quelque discipline que ce soit) qui puisse être en mesure de faire preuve d'une abstraction totale vis-à-vis de la situation sociale, du contexte sociohistorique dans lequel il est plongé ; mais en plus, il nous paraît tout aussi fallacieux (voire dangereux) de comprendre la science comme une activité elle-même déconnectée de son environnement social de production, et de ce fait axiologiquement neutre[59].

---

[56] Pour reprendre un terme à la mode.

[57] Pour prendre un exemple récent au sein de la sociologie française, des auteurs comme G. Bronner et E. Géhin ont pu invoquer la scientificité de la sociologie et la nécessaire « neutralité axiologique » du chercheur, afin de disqualifier les sociologies critiques. Cf. Gérald BRONNER et Etienne GÉHIN, *Le danger sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, 2017.

[58] Max WEBER et Isabelle KALINOWSKI, *La science, profession et vocation. Suivi de Leçons wébériennes sur la science & la propagande*, Marseille, Agone, Banc d'essais, 2005, p. 199. L'auteure montre à quel point la traduction de la « *Wertfreiheit* » par « neutralité axiologique » est dépendante du rôle de J. Freund dans le champ académique français.

[59] Pour une critique des positions sociologiques défendant une telle conception de la *Wertfreiheit* Cf. Fabien GRANJON (dir.), *De quoi la critique est-elle le nom?*, Paris, Mare & Martin, MediaCritic, 2013, p. 44. L'auteur s'inscrit notamment en faux contre la lecture « neutraliste » de N. Heinich qui revient d'après lui à « apaiser les contradictions du réel et noyer les conflits dans les eaux tièdes d'une *neutralité engagée* ». Mais aussi Roland PFEFFERKORN, « L'impossible neutralité axiologique », *Raison présente*, 2014, N° 191, nº 3, p. 86. L'auteur rappelle ainsi que « la « neutralité axiologique » a été considérée par beaucoup comme un véritable impératif catégorique pour les chercheurs en sciences sociales. Ces derniers sont censés être neutres, ne pas avoir de parti pris, comme si les savoirs produits par les sciences sociales devaient être déconnectés de tout engagement social, idéologique ou politique du savant. Dans une telle perspective l'engagement du sociologue est considéré comme un obstacle à son activité scientifique. Les sociologues critiques vis-à-vis de l'ordre social existant sont bien entendu plus particulièrement visés, par-delà la figure de l'intellectuel engagé que représentait Jean-Paul Sartre au cours des années 1950-1960 ».

Le travail de recherche est toujours construit en lien avec les déterminations sociales « réelles » dans lesquelles il s'insère[60]. Même lorsque le chercheur prend comme objet de recherche des phénomènes, qui a priori semblent éloignés de toute contrainte politique, économique et culturelle, son objet n'en reste pas moins affecté par ces dernières. Alors, lorsque le chercheur décide de prendre à bras le corps l'analyse de phénomènes directement politiques, culturels, idéologiques, etc., on comprend d'autant mieux que des questionnements quant à la nature du rapport au terrain, à la construction de l'objet, du rapport aux valeurs engagées par la recherche se fassent d'autant plus pressants. La pratique scientifique, que le chercheur le veuille ou non, qu'il en ait conscience ou non, est une activité pratique avec des conséquences sociales. De ce fait, il revient au chercheur de réfléchir à sa propre production intellectuelle, de même qu'il lui revient de resituer cette réflexivité au cœur de sa recherche.

Les écrits évaluatifs (parmi lesquels on peut inclure les écrits sociologiques) font intervenir à la fois des faits et des valeurs. Mieux, ils vont construire leur rapport aux « faits » à partir de positions normatives. De ce fait, ne pouvant éliminer les contenus normatifs de ses fondements, la sociologie se doit de les justifier. Elle se doit d'avoir une base normative explicite et développée, de la même manière qu'elle se doit d'avoir une base épistémologique solide. Une telle prise de position nous apparaît d'ailleurs sensiblement plus fidèle à la perspective de M. Weber, pour qui la « *Wertfreiheit* » consiste bien plutôt en une conscience aiguë du rapport nécessaire aux valeurs qu'en une quelconque neutralité ou objectivité dans la recherche[61]. Une telle interprétation de la sociologie implique de considérer notamment que lorsque celle-ci se penche sur les phénomènes identitaires contemporains, la description et l'interprétation qu'elle en fera ne seront jamais dégagées d'un ancrage axiologique singulier. Par conséquent, sur ces phénomènes, la nécessité d'expliciter et de justifier la base normative sur laquelle reposera la recherche est d'autant plus essentielle qu'ils engagent des représentations extrêmement conflictuelles du monde social. Dans ces conditions, la solution ne peut se trouver dans un refus pur et simple des valeurs dans la recherche, en invoquant à tort la figure tutélaire de M. Weber. Il nous faut au contraire défendre la place de la normativité dans la recherche sociale et nous opposer à la perspective supposément neutre axiologiquement. Perspective que l'on peut

[60] Sherry B. ORTNER, « La face sombre de l'anthropologie », *Revue du MAUSS*, Simon LEVESQUE (trad.), 2018, vol. 51, nº 1, pp. 89-127. Cette remarque vos d'autant plus pour les sciences humaines et sociales qui ont pour objets des phénomènes humains et sociaux, mais elle est également valable pour les sciences physiques (ce qu'a démontré le courant des *Sciences Studies*)

[61] Max WEBER et Isabelle KALINOWSKI, *La science, profession et vocation. Suivi de Leçons wébériennes sur la science & la propagande*, *op. cit.*, p. 66.

retrouver dans nombre de « sociologies traditionnelles » qui reproduisent la distinction entre jugements de faits et jugements de valeur, et ainsi participent à la reproduction de l'ordre social.

Dans la mesure où d'une part, nous refusons d'appréhender les représentations contemporaines de l'altérité à travers la lorgnette de tel ou tel champ de la sociologie et que nous assumons et revendiquons au contraire un parti pris interdisciplinaire, et où d'autre part nous refusons également l'interprétation restrictive du principe de neutralité axiologique — supposé être l'étalon de mesure d'un savoir scientifique —, et que nous assumons et revendiquons au contraire le caractère normatif de notre recherche, notre projet peut être lu comme une tentative pour produire une critique sociale des représentations dominantes de l'altérité. Pour autant, s'il s'agit effectivement de produire une critique sociale, celle-ci ne relèvera ni de la sociologie critique, construisant une position de surplomb bâtit sur l'idée de rupture épistémologique (P. Bourdieu[62]) ; ni de la sociologie de la critique appuyée sur les compétences normatives des acteurs sociaux, mais incapables de dépasser les contextes sur lesquelles elle porte son regard (L. Boltanski et L. Thévenot[63]). Le type de critique sociale envisagée ici se propose de rejoindre le sillon tracé par la Théorie critique de l'École de Francfort. Or, dans les panoramas des sociologies contemporaines, l'école de Francfort est bien souvent ignorée, y compris lorsque ces recensions sont consacrées aux sociologies critiques[64].

[62] Cf. Danny TROM, « La crise de la critique sociale vue de Paris et de Francfort », *Esprit*, 2008, 346 (7), pp. 116-117. Pour les œuvres de sociologie critique de P. Bourdieu voir notamment : Pierre BOURDIEU et Jean-Claude PASSERON, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Les Éditions de minuit, Le sens commun, 2008 ; Pierre BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, Sciences humaines, 1982 ; Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Seuil, Liber, 1998.

[63] Luc BOLTANSKI et Laurent THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2008. Pour une critique de ces positions Cf. Claude GAUTIER, « La sociologie de l'accord. Justification contre déterminisme et domination », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, 2001, vol. 14, nº 54, pp. 197-220 ; Emmanuel RENAULT, « Justice et évaluation suivant Le Nouvel esprit du capitalisme », *Actuel Marx*, 2001, vol. 29, nº 1, pp. 187-198.

[64] On peut par exemple remarquer cette absence dans l'article de Y. Barthe et C. Lemieux qui se proposait pourtant d'identifier les voies praticables par la sociologie critique. Cf. Yannick BARTHE et Cyril LEMIEUX, « Quelle critique après Bourdieu ? », *Mouvements*, 2002, vol. 24, nº 5, pp. 33-38.

Théorie critique et morales dominantes

Nous avons vu comment les pensées critiques ont pu évoluer de façon symétrique et inverse à la fragmentation et à la spécialisation des sciences humaines. De ce point de vue, la situation de l'École de Francfort mérite d'être soulignée. Malgré une apparition relativement précoce au sein des discussions académiques grâce à quelques pionniers[65], la réception de la Théorie critique dans l'hexagone est restée très marginale, y compris pendant la période où le marxisme jouait un rôle majeur. Le reflux des pensées critiques au sein du champ académique, a contribué à rendre encore plus inaudible ce paradigme, dont l'exigence et la complexité se trouvent bien souvent niées. Les sciences humaines contemporaines et la sociologie en particulier ont fait de la Théorie critique « une sorte d'épouvantail épistémologique »[66]. La Théorie critique de l'École de Francfort ne trouve donc plus guère d'écho au sein de la sociologie française contemporaine. Les quelques lectures et discussions qui subsistent autour de celle-ci en viennent rapidement à lui dénier toute forme de pertinence pour rendre compte du monde social. Entre le rejet de la dialectique[67], les accusations de déterminisme et les allégations concernant son théoricisme, l'École de Francfort semble devoir sa faible lueur à son statut de « curiosité historique »[68].

---

[65] M. Abensour fut sans conteste l'un des principaux architectes de la diffusion de l'école de Francfort en France. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un œil sur les œuvres publiées dans la collection « Critique de la politique ». En outre, pour une analyse détaillée de la réception française de T. W. Adorno Cf. Thomas FRANCK, « L'adornisme français des années 1950. Arguments et le Nouveau Roman comme moments d'une dialectique négative », *Cahiers du GRM. publiés par le Groupe de Recherches Matérialistes – Association*, 2017, nº 12.

[66] Emmanuel RENAULT, « De la sociologie critique à la théorie critique ? », *Sociologie*, 2012, Vol. 3, nº 1, p. 87. Bien que notre objectif ne soit pas de constituer un panorama de la sociologie française contemporaine, force est de constater que la Théorie critique de l'école de Francfort y trouve une place au mieux marginale. Parmi les rares auteurs à la mobiliser, il nous faut ici citer F. Granjon qui a plusieurs reprises dans ses travaux, a pu s'appuyer sur les réflexions des théoriciens de l'école de Francfort. Cf. Fabien GRANJON, « La critique est-elle indigne de la sociologie ? », *Sociologie*, 2012, vol. 3, nº 1, pp. 82-85. Il nous faut toutefois ajouter que ces emprunts à la Théorie critique se font parfois de façon partielle et reconduisent certaines des lectures incomplètes de cette tradition de pensée. Cf. Emmanuel RENAULT, « De la sociologie critique à la théorie critique ? », *Sociologie*, *art. cit.*, pp. 87-89.

[67] Pour le rejet de la dialectique au sein de la sociologie française contemporaine Cf. Michel FREITAG, *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, Le sens social, 2002, p. 12.

[68] Pour une illustration de telles lectures de la Théorie critique dans le champ de la sociologie des médias, on peut se référer aux publications d'E. Maigret : Cf. Éric MAIGRET, « Ce que les cultural studies font aux savoirs disciplinaires », *Questions de communication*, 2013, nº 24, p. 150. Ici l'auteur classe l'école de Francfort du côté des « marxismes déterministes et élitistes » vis-à-vis desquels il convient de se distancier. Mais aussi Éric MAIGRET, « Chapitre 4 – L'École de Francfort et la théorie de la culture de masse. Le soleil noir de la modernité », *in Sociologie de la communication et des médias*, Paris, Armand Colin, U, 2015, p. 59. Là, l'auteur dénie dès les premières lignes toute pertinence aux analyses francfortoises : « L'intérêt de la Théorie Critique appliquée aux médias par Adorno et Horkheimer au sein de l'École de Francfort n'est pas son exactitude, mais le fait qu'elle systématise et radicalise les critiques adressées à ce qui est souvent perçu comme une culture dégradée et dégradante : elle rend explicite ce qui est au fondement du rejet des médias en fournissant un modèle très cohérent de la domination idéologique qu'imposeraient ces derniers ».

Or, dans la mesure où la Théorie critique constituera le cœur de notre développement, il nous échoit de nous inscrire dès à présent en faux contre de telles lectures qui apparaissent bien éloignées des contenus effectifs de ce courant de pensée[69]. D'ailleurs, remarquons que ces interprétations frauduleuses avaient déjà été dénoncées par les premiers théoriciens critiques en leur temps. Ainsi, lorsque se referma la séquence de controverses sociologiques que l'on a nomma par la suite « la querelle du positivisme », T. W. Adorno dénonça les lectures simplistes de l'École de Francfort qui faisaient de celle-ci une théorie déconnectée de toute recherche empirique[70]. Il énumérera ainsi les études empiriques conduites dans le cadre de l'Institut de recherche sociale[71] et sans pour autant négliger le travail qui restait à accomplir en ce sens, il en vint à rappeler l'un des principes directeurs de la Théorie critique, à savoir l'articulation entre théorique et empirique :

> « L'Institut de Francfort considère comme tâche essentielle de traduire ses conceptions théoriques en enquêtes empiriques, non seulement pour les vérifier, mais aussi pour donner une pulsion à la recherche empirique et lui proposer des tâches d'un plus haut intérêt que ce n'est en général le cas »[72].

En outre, la Théorie critique, loin d'adopter la perspective de surplomb d'une sociologie critique du dévoilement, se conçoit à travers l'investigation des situations vécues comme dégradantes, mutilantes ou aliénantes. Elle ne consiste pas en une pure construction théorique abstraite, sans liens avec les expériences vécues, mais au contraire, elle prend comme point de départ ces expériences afin d'y chercher ce qui ne va pas, ce qui pose problème, ce qui fait obstacle à l'accomplissement d'une vie bonne. Elle est ainsi envisagée dès son origine — avec M. Horkheimer et la distinction qu'il opère entre théorie traditionnelle et théorie critique[73] —, comme une forme de théorisation particulière qui prend appui sur les pratiques concrètes des

---

[69] Pour une critique de telles interprétations des analyses francfortoises en sociologie des médias Cf. Olivier VOIROL, « La Théorie critique des médias de l'École de Francfort : une relecture », *Mouvements*, 2010, n° 61, nº 1, pp. 23-32.

[70] Theodor W. ADORNO, « Du rapport entre la théorie et l'empirie en sociologie », *L'Homme et la société*, Régine SIBAJA-STEICHENS (trad.), 1969, vol. 13, nº 1, p. 127. « « L'opinion s'est répandue que les représentants de l'École critique, appelée couramment École de Francfort, seraient étrangers, sinon opposés à la recherche empirique en sciences sociales, alors que cette École s'est distinguée depuis plus de trente ans par ses enquêtes empiriques ».

[71] *Ibid.*, p. 128-129. « L'École de Francfort a utilisé dès le début les moyens de la recherche empirique. Ceux-ci ont été employés pour l'ouvrage *Autorité et Famille*, au cours de l'étude américaine sur *Authoritarian Personality*, pour l'enquête de groupes sur la conscience politique de la population allemande, pour l'ouvrage *L'Étudiant et la Politique*, et récemment encore dans les études visant à la construction d'une échelle susceptible de dégager le potentiel autoritaire de l'Allemagne post-hitlérienne ».

[72] *Ibid.*, p. 129.

[73] Max HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Claude MAILLARD et Sibylle MULLER (trad.), Paris, Gallimard, Tel, 1996.

acteurs sociaux pour en dégager le potentiel de transformation sociale. Pour reprendre les termes de F. Fischbach :

> « La philosophie sociale part de l'expérience vécue par les individus eux-mêmes en tant qu'ils sont confrontés à leurs propres conditions sociales d'existence, et en tant que ces conditions diminuent ou augmentent leurs chances de mener une vie accomplie »[74].

Pour autant, si elle part des expériences concrètes des acteurs sociaux, elle ne s'en tient pas à une position herméneutique, la normativité qu'elle identifie au sein des pratiques sociales est dotée d'une capacité à dépasser les contextes singuliers qu'elle analyse[75].

De la Théorie critique à la théorie de la reconnaissance

Parmi les chemins empruntés par la Théorie critique de l'école de Francfort, ce sont les prolongements proposés par A. Honneth autour de la théorie de la reconnaissance qui vont nous servir de fil conducteur[76]. L'auteur de *La lutte pour la* reconnaissance permet en effet de fonder une critique qui s'inscrit dans la droite ligne de la tradition hégéliano-marxienne de l'école de Francfort tout en proposant des déplacements décisifs. À partir d'une relecture serrée des écrits de jeunesse de G.W.F. Hegel, A. Honneth identifie dans le principe de reconnaissance réciproque un principe normatif immanent aux pratiques sociales et susceptible de porter la critique sociale.

Dans cette perspective, l'individu n'est pas appréhendé comme une entité détachée de ses partenaires d'interactions, avec lesquels il n'entretiendrait des liens qu'en de rares occasions. Au contraire, le cœur de la théorie de la reconnaissance réside dans son caractère intersubjectif. Puisque l'individu est dépendant d'un besoin de reconnaissance — c'est-à-dire qu'il lui faut obtenir la « confirmation par autrui de la conviction [qu'il a] acquise de sa propre valeur »[77] — il est également vulnérable lorsque cette reconnaissance lui fait défaut. Ce besoin de

[74] Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, Théorie critique, 2009, p. 16.

[75] Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur les caractéristiques de la Théorie critique au cours de notre premier chapitre. Cf. Infra chapitre 1 La Théorie critique de l'école de Francfort.

[76] Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur les éléments constitutifs de la théorie de la reconnaissance. Notre objectif dans cette introduction est simplement de donner à voir comme a été construit notre objet de recherche. Cf. Infra Chapitre 2 La théorie de la reconnaissance comme forme contemporaine de la Théorie critique.

[77] Emmanuel RENAULT, « Reconnaissance, institutions, injustice », *Revue du MAUSS*, 2004, no 23, nº 1, p. 181.

reconnaissance se divise entre trois formes de reconnaissance différentes, l'amour, le droit et la solidarité, qui correspondent à autant de manière spécifique au travers desquelles l'individu peut se rapporter à lui-même. Dans la mesure où, ce sont les relations de reconnaissance qui permettent à l'identité personnelle de se développer, ce sont elles qui, lorsqu'elles sont absentes ou lorsqu'elles sont dégradantes, peuvent produire des « blessures morales »[78], c'est-à-dire des atteintes au rapport positif que les individus entretiennent à eux-mêmes. Dans la perspective honnethienne, chaque déni de reconnaissance peut concerner l'une de ces trois sphères de reconnaissance et atteindre le sujet dans l'une de ces « images de lui-même » que sont la confiance en soi, le respect de soi ou l'estime de soi.

En rapportant l'évolution de la subjectivité aux relations de reconnaissance, elles-mêmes produits d'un environnement social, A. Honneth est tout autant en mesure de décrire les « pathologies sociales »[79] — à partir de l'impact de l'organisation sociale sur les individus —, que de rendre compte des potentialités de résistance inscrites au cœur même du processus de socialisation[80] — dans le besoin de reconnaissance toujours déjà pris dans une configuration sociohistorique.

À l'intérieur de cette architecture théorique complexe, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, le « négativisme méthodologique »[81] joue un rôle essentiel. Ce sont en effet les expériences négatives qui fournissent à la critique sociale son « signal de départ ». Ces situations d'injustices, dans la mesure où elles contreviennent aux principes de reconnaissance mutuelle, permettent de mettre en lumière l'inconsistance des principes normatifs institutionnalisés, qui eux, peuvent fort bien s'accommoder de ces situations. À partir de la reconstruction des attentes normatives qui émergent des dénis de reconnaissance, la critique sociale est en mesure d'identifier les pathologies sociales qui empêchent, dévoient ou détournent les possibilités de reconnaissance réciproques, nécessaires à l'individu pour qu'il parvienne à maintenir une image positive de lui-même. De ce fait, les objets d'analyses privilégiés par A. Honneth lui-même et par ceux qui ont pris à bras le corps son projet (au moins dans sa version initiale[82]) ont été les individus ou les groupes sociaux sur lesquels pesait le plus

[78] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2013, p. 226.

[79] Olivier VOIROL, « Préface », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, p. 15.

[80] Emmanuel RENAULT, « Politique de l'identité, politique dans l'identité », *art. cit.*, p. 198.

[81] Emmanuel RENAULT, « Théorie de la reconnaissance et négativisme méthodologique », *in* Alain Patrick OLIVIER, Maiwenn ROUDAUT et Hans-Christoph SCHMIDT AM BUSCH (dir.), *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance : Lectures et enquêtes*, Lyon, ENS Éditions, La croisée des chemins, 2019, pp. 137-148.

[82] Pour une discussion de l'évolution de la pensée d'A. Honneth entre La lutte pour la reconnaissance et ses écrits plus récents comme *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique.* Cf. *Ibid.*

fortement l'épaisseur des rapports de dominations, ce que l'on peut nommer des « expériences morales dominées »[83]. Or, dans la mesure où nous nous proposons d'interroger des contenus normatifs élaborés et disposant d'un accès plein et entier à l'expression publique, notre objet, lui, ne porte pas directement sur des « expériences morales dominées » (quoiqu'elles soient présentes de façon indirecte, à travers les reconstructions qui en sont faites dans ces récits médiatiques), mais bien plutôt sur ce que l'on pourrait nommer symétriquement des « expériences morales dominantes ».

Reconnaissance, morales dominantes et altérité

Dans ce « déplacement du regard », tout en maintenant aussi fermement que possible le cadre analytique développé par A. Honneth, nous faisons le choix de rendre compte des représentations contemporaines de l'altérité à partir des récits médiatiques élaborés et diffusés à l'intérieur de l'espace public dominant.

Mais précisons également que si les récits médiatiques constituent effectivement la matière sociale à partir de laquelle nous comptons travailler ces représentations de l'altérité, il ne s'agira pas pour nous d'opérer autour des pôles traditionnels de la sociologie des médias. Par conséquent, on cherchera en vain dans notre recherche des analyses de la production des récits médiatiques sur le rapport à l'altérité ou encore des analyses sur la réception de ces mêmes récits. Nous partageons en effet la remarque incisive, mais non moins justifiée, de B. Lahire, lorsque celui-ci déclare que : « le langage — les différentes formes que peuvent prendre les pratiques langagières — est bien omniprésent dans les recherches sociologiques, mais il est assez systématiquement négligé ou ignoré en tant que tel »[84]. Au contraire, notre démarche tentera de porter une attention toute particulière au langage et aux formes langagières qui se sont déployés dans les journaux de la presse écrite française au cours de la période du débat sur l'identité nationale. Notre recherche en mobilisant les outils de la sociocritique, porte ainsi sur les récits médiatiques eux-mêmes et plus précisément sur les manifestations du social dans le

[83] Olivier VOIROL, « Une critique immanente de la communication sociale », *Réseaux*, 2015, n° 193, nº 5, p. 51.

[84] Bernard LAHIRE, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, *op. cit.*, p. 328. L'auteur précise d'ailleurs que : « la division scientifique du travail entre les sciences des contextes sociaux d'énonciation ou des propriétés sociales des énonciateurs et les sciences du langage ou des formes symboliques, entre les sciences chargées de l'étude des conditions sociales de production des œuvres (ou des discours) et les sciences qui se consacrent à l'étude des œuvres (ou des discours), institue une rupture quasi ontologique entre des éléments qui ne sont, au fond, que des aspects différents d'une même réalité », *Ibid.*, p. 326-327.

texte, c'est-à-dire sur ce qui, dans le texte, fait signe vers la configuration sociohistorique parce que s'y est inscrit des « traces » du monde social[85].

Notre analyse du rapport à l'altérité sera donc effectuée à partir de l'étude de la « socialité »[86] des récits médiatiques dans lesquels se joue cette frontière entre « Eux » et « Nous ». Pour cela, nous tenterons d'appliquer la grille d'analyse de la théorie de la reconnaissance sur des récits médiatiques élaborés au sein de l'espace public dominant, afin de déterminer de quelles manières ces derniers participent à construire la frontière entre « Eux » et « Nous ».

Problématique

Dans la mesure où les médias de communication peuvent être compris comme des « modes de légitimation et de "représentation de soi" des sociétés »[87], en étudiant les récits médiatiques dans lesquels la définition de l'altérité est questionnée, nous proposons d'interroger une partie de l'orientation normative de la société contemporaine[88]. En effet, chaque configuration sociohistorique construit un système de référence à partir duquel est distribuée l'estime sociale et pour les sociétés contemporaines, l'espace public constitue le lieu où se définit ce système de référence normatif, à travers des mécanismes formels et informels répartissant à la fois les possibilités et les modalités de la mise en visibilité. En prenant appui sur les attentes normatives des « morales dominantes » qui ont circulé à l'intérieur de la presse écrite française au cours du débat sur l'identité nationale de 2009, nous nous demanderons dans quelle mesure le travail de mise en récit médiatique effectué à cette occasion a pu participer à la définition de la frontière, élaborée à l'intérieur de la société française contemporaine, entre « Eux » et « Nous ». Autrement dit, nous nous proposons d'interroger à partir de l'analyse du traitement médiatique du débat sur l'identité nationale dans la presse écrite dominante, un fragment de l'horizon normatif partagé de la société française du début du 21e siècle.

[85] Comme nous tenterons de le montrer au cours de notre chapitre méthodologique, la démarche sociocritique fournit des ressources intéressantes pour étudier l'inscription du social dans le texte.

[86] Claude DUCHET, « Une écriture de la socialité », *Poétique*, 1973, vol. 16, pp. 446-454.

[87] Olivier VOIROL, « Médiations et théorie critique », *Réseaux*, 2008, n° 148-149, nº 2, p. 49.

[88] Les récits médiatiques peuvent être rattachés à des « *formes narratives généralisées* à l'aune desquelles une collectivité se raconte tout en redéfinissant ses fondements sémantiques et normatifs en légitimant des choix et des orientations normatives, en instituant des formes d'appréciation autant que de déni ». Cf. *Ibid.*, p. 72.

Faisceau d'hypothèses

1. Tout d'abord, nous faisons l'hypothèse que les récits médiatiques (éditoriaux) sont porteurs d'expériences négatives, c'est-à-dire de discours qui mettent en scène des expériences d'injustices, de souffrances, de blessures.
2. Nous envisageons alors deux modalités d'apparition distinctes des morales dominantes au sein de notre corpus de presse :
   2.1. D'une part, les expériences négatives vécues par les professionnels des médias eux-mêmes.
   2.2. D'autre part, les expériences négatives que ces mêmes professionnels des médias attribuent dans leurs récits médiatiques à différents individus ou groupes sociaux. Celles-ci sont alors autant de réélaborations narratives d'expériences négatives attribuées à autrui.
3. Nous formulons également l'hypothèse que ces expériences négatives sont porteuses d'attentes normatives, susceptibles d'être comprises grâce aux coordonnées théoriques fournies par la théorie de la reconnaissance.
   3.1. Nous pensons que les expériences négatives des éditorialistes permettent de mettre en lumière les attentes de reconnaissance de ces acteurs.
   3.2. Nous pensons qu'à travers les attentes de reconnaissances exprimées par les morales dominantes se donnent à voir les effets de classements, de catégorisations et d'assignations qu'elles produisent.
   3.3. Nous faisons également l'hypothèse que certains de ces discours, y compris les plus réactionnaires, sont susceptibles de permettre d'identifier les « contradictions internes » à l'œuvre au sein du monde social.
4. Ensuite, nous faisons l'hypothèse que les récits médiatiques élaborés au cours du débat sur l'identité nationale en tant que « scène d'apparence »[89] des morales dominantes et de reconstruction et d'évaluation des morales dominées peuvent être porteurs de processus de réification sociale.
   4.1. D'une part, à travers la construction d'une pensée de la communauté participant à l'invisibilisation du social.
   4.2. Et d'autre part, à travers des mécanismes de standardisation des expériences individuelles singulières.

[89] Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Georges FRADIER (trad.), Agora, Pocket, 2016, p. 89.

5. Enfin, nous pensons que l'horizon normatif, qui se dégage de l'espace médiatique au cours du débat sur l'identité nationale, participe à la construction d'un « métarécit national » à l'aune duquel sont évaluées les identités particulières.
   5.1. Nous formulons l'hypothèse que les récits médiatiques qui vont nous occuper ne peuvent être réduits à des prises de position identiques.
   5.2. Cependant, nous pensons d'une part que les expériences qui font l'objet d'une évaluation positive au sein de ces récits médiatiques sont les expériences qui se conforment à l'horizon normatif, à ce métarécit national.
   5.3. À l'inverse, les expériences qui font l'objet d'une évaluation négative sont rejetées en dehors de cet horizon normatif.
   5.4. Enfin, lorsqu'une partie de leurs expériences négatives sont thématisées (c'est-à-dire quand les journalistes reconstruisent ces expériences et en font apparaître certaines), elles le sont à partir d'un horizon normatif qui détermine leurs modalités d'accès et d'expressions au sein de l'espace public.

Hypothèse méthodologique

Les recherches sociologiques classiques, appuyées notamment sur les méthodologies de l'entretien et du questionnaire, possèdent une hypothèse sous-jacente, mais implicite, à savoir l'adéquation entre la méthodologie employée, leur objet de recherche et leur cadre théorique. Nous considérons nécessaire, compte tenu du caractère atypique de notre « reconstruction méthodologique » (dû à la combinaison d'une analyse d'un corpus de presse écrite, de l'emploi d'une méthodologie sociocritique et du cadre théorique francfortois), de formuler et de rendre explicite notre hypothèse méthodologique générale : à savoir que la combinaison entre la théorie de la reconnaissance et la sociocritique fournit un outil précieux et adapté pour une analyse sociologique d'un corpus de presse (ce qui sort la sociocritique de son cadre d'application traditionnel), dont l'ambition est de produire une critique immanente appuyée sur les expériences négatives. Autrement dit, nous postulons la double pertinence de la sociocritique, à la fois comme démarche d'enquête sociologique et en même temps comme point d'appui pour une réflexion théorique cherchant à s'inscrire dans les pas de la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth.

Terrain et population d'enquête

Afin d'interroger le rapport à l'altérité dans la société française contemporaine, nous avons fait le choix de nous intéresser à un événement politique dans lequel cette thématique nous semblait pouvoir apparaître au grand jour. C'est pourquoi nous avons décidé d'interroger les récits médiatiques publiés au cours du débat sur l'identité nationale de 2009.

Organisé par la majorité présidentielle entre la fin de l'année 2009 et le début de l'année 2010, cet événement était présenté par le pouvoir en place comme un moyen de questionner « la définition de notre Nation » et « l'apport de l'immigration à l'identité nationale »[90]. La construction et la composition de nos matériaux empiriques (sur laquelle nous reviendrons au cours de notre chapitre méthodologique) se sont donc opérées en tenant compte de ces éléments. Nous avons ainsi décidé de sélectionner les articles de la presse écrite française d'information générale et politique publiés à propos du débat sur l'identité nationale au cours de la période en question (à savoir entre la fin du mois d'octobre 2009 et la première moitié du mois de février 2010). Il nous est rapidement apparu qu'un large échantillon de journaux devait être intégré dans notre corpus, afin de pouvoir obtenir une variété de colorations idéologiques. Dans ce cadre, nous avons alors décidé de nous pencher à la fois sur des titres de la presse quotidienne nationale (La Croix, Le Figaro, L'Humanité, Libération et le Monde) et des titres de la presse hebdomadaire nationale (L'Express, Marianne, L'Obs, Le Point et Valeurs actuelles).

En outre, il nous faut préciser que notre corpus peut être considéré comme double. Il se compose d'une part d'un « corpus global », comprenant l'ensemble des publications sur le thème du débat sur l'identité nationale parue dans les journaux sélectionnés au cours de la période en question, soit 1185 articles sur lesquels est conduite une série d'analyses quantitatives[91], et d'autre part, d'un « corpus restreint », composé uniquement des éditoriaux de notre « corpus global », soit 63 publications également réparties entre les différents journaux sélectionnés, et sur lesquelles ont été conduits les analyses qualitatives (sociocritiques)[92].

[90] Cf. https://www.immigration.interieur.gouv.fr/Archives/Les-archives-du-Cabinet-de-M.-Eric-Besson-2009-2010/Les-actualites-du-Cabinet-de-M.-Eric-Besson-2009-2010/Octobre-2009/Eric-BESSON-lance-un-grand-debat-sur-l-identite-nationale

[91] Comme nous l'exposons en détail dans notre chapitre méthodologique, ces analyses quantitatives tentent d'être articulées avec les présupposés de la théorie de la reconnaissance. Cf. Infra Chapitre 4 Méthodologie combinatoire en vue d'une analyse sociologique d'un corpus de presse écrite.

[92] Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur la construction et la composition de notre corpus, ainsi que sur les méthodologies employées, au cours de notre chapitre méthodologique. Cf. Infra Chapitre 4

Plan de thèse

Notre recherche est organisée en trois parties. La première pose les fondations théoriques et épistémologiques de notre travail de recherche. La seconde partie, d'une certaine manière, opère comme une sorte de pivot au sein de l'argumentation. Elle se compose des grandes orientations méthodologiques et de l'exploration quantitative de notre corpus. Enfin la troisième partie est pour sa part structurée autour des analyses sociocritiques de notre « corpus restreint », c'est-à-dire des analyses qualitatives menées sur les éditoriaux publiés au sein de la presse écrite française, au cours du débat sur l'identité nationale.

Dans le premier chapitre, nous proposerons de reconstituer les principales lignes de force caractéristiques de la Théorie critique de l'école de Francfort. De ce fait, après avoir redonné quelques éléments historiques, nous isolerons trois éléments principaux qui, pris conjointement, apparaissent décisifs dans la définition de la Théorie critique, à savoir une critique immanente, un négativisme méthodologique et un intérêt pour l'émancipation. Une fois détaillées ces trois principales caractéristiques, en suivant la lecture d'A. Honneth, nous tenterons de les rattacher au projet d'un diagnostic des pathologies sociales de l'époque. Ce faisant, nous serons amenés à jeter des ponts entre le projet de la Théorie critique et certains courants de la sociologie.

Dans la mesure où une partie importante de l'interprétation précédente, celle des caractéristiques de la Théorie critique et de son projet de diagnostiquer les pathologies sociales de son époque, correspond à la lecture honnethienne de l'école de Francfort, c'est en toute logique que le second chapitre sera structuré autour de la théorie de la reconnaissance. Dans la mesure où, d'une part, ce que nous aurons identifié comme les éléments caractéristiques de la Théorie critique ne sont nulle part mieux exposés que dans *La lutte pour la reconnaissance*, et où d'autre part, celle-ci correspond à l'armature théorique de notre recherche, nous commencerons par proposer une reconstruction de l'*opus magnum* du théoricien francfortois. Puis, nous effectuerons quelques remarques à propos de certaines insuffisances du modèle de reconnaissance élaboré par A. Honneth, à partir de la lecture de travaux réinscrivant le pouvoir au cœur des relations de reconnaissance.

Notre chapitre trois quant à lui, cherchera à questionner les revendications identitaires au prisme de l'espace public, à la fois en cherchant à réinscrire les luttes identitaires contemporaines dans un contexte de « fragilisation des identités » et en même temps en interrogeant le rôle de l'espace public dans la construction des identités. Dans ce cadre, nous essaierons également

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

d'identifier les atouts dont dispose la théorie de la reconnaissance pour analyser tant les revendications identitaires contemporaines que l'espace public.

Arrivés aux termes de ces développements théoriques, avant de pouvoir nous engager dans nos analyses, dans le chapitre quatre nous apporterons des précisions importantes quant à la constitution de notre corpus et aux méthodologies mises en œuvre. Par conséquent, au cours de ce chapitre nous serons conduits d'une part, à rappeler les détails de l'événement politique sur lequel nous avons décidé de travailler et les modalités de la collecte de nos données d'enquête. Et d'autre part, à exposer les méthodologies employées dans nos analyses. Dans la mesure où nous avons fait le choix de mettre en œuvre une « méthodologie combinatoire », à la fois quantitative et qualitative, nous commencerons par présenter l'analyse factorielle des correspondances, l'analyse des similitudes, ainsi que notre tentative d'opérationnalisation de ces outils statistiques dans le cadre d'une recherche qui se propose d'analyser les expériences négatives des morales dominantes. Puis, nous nous tournerons vers la méthodologie qualitative qui constitue le cœur de notre démarche, à savoir la sociocritique. Il nous faudra alors à la fois exposer les principales caractéristiques de la sociocritique en tant qu'analyse du texte et en même temps les outils qu'elle élabore pour appréhender la « socialité » du texte.

Ensuite, notre chapitre cinq marquera le début de nos analyses. Il correspond à la mise en application des outils statistiques sur notre corpus de presse écrite. À travers un mouvement de « zoom progressif », faisant avancer de notre « corpus global », vers notre « corpus restreint », nous essaierons d'identifier les principales répartitions lexicales, les cooccurrences (ou isotopies), ainsi que la présence de « catégories d'expériences négatives ». Compte tenu de notre méthodologie sociocritique et des outils que nous avons tenté de rendre opérants, notamment le concept de « sociogramme »[93], au sein d'un chapitre au statut atypique, nous proposerons d'une part quelques remarques quant aux expériences négatives que nous avons pu identifier et d'autre part, nous donnerons à voir les caractéristiques principales de nos deux « sociogrammes » : à savoir « l'émancipateur opprimé » et la « victime tyrannique ».

Par la suite, notre chapitre sept verra débuter, quant à lui, les analyses sociocritiques. Celui-ci nous permettra d'aborder les difficultés des morales dominantes à mettre en mots les expériences négatives qu'ils attribuent à d'autres, que cela soit du fait de la « froideur » avec laquelle ces expériences sont traitées ou du fait des « compensations » sur lesquelles elles

[93] Nous aurons l'occasion de donner la définition et les caractéristiques du sociogramme, notons toutefois dès maintenant que celui-ci est envisagé par C. Duchet comme un système de représentations sociales conflictuel, une concaténation de l'imaginaire social, dont l'appréhension est rendue possible par la médiation du texte. Cf. Claude DUCHET, « La Méthode sociocritique, exemple d'application : le sociogramme de la guerre », *Revue d'Études Francophones*, 1995, vol. 5, pp. 31-54.

peuvent reposer. Mais ce chapitre sera également l'occasion de montrer que les récits médiatiques de la presse écrite française peuvent également être porteurs d'attentes de reconnaissance sociale, lorsque ces derniers expriment les frustrations de leurs auteurs quant à ce qu'ils perçoivent comme un empêchement de leur parole publique.

Notre chapitre huit quant à lui cherchera à montrer que les expériences morales dominantes, qui se sont exprimées au cours du débat sur l'identité nationale dans la presse écrite française, ont contribué à produire « invisibilisation du social »[94] en élaborant des narrations centrées sur la communauté. D'une part en exprimant des frustrations quant à la distribution de l'estime sociale et ce faisant, en manifestant des formes de « mépris social »[95]. D'autre part, en laissant transparaitre les ambiguïtés de l'invocation de valeurs supposées universelles détachées de tout ancrage social. Et enfin en exprimant frustration et colère quant à la dévalorisation, voire la perte, d'un mode de vie.

Enfin, notre neuvième et dernier chapitre sera centré sur une thématique spécifique, abordée au cours du débat sur l'identité nationale, celle du « voile intégral »[96]. Ce chapitre, nous le comprenons comme une mise en application concrète de nos deux sociogrammes. Nous pensons en effet que la thématique du « voile intégral » met particulièrement en évidence les deux figures que sont « l'émancipateur opprimé » et la « victime tyrannique ». Arrivés aux termes de ces développements, dans la mesure de nos compétences, nous proposerons quelques remarques à propos de l'application de la théorie de la reconnaissance sur les morales dominantes.

[94] Olivier VOIROL, « Invisibilité sociale et invisibilité du social », *in* Hubert FAES (dir.), *L'invisibilité sociale. Approches critiques et anthropologiques*, Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 86-87.

[95] Emmanuel RENAULT, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Bègles, Éditions du Passant, Poches de résistance, 2004.

[96] Dans notre chapitre méthodologique, nous aurons l'occasion de montrer que le débat sur l'identité nationale est entré en résonnance avec d'autres événements politiques, médiatiques ou même sportifs, qui ont permis aux auteurs de tisser des liens entre ces différentes thématiques.

Première partie.
De la Théorie critique à la théorie de la reconnaissance. Pour une critique sociale de l'espace public.

« Le caractère non-scientifique de cette méthode apparemment si scientifique réside donc en ceci qu'elle ne s'aperçoit pas du caractère historique des faits qui lui servent de base et néglige ce caractère historique ».

G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*.

« Soyez résolus de ne servir plus et vous voilà libres ».

La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*.

Au cours de ce premier mouvement, nous nous proposons de poser les fondements théoriques et épistémologiques de notre travail. Pour cela, nous procéderons en trois temps. Nous commencerons par présenter ce qui nous apparait comme les propriétés de ce courant de pensée que l'on nomme « L'école de Francfort ». Ensuite, nous nous concentrerons sur le représentant principal de celle-ci puisque nous proposerons d'exposer les traits caractéristiques de la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth. Enfin, nous terminerons cette première partie en interrogeant deux thématiques qui se trouvent être au cœur de notre propos, à savoir l'identité et l'espace public. À ce stade, nous tenterons ainsi de rendre saillantes les ressources de la théorie de la reconnaissance pour aborder ces thématiques.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Chapitre 1 – La Théorie critique de l'école de Francfort et le diagnostic des pathologies sociales

« Les procédures auxquelles le mot "sociologie" donne l'unité d'une discipline académique ne sont liées entre elles qu'en un sens éminemment abstrait : toutes, elles traitent en quelque façon du social. Mais leur objet n'a pas plus d'unité que leur méthode. Certaines d'entre elles valent pour la totalité sociale et les lois de sa dynamique ; d'autres, tout au contraire, pour des phénomènes sociaux isolés, dont la mise en rapport avec un concept de la société est proscrite parce que spéculative ».

T. W. Adorno, *Sociologie et recherche empirique*.

« Non, mais vous occupez pas des sirops tout de suite, ce qu'il faut comprendre d'abord, c'est les valeurs ».

Perceval de Galles, *Kaamelott, Livre II*, Perceval et le contre-sirop.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Dans le cadre de ce premier chapitre, notre objectif est d'expliciter les fondations sur lesquelles repose notre recherche. Pour cela, nous commencerons par préciser ce qu'il convient d'entendre par l'expression « École de Francfort » à travers un rapide retour historique sur la naissance et l'évolution de ce courant de pensée si particulier et si souvent décrié en sociologie. Ensuite, nous essaierons de dégager les éléments qui constituent, selon nous, le cœur de ce courant théorique. Pour cela, nous nous appuierons particulièrement sur la relecture de la Théorie critique proposée par A. Honneth. Celle-ci nous amènera à dégager trois dimensions distinctes, mais reliées les unes aux autres et qui constituent le noyau théorico-méthodologique, qui distingue l'École de Francfort d'autres courants théoriques, et même d'autres théories critiques. Enfin, une fois cette architecture théorique posée, il nous restera à montrer que celle-ci prend la direction d'une théorie sociale dont l'objectif est de formuler un diagnostic historique des pathologies sociales de l'époque. Diagnostic qui doit pointer également les virtualités émancipatrices déjà présentes dans le réel social (autrement dit, identifier les éléments normatifs déjà présents au cœur du social, qui présentent des possibilités d'émancipation pour les individus). À travers l'ensemble de ces développements, nous verrons que le projet de l'École de Francfort est un projet dynamique de diagnostic du temps présent, appuyé sur des observations empiriques.

1.1 Histoire de « l'École de Francfort »

Commençons par un rappel historique sur la naissance et le développement de l'École de Francfort. Si l'histoire de la théorie critique de l'École de Francfort semble avoir aujourd'hui été retracée de manière approfondie et détaillée[97], pour le contexte français et plus particulièrement pour la sociologie française cela ne fut le cas que tardivement[98]. Il ne nous appartient pas ici de commenter ces récits et ces histoires, nous tenons simplement à rappeler quelques-uns des éléments historiques fondamentaux, sans lesquels il nous semble que la

[97] Nous renvoyons les lecteurs intéressés par l'histoire de l'École de Francfort vers les ouvrages suivants : Martin JAY, *L'imagination dialectique. Histoire de l'école de francfort et de l'institut de recherches sociales (1923-1950)*, Enrique Escobar MORENO et Alain SPIQUEL (trad.), Paris, Payot, Critique de la politique, 1977. ; Jean-Marc DURAND-GASSELIN, *L'école de Francfort*, Collection Tel., Paris, Editions Gallimard, 2012. ; Paul-Laurent ASSOUN, *L'école de Francfort*, Paris, Presses universitaires de France, Quadrige, 2016.

[98] Thomas FRANCK, « L'adornisme français des années 1950. Arguments et le Nouveau Roman comme moments d'une dialectique négative », *op. cit.*. Nous reviendrons sur les difficultés d'appropriation, voire d'interprétation de la théorie critique dans le contexte français car il nous semble que ces connexions manquées entre des traditions théoriques nationales nous révèlent quelque chose de la situation de la sociologie française contemporaine.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

compréhension d'ensemble de l'architecture théorique et empirique de l'École de Francfort ne peut être envisagée. Cette histoire faite de vicissitudes, d'exil et de retour, de conflits, de transformations majeures et de continuités, nous renseigne sur les réflexions et les débats internes et externes. Toutefois, comme le note M. Jay dans l'introduction de son ouvrage *L'imagination dialectique,* malgré les oppositions et conflits qui pouvaient exister entre les membres de l'Institut de recherche sociale, ceux-ci échangeaient dans un langage commun, « chaque partie utilisait un vocabulaire commun et se référait à un ensemble de postulats plus ou moins partagés »[99].

Mais commençons sans plus attendre notre investigation historique. L'aventure de ce que l'on a coutume d'appeler aujourd'hui « l'École de Francfort » commence au début des années 1920. En Allemagne, la défaite subie lors de la Première Guerre mondiale provoque des positions radicalement opposées quant à la direction politique à donner à la nation. Si certains mouvements se dirigent vers la conservation des valeurs traditionnelles et la restauration de la grandeur passée, d'autres tendances pointent, elles, au contraire, en direction de transformations progressistes de la société. C'est dans ce contexte qu'au cours de l'année 1923 un groupe de penseurs se réunit autour d'une « semaine de travail marxiste ». F. Weil, fils d'un riche marchand allemand, finance cette réunion de travail. Mais loin de se contenter de ces réflexions théoriques à huis clos, les protagonistes, particulièrement Félix Weil et son ami, l'économiste F. Pollock, décident de donner un cadre institutionnel aux réflexions critiques sur la société capitaliste, en fondant ce qui devint par la suite l'Institut de recherche sociale[100].

L'histoire de « l'École de Francfort » est donc indissociable d'un personnage, F. Weil, qui, paradoxalement, ne jouera jamais un rôle de premier plan dans les réflexions à venir. En effet, celui-ci, en mettant à contribution la richesse familiale, permit non seulement la création d'un Institut de Recherche sociale, mais également l'indépendance financière et académique de celui-ci, permettant ainsi aux membres de conduire des recherches en dehors de toutes contraintes inhérentes à la recherche de financements[101]. La création officielle de l'*Institut für Sozialforschung* eut lieu à travers la ratification d'un décret émanant directement du Ministère de l'Éducation. Ce soutien politique plaça d'emblée l'établissement dans une situation atypique par rapport au reste du monde académique. En effet, à l'indépendance financière fournie par les

[99] Martin Jay, *L'imagination dialectique*, *op. cit.*, p. 13.

[100] Ce fut grâce aux donations du père de Félix Weil, que l'Institut de recherche sociale put voir le jour.

[101] Sur le rôle joué par Félix Weil dans le « succès » de l'Institut de recherche sociale, nous renvoyons le lecteur vers la lettre de Max Horkheimer adressée à Martin Jay en décembre 1971. Martin JAY, *L'imagination dialectique*, *op. cit.*

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

investissements opérés par l'intermédiaire de F. Weil et de son père venait s'ajouter l'indépendance institutionnelle par l'intervention directe du politique[102].

La première ouverture de l'Institut de recherche sociale se déroula au cours de l'année 1924. Lors des discussions qui s'étaient tenues sur les modalités de fonctionnement de l'établissement, il avait été décidé que son fonctionnement serait structuré autour de la direction d'un seul homme. Celui-ci aurait alors la charge de définir les orientations générales vers lesquelles les recherches seraient amenées à être dirigées. Avant même sa création, le choix du directeur de l'Institut s'était porté sur M. Gerlach. Mais alors que celui-ci mourut en 1922 avant même l'ouverture officielle, il fut établi que les rênes de l'institut devaient revenir à C. Gründberg, qui devint ainsi le premier directeur effectif de l'Institut de recherche sociale nouvellement créée. Lors de ses premières années de fonctionnement, l'Institut, par la personne de C. Gründberg, concentra ses recherches sur des problématiques économiques, rapprochant ainsi l'IfS des questionnements du marxisme traditionnel[103].

Mais, rapidement, il fallut penser à une nouvelle direction lorsque C. Gründberg subit une attaque cardiaque au cours de l'année 1927, le contraignant dans un premier temps à prendre du recul avant de devoir abandonner complètement son poste en 1929. À la suite de cet événement, il fut décidé de confier la direction par intérim à F. Pollock en attendant que M. Horkheimer soit en mesure de prendre la tête de l'IfS. En effet, dans les statuts de l'Institut il était stipulé que la direction ne pouvait être prise que par un professeur titulaire, ce qui, dans les faits, nécessitait la création d'une chaire particulière. Au cours de l'année 1929 fut ainsi créée une chaire de philosophie sociale à l'université de Francfort, grâce au soutien de personnalités extérieures à l'Institut parmi lesquels P. Tillich, dont la proximité avec les membres de l'Institut ne fut jamais démentie. La création de cette chaire de philosophie sociale prépara l'IfS à l'arrivée prochaine de M. Horkheimer. Il fallut donc attendre la prise de fonction

[102] Indépendance financière et indépendance institutionnelle furent sans nul doute deux caractéristiques majeures qui permirent la richesse des travaux entrepris par l'Institut et la complexité des réflexions au sein de celui-ci.

[103] Un des éléments pouvant expliquer la spécificité de la première direction de l'Institut, et plus précisément l'importance accordée alors aux questions d'ordre strictement économique par rapport aux directions à venir, peut se trouver dans le fait que le premier directeur, en la personne de C. Gründberg, était alors professeur d'économie politique, contrairement aux directeurs suivants. Il est toutefois à noter que le positionnement de Carl Grünberg a ceci d'intéressant que dès sa prise de parole inaugurale de 22 juin 1924, le directeur du nouvel Institut de recherche indique que la vocation de la structure est avant tout une vocation de recherche, à l'intérieur de laquelle l'enseignement ne serait pas exclu, mais ne serait pas la priorité. À travers cette prise de position, l'intention de Grünberg est de contrebalancer la tendance de l'Université allemande de l'époque, avant tout structurée autour du mandarinat et de l'enseignement magistral. À ce sujet Cf. Philippe SOULEZ, « L'École de Francfort », *L'Homme et la société*, 1977, vol. 45, nº 1, pp. 253-256.

de Max Horkheimer en tant que directeur pour observer une inflexion dans la ligne de conduite de l'Institut de Recherche.

La prise de fonction de M. Horkheimer fut effective le 31 janvier 1931 et, dès sa prise de fonction, un chemin différent fut tracé pour l'Institut de recherche sociale. Horkheimer effectua un discours programmatique dans lequel il donna la ligne directrice pour les recherches à venir et fonda l'acte inaugural de l'École de Francfort. En effet, l'intention du nouveau directeur fut de dégager l'Institut de l'analyse des dynamiques purement économiques du marxisme orthodoxe. Par-là, il tenta de construire une théorie critique qui fut un alliage solide entre les éléments hétérodoxes du marxisme (hégélianisme, critique de l'économie politique…) et des éléments de la psychanalyse freudienne, afin de comprendre les pathologies de la société bourgeoise en tenant compte des structures psychologiques inhérentes à la société du « capitalisme tardif ». Cet alliage se consolida par la mise à contribution des pères fondateurs de la sociologie allemande (Weber, Simmel, Tönnies[104]) dans leur critique de la culture moderne, rationnelle et bureaucratique. Ainsi, les trois sources théoriques de l'École de Francfort telle qu'elle se développera par la suite, furent non seulement la philosophie allemande (Marx et Hegel), mais également la psychanalyse freudienne et la sociologie allemande.

Le sentiment d'unité qui peut se dégager de notre présentation ne doit pas masquer les divergences existantes entre les différents membres de l'Institut de recherche sociale. En effet, si Horkheimer fut un dialecticien formé à la philosophie hégélienne, Marcuse, lui, suivit une formation heideggérienne. Et bien que ce dernier prît progressivement ses distances avec la philosophie existentialiste, une partie des différences de conceptualisation qui séparaient philosophiquement Horkheimer et Marcuse s'explique par cette formation différente. Comme

[104] Aurélien BERLAN, *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, Paris, La Découverte, Théorie critique, 2012, p. 333-339. L'expression « derniers hommes », utilisée par A. Berlan dans son titre, fait référence au passage de l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme de M. Weber, dans lequel il s'interroge sur le type d'individus qui peuplera à l'avenir le cosmos capitaliste. Le capitalisme n'ayant plus besoin de référents religieux pour se maintenir et se développer, la cage dure comme de l'acier qui s'est installée comme environnement dans lequel sont plongés les hommes devient un environ indépassable. Ce qui introduit l'interrogation wébérienne sur le devenir des hommes au sein de cet univers. « Nul ne sait encore qui, à l'avenir habitera la cage, ni si, à la fin de ce processus gigantesque, apparaîtront des prophètes entièrement nouveaux, ou bien une puissante renaissance des penseurs et des idéaux anciens, ou encore — au cas où rien de cela n'arriverait — une pétrification mécanique, agrémentée d'une sorte de vanité compulsive. En tout cas, pour les "derniers hommes" de ce développement de la civilisation, les mots pourraient se tourner en vérité : "Spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur – ce néant s'imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là" ». Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Freddy RAPHAËL (trad.), Paris, Pocket, Agora, 1998, p. 225. Pour les liens entre Théorie critique et les fondateurs de la sociologie allemande, voir également. Michael LÖWY, *La cage d'acier*, *op. cit.*. Notamment, le chapitre 5 « Le capitalisme comme religion : Ernst Bloch, Walter Benjamin et Erich Fromm lecteurs de Max Weber » pp. 127-150, ainsi que le chapitre 6 « Les figures du marxisme wébérien de Lukacs à Merleau-Ponty » et plus précisément Du côté de l'École de Francfort pp. 161-168.

l'explique M. Jay : « de fait l'hostilité envers tout ce qui impliquait la notion d'identité semblait beaucoup moins grande dans les écrits de Marcuse que dans ceux de Horkheimer et Adorno »[105].

Dès le début des années 1930, les membres de l'IfS prirent conscience de la situation politique en Allemagne. La décision fut prise dès 1931 de transférer les fonds de l'Institut vers les Pays-Bas. Avec l'arrivée des nazis au pouvoir, la situation atteignit un point de non-retour. La possibilité d'un lieu de recherches ouvertement marxiste devint alors impensable[106]. Les membres de l'Institut s'exilèrent hors d'Allemagne et tous furent contraints de poursuivre leurs activités ailleurs[107].Une annexe de l'IfS, qui avait été ouverte à Genève, accueillit une partie des membres avant leur départ vers les États-Unis[108]. En exil à Genève, l'IfS changea de nom et se fit appeler « Société Internationale des recherches sociales »[109] et accueillit des membres extérieurs (P. Tillich qui avait activement contribué à la création de la chaire de philosophie sociale à l'université de Francfort, prévue pour M. Horkheimer, fut un des 21 membres du comité d'administration). Ces connexions entre les membres de l'Institut et d'autres intellectuels contraints à l'exil furent maintenues durant la période d'exil à l'université de Columbia, « de fréquentes discussions se poursuivirent entre Tillich, Horkheimer, Adorno, Löwenthal, Pollock et Löwe »[110].

L'exil fut une période charnière pour l'Institut de recherche sociale. C'est le moment où ils firent l'expérience des recherches empiriques telles qu'elles étaient menées outre-Atlantique[111]. Cette rencontre fut productive pour les membres de l'IfS, comme l'attestent les activités de recherches qui unirent, bien que de façon temporaire et conflictuelle, Adorno et P. Lazarsfeld au cours de la période d'émigration. La période d'exil fut également un tournant dans leurs réflexions sur l'état de la société. Marqués par les dérives autoritaires et le développement de la rationalité instrumentale, Horkheimer et Adorno s'interrogèrent sur la possibilité d'un

---

[105] Martin JAY, *L'imagination dialectique*, *op. cit.*, p. 80.

[106] Horkheimer fut l'un des premiers membres de la faculté de Francfort à être révoqué officiellement le 13 avril 1933.

[107] *Ibid.*, p. 144.. Ce qui mit un coup d'arrêt à certaines des recherches en cours. Les études sur l'autorité et la famille élaborées autour de la passation et de l'analyse de questionnaires furent directement impactées. Une partie importante des questionnaires fut perdue au cours de l'exil. Par ailleurs, tous les membres de l'Institut ne furent pas contraints de s'exiler dès l'arrivée aux pouvoirs des nazis. Certains ne partirent pour les États-Unis que « tardivement ». Ce fut le cas pour Adorno qui ne rejoignit le reste des membres en exil qu'à partir de 1937.

[108] *Ibid.*, p. 47. Martin Jay note à ce propos que la parution en septembre 1933 du premier numéro publié à Paris de la revue de l'IfS marque « la fin de la première période allemande de l'Institut ».

[109] Terence O'KEEFFE, « Tillich et l'école de Francfort », *Etudes théologiques et religieuses*, 2005, Tome 80, nº 1, p. 71.

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

[111] Nous reviendrons sur cette expérience des recherches empiriques par les membres de l'Institut de recherche sociale au cours de notre présentation du noyau de la théorie critique.

renversement de la Raison en son contraire et sa capacité à construire des formes de domination et d'exploitation. La possibilité d'une praxis émancipatrice par l'exercice de la Raison devint de plus en plus difficile à percevoir pour certains des membres, dans le contexte d'une société construite autour de la domination de la rationalité instrumentale[112]. Marqués, ils le furent personnellement lorsque, W. Benjamin, collaborateur de l'Institut et ami de ses principaux membres, se donna la mort dans les montagnes pyrénéennes[113].

Lorsque le régime nazi fut défait, seuls certains membres de l'IfS décidèrent de retourner vers Allemagne. Les différentes manières dont l'horreur nazi affecta les membres de l'IfS contribuèrent à l'éloignement progressif de certains de ses membres. Parmi les penseurs qui firent le choix du retour se trouvèrent Horkheimer, Adorno et Pollock. Mais ce n'est qu'en 1952 que l'Institut de recherche sociale fut rouvert. Dans les années qui suivirent, la théorie critique développée au sein de l'Institut joua un rôle de premier plan, dans les discussions et débats, des disciplines des sciences humaines et sociales. Pour certains des membres de l'Institut qui firent le choix du retour, les représentations du monde qu'ils s'étaient forgées au cours de ces années d'émigration — particulièrement sur les possibilités de sortir de l'état d'hétéronomie du capitalisme tardif — ne les quittèrent plus. Bien souvent, lorsque les chercheurs s'intéressent à la première génération de théoriciens critiques, ils considèrent que ces derniers, résignés et accablés par la perte d'un sujet révolutionnaire et la clôture des virtualités émancipatrices, auraient succombé au pessimisme et à la résignation. Cette lecture est particulièrement présente dans les interprétations données à l'évolution de la pensée de T.W. Adorno. Sa position et sa compréhension du mouvement étudiant de 1968 sont par exemple qualifiées de « résignation désolée »[114]. Notons toutefois qu'Alexander Neumann, dans son article biographique sur O. Negt[115], rapporte une anecdote dans laquelle T.W. Adorno et O. Negt rencontrèrent, au cours de l'année 1968, un syndicaliste de la métallurgie, O. Brenner, afin de faire converger le

---

[112] Max HORKHEIMER et Theodor W. ADORNO, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Éliane KAUFHOLZ-MESSMER (trad.), Paris, Gallimard, Collection Tel, 2007.

[113] W. Benjamin, contrairement à ses amis, avait fait le choix de rester en Europe et plus précisément en France, où il se pensait alors être en sécurité. Cette décision, lui fut fatale, puisqu'il mourut en « exil » dans la petite commune Catalane de Port-Bou, le 26 septembre 1940. Walter Benjamin, malade, fut contraint d'effectuer un périple dans la France occupée pour tenter de s'enfuir. Toutefois, constatant les difficultés qu'il devait surmonter il se donna la mort dans un petit village des Pyrénées. Il écrivit ce jour-là, la dernière de ses lettres : « Dans une situation sans issue, je n'ai d'autre choix que d'en finir. C'est dans un petit village dans les Pyrénées où personne ne me connaît que ma vie va s'achever ». Cf. Theodor W ADORNO et Walter BENJAMIN, *Correspondance Adorno Benjamin 1928 – 1940*, Henri LONITZ (trad.), Paris, Gallimard, Folio Essais, 2006.

[114] Jean-Marie VINCENT, « Théorie critique et républicanisme kantien », *Futur antérieur*, 1997, nº 41-42, pp. 201-224.

[115] O. Negt étudia et rédigea une thèse sous la direction de T.W. Adorno. Nous aurons l'occasion de croiser certaines de ses réflexions au cours de notre chapitre 3, dans lequel nous reviendrons sur le concept d'espace public. Cf. Infra Chapitre 3 Identités et espace public.

mouvement ouvrier, le mouvement étudiant et les intellectuels de gauche[116]. Cette anecdote nous semble contredire l'image pessimiste, souvent attachée à T.W. Adorno. C'est d'ailleurs ce « pessimisme » de la première génération des théoriciens critiques qui leur fut largement attachée et reprochée. Notons que là où certains lurent dans leurs interprétations de l'enfermement de l'individu moderne dans une rationalité instrumentale et du processus de développement de la Raison des renoncements et un manque d'historicité, d'autres firent remarquer que leurs attitudes s'expliquaient à travers la forme langagière qu'ils adoptèrent[117].

C'est au moment de leur retour en Allemagne que le nom « École de Francfort » fut attribué à l'Institut de recherche sociale. Dans le contexte de la reconstruction, la position de cette « école » fut quelque peu paradoxale. Bien que résolument critique à l'égard des réflexions théoriques produites dans un cadre académique et qu'elle regroupait sous le vocable de « théories traditionnelles », elle bénéficiait d'une grande notoriété et d'une influence certaine dans le champ de la recherche sociale. Ainsi, nombre de membres de l'Institut prirent part à des discussions et débats de premier plan dans les sciences sociales de l'époque. Ils furent par exemple les interlocuteurs privilégiés de K. Popper dans ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler « la querelle du positivisme »[118]. Pour les premiers théoriciens critiques qui avaient été contraints à l'exil, la période de reconstruction allemande suivait directement l'horreur que fut le nazisme. La conjoncture historique, politique et sociale qui s'ouvrait continuait à être appréhendée à travers le prisme des constructions théoriques de la période précédente. Mais, pour la seconde génération[119] qui allait entrer en scène, il s'agissait d'un contexte historique radicalement différent, qui nécessitait de forger de nouveaux outils théoriques pour prétendre pouvoir en rendre compte. En effet, si les analyses des premiers théoriciens critiques furent tributaires du contexte sociohistorique de la montée en puissance des totalitarismes nazi et stalinien, la seconde génération allait, quant à elle, être particulièrement marquée par le contexte de reconstruction du paysage ouest-allemand. J. Habermas qui allait devenir la figure centrale de cette deuxième génération de théoriciens critiques ne connut pas les atrocités de la Seconde

---

[116] Alexander NEUMANN, « Negt (Oskar). L'espace public oppositionnel », *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des Publics*.

[117] Cf. Gilles MOUTOT, *Adorno. Langage et réification*, Paris, Presses Universitaires de France, Philosophies, 2004, p. 16-17.

[118] Theodor W ADORNO, *De Vienne à Francfort*, Bruxelles, Éditions Complex, 1979.

[119] Le découpage, à l'intérieur de l'École de Francfort en génération permet de repérer non seulement les ruptures ou inflexions dans le projet, mais aussi les reprises et les continuités. Au sujet de ce découpage entre les générations d'auteurs se réclamant d'une façon ou d'une autre de la Théorie critique de l'École de Francfort, nous renvoyons le lecteur intéressé vers l'ouvrage de Jean-Marc Durand-Gasselin. Le découpage de cet ouvrage se fait en trois chapitres dont chacun articule les développements de la génération concernée. Jean-Marc DURAND-GASSELIN, *L'école de Francfort*, *op. cit.*

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Guerre mondiale et ses développements théoriques se firent dans le cadre d'un « réajustement démocratique »[120]. D'un côté, la défaite du fascisme entraîna des interrogations nécessaires sur les institutions démocratiques et, de l'autre, l'incroyable croissance économique du pays, grâce à des politiques de relance de types keynésiennes, permit l'aplanissement des antagonismes de classes. Tandis que les théoriciens critiques de la première génération ne modifièrent pas fondamentalement les perspectives qu'ils avaient élaborées jusque-là, la nouvelle configuration sociohistorique qui s'établit alors entraîna, *de facto*, le passage de relais intergénérationnel[121]. Ce relais se fit sur trois plans distincts : au niveau des objets de recherches, J. Habermas contribua à déplacer l'attention vers les institutions démocratiques ; au niveau de l'articulation entre critères normatifs et intérêt pour l'émancipation, J. Habermas effectua une relecture des contradictions et des potentiels libérateurs de la période libérale ; au niveau théorique, il reformula le socle de la première génération par un travail d'importation de nouvelles théories sociales. L'axe de gravité théorique de l'École de Francfort qui était jusque-là quasi exclusivement germanique se déplaça progressivement vers le monde anglo-saxon[122].

Les interprétations de l'œuvre de J. Habermas divergent, certains affirmant la radicalité du propos habermassien[123], d'autres, au contraire, lui reprochant son manque de radicalité[124]. Là, certains lisent une rupture radicale entre J. Habermas et la théorie critique, soit à travers une rupture par rapport à K. Marx, mais aussi rupture par rapport à la première génération, soit à travers une rupture entre le J. Habermas des années 1960 et 1970 et celui de la période ouverte par la publication en 1981 de la « théorie de l'agir communicationnel »[125]. D'autres, au contraire, envisagent plutôt des inflexions à l'intérieur de l'œuvre habermassienne, qui tenterait, finalement, une reconstruction du matérialisme historique, comme le suggérerait le sous-titre de la théorie de l'agir communicationnel[126]. Si notre propos n'est en aucune façon de trancher entre ces différentes interprétations de l'œuvre habermassienne, notons tout de même que celui-ci opéra des inflexions importantes par rapport aux perspectives défendues par les théoriciens

[120] Jean-Marc DURAND-GASSELIN, *L'école de Francfort*, *op. cit.*, p. 265.
[121] *Ibid.*, p. 268.
[122] *Ibid.*
[123] Isabelle AUBERT, « IX. Devenir un sujet critique : Jürgen Habermas et Axel Honneth », *in La subjectivation du sujet*, Paris, Hermann, Rue de la Sorbonne, 2017, pp. 229-252.
[124] Jean-Marie VINCENT, « La Théorie critique n'a pas dit son dernier mot (2004) », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, 2020, nº 23.
[125] Miguel ABENSOUR, « La radicalité contre le progressisme. Rousseau – Adorno », *in* Katia GENEL (dir.), *La dialectique de la raison. Sous bénéfice d'inventaire*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2017.
[126] Isabelle AUBERT, « Marx in Habermas's early writings », *Archives de Philosophie*, 2019, vol. 82, nº 1, pp. 65-86.

critiques de la première génération. Non seulement il prit ses distances vis-à-vis du paradigme marxien du travail, mais il opta pour une lecture radicalement différente de la psychanalyse, et ce dans les termes d'une recherche de l'entente communicationnelle[127].

Si la figure de Jürgen Habermas pèse de tout son poids sur les représentations les plus communément partagées à l'égard de la deuxième génération de l'École de Francfort, il faut tout de même indiquer ici que celle-ci est loin d'être la seule, ni même, peut-être, la plus fidèle[128]. Nous ferons deux remarques à ce sujet. La première tient à la filiation avec la théorie critique. O. Negt fut sans doute celui dont les conceptions se rapprochaient le plus de celles des théoriciens de la première génération. Ancien élève de T.W. Adorno, dont il fut le doctorant au cours des années 1960, il tenta de poursuivre le projet critique en maintenant une analyse de la société fondée sur des interprétations hétérodoxes de Marx. La deuxième tient plus généralement à l'Institut de recherche sociale dans son ensemble. Si J. Habermas est perçu comme le représentant officiel de la deuxième génération de théoriciens critiques, il ne dirigea pourtant jamais l'Institut de recherche sociale. En effet, ce fut le sociologue G. Brandt qui reprit la charge de l'Institut en 1972, dont il assura la direction jusqu'en 1984. Direction qu'avait occupé jusqu'à cette date T.W. Adorno, après le retrait de M. Horkheimer en 1958.

Dans le courant des années 1990, le projet d'une théorie critique de la société fut repris par Axel Honneth. Si nous ne nous étendons pas ici sur les évolutions apportées par A. Honneth au modèle de critique sociale, dans la mesure où celles-ci feront l'objet d'une discussion détaillée dans le cadre de notre second chapitre, remarquons trois tendances que l'on peut dégager de sa théorie de la reconnaissance. Tout d'abord, elle se comprend à la fois comme une critique de J. Habermas et en même temps comme un prolongement du tournant communicationnel. Ensuite, ses développements théoriques s'appuient sur des recherches empiriques, notamment des recherches menées en psychosociologie. Enfin, la mise au jour des fondements normatifs de la critique est cherchée du côté d'une perspective intersubjectiviste empruntée à G.H Mead.

---

[127] Emmanuel RENAULT, « Psychanalyse et conception critique du travail : trois approches francfortoises (Marcuse, Habermas et Honneth) », *Travailler*, 2008, n° 20, nº 2, p. 69. « Chez Habermas, la psychanalyse n'est plus interprétée comme une théorie sociale permettant d'identifier des formes de domination sociale et d'analyser les modalités de leur intériorisation et de leur reproduction […] Elle a bien plutôt pour fonction de définir le type de savoir que les agents sociaux peuvent mobiliser dans leurs efforts réflexifs et dialogiques pour se libérer de la domination »

[128] Dans la suite de ce chapitre, lorsque nous discuterons du diagnostic historique et du repérage des pathologies sociales et nous reviendrons plus en détails, non seulement sur le tournant communicationnel, imprimé à la théorie critique par Habermas, mais aussi sur les conséquences de ce tournant sur la conceptualisation critique et sur son rapport à la recherche sociale.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

1.2 Le noyau théorique de l'École de Francfort

Après ce rapide retour historique sur le développement et les évolutions connus par l'École de Francfort, nous souhaiterions maintenant inviter le lecteur à une discussion théorique sur ce qui, à nos yeux, constitue la matrice de la théorie critique de l'École de Francfort. Les termes de « noyau » ou de « matrice » peuvent bien sûr laisser entendre que nous envisageons de réduire les diverses caractéristiques et la complexité de ce courant de pensée en un petit nombre de propositions. Ces caractéristiques que nous allons discuter peuvent d'ailleurs être partagées avec d'autres courants théoriques. Toutefois, il nous semble que ce sont la combinaison et l'articulation de ces éléments qui distinguent la théorie critique de l'École de Francfort. En effectuant cette exposition théorique, nous souhaitons offrir aux lecteurs une vue d'ensemble de notre cadre théorique.

Il peut paraître délicat de prétendre dégager une cohérence globale à travers une tradition de pensée de presque un siècle et qui, à travers sa longue existence, a connu une diversité de points de vue et de perspectives du fait de la grande variété d'auteurs impliqués et des transformations inévitables de leurs propres perspectives. Toutefois, il nous semble important de tenter de relever ce défi, car ce n'est qu'en essayant de réactualiser le projet d'une théorie critique de la société, adaptée à la société contemporaine, que nous serons en mesure de comprendre les dynamiques sociales actuelles. Pour ce faire, nous tenterons, dans les lignes qui suivent, de dégager (dans la mesure du possible, c'est à dire en tenant compte non seulement des contraintes formelles du cadre de la thèse de sociologie, mais aussi des limites de nos compétences), ce qui, à nos yeux, fournit les coordonnées matricielles de la théorie critique. Aussi, nous tenterons de montrer que le cœur de l'argumentation critique « Francfortoise » se déploie dans trois directions complémentaires. Tout d'abord, nous envisagerons la contribution des membres de l'Institut de recherche sociale du point de vue d'une critique immanente — c'est-à-dire d'une critique qui prend appui sur des contenus normatifs existant au sein du réel social. Ensuite, nous essaierons de montrer que la perspective critique, défendue par les théoriciens de l'École de Francfort, repose sur une méthodologie originale : le « négativisme méthodologique ». Enfin, nous discuterons de la nécessité d'identifier les blocages qui empêchent la réalisation des virtualités émancipatrices.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Avant de commencer l'argumentation en ce sens, relevons que ces trois éléments ne constituent pas tant trois étapes successives d'un moment critique que le socle théorico-méthodologique de cette démarche critique particulière. Démarche qui puise ces sources dans une philosophie sociale hégéliano-marxienne, elle-même réactualisée aux différentes étapes de développements de cette pensée critique. Autrement dit, ce que nous allons exposer de façon dissociée doit être envisagé conjointement. En effet, la critique sociale, qui nous intéresse est une forme de critique sociale spécifique : la critique immanente, qui impose de repérer les normes de la critique au sein du monde social existant à laquelle on associe une méthodologie particulière, « un négativisme méthodologique », puisque cette critique implique de pouvoir repérer non seulement les éléments susceptibles de fonder normativement la critique sociale, mais également les possibilités de dépassements de l'ordre social existant, en s'appuyant justement sur les éléments normatifs précédemment mis au jour.

1.2.1 Critique immanente : les origines hégéliano-marxiennes de la théorie critique.

Cartographie des modèles de critique sociale

Comme nous l'avons indiqué au cours de notre propos introductif, il existe au sein des recherches en sciences humaines et sociales contemporaines tout un continent de réflexions et de travaux qui, en invoquant la figure tutélaire de M. Weber, justifient une position d'extériorité vis-à-vis de la normativité du monde social et refusent la prise de position critique[129]. Il nous apparaît, au contraire, que les questions de normativité et le rôle des valeurs ne peuvent pas être soustraits de la recherche empirique[130].

[129] Nathalie HEINICH, « Misères de la sociologie critique », *Le Débat*, 2017, vol. 197, nº 5, pp. 119-126.

[130] Dans la mesure où le cadre théorique qui est le nôtre (et que nous allons présenter dans les pages qui suivent) s'inscrit en faux contre l'idée d'une démarcation radicale entre jugements de faits et jugements de valeur, que cette critique a, par ailleurs, été formulée dès la première génération de théoriciens critiques et que la justification de l'impossibilité logique d'argumenter dans le sens d'une séparation radicale entre normes et faits ne constitue pas l'objet de notre recherche, nous laisserons ces éléments de côté, en renvoyant le lecteur intéressé vers des auteurs ayant discuté de « l'impossible neutralité axiologique ». Philippe CORCUFF (dir.), *Le retour de la critique sociale. Marx et les nouvelles sociologies*, Paris, Textuel, Contretemps, 2001. Roland PFEFFERKORN, « L'impossible neutralité axiologique », *Raison présente*, 2014, n° 191, pp. 85-96. Pour une discussion autour des problèmes de traduction du terme allemand de « *Wertfreiheit* » d'une part et de l'utilisation de la « neutralité axiologique » comme « arme de guerre de l'antimarxisme français ». Cf. Max WEBER et Isabelle KALINOWSKI, *La science, profession et vocation. Suivi de Leçons wébériennes sur la science & la propagande*, *op. cit.*, pp. 66 et 199.

Une fois acceptée l'impossibilité pour le chercheur de se situer dans une position d'extériorité vis-à-vis des valeurs et de la normativité, les difficultés n'en sont pour autant pas terminées. On peut, en effet, distinguer quatre modèles de critique sociale en fonction des liens entre « critères normatifs » (qui fondent la critique) et la réalité sociale que l'on cherche à critiquer[131]. Les deux premières formes de critiques sociales identifiées sont ainsi à équidistance l'une de l'autre. La « critique transcendantale », ou « critique externe », assume de prendre en charge les questions normatives. Elle possède bien une prétention à la critique sociale, car elle construit des critères pour confronter des idéaux normatifs à la réalité empirique[132]. Mais la construction de ces critères (ou de ces idéaux normatifs) se fait de façon abstraite, coupée des pratiques effectives. Il s'agit donc d'une modélisation critique qui assume une distance vis-à-vis des données empiriques. Dans le modèle de critique externe, la normativité est assumée, mais construite en extériorité par rapport au monde social empirique. C'est donc un modèle de critique sociale fondé sur une normativité abstraite, non déduite du vécu effectif des acteurs sociaux. L'articulation et la coopération entre philosophie et recherche empirique ne sont pas ou peu présentes. L'archétype de cette forme de critique sociale se trouve chez J. Rawls et sa *Théorie de la justice*[133]. À l'exact opposé de cette première forme de critique sociale se trouve « la critique interne ». En effet, dans la mesure où la critique sociale doit être susceptible de rencontrer un écho chez les individus afin de pouvoir motiver des dynamiques pratiques en vue de la transformation de l'ordre social, elle doit prendre appui sur « les principes ou les idéaux qui ont déjà pris forme d'une manière quelconque dans l'ordre social existant »[134]. Ici, l'ancrage de la critique sociale dans les pratiques effectives des individus pointe le « déficit de détermination »[135] de la critique externe.

Une fois dépassée l'opposition entre critique externe et critique interne, un troisième modèle de critique sociale peut être dégagé : la « critique déconstructrice » ou « critique généalogique ». Celle-ci entretient un rapport différent avec la question des normes. Si elle assume aussi la dimension normative, de la recherche, cette forme de critique sociale considère également que

[131] Pour cette cartographie sommaire des modèles de critiques sociales, nous nous appuyons sur les développements proposés par A. Honneth. Cf. Axel HONNETH, « Chapitre III. Une critique reconstructive de la société sous réserve généalogique. Sur l'idée de « critique » dans l'Ecole de Francfort », *in Ce que social veut dire. Tome II. Les pathologies de la raison*, Pierre RUSCH (trad.), Paris, Gallimard, NRF Essais, 2015, pp. 81-94.

[132] *Ibid.*, p. 86. Critique « constructrice » est d'ailleurs le terme employé par A. Honneth pour désigner ce type de critique sociale qui se situe en extériorité par rapport au champ d'application de ses propres principes normatifs.

[133] John RAWLS, *Théorie de la justice*, Catherine AUDARD (trad.), Paris, Seuil, Points Essais, 2009.

[134] Axel HONNETH, « Chapitre III. Une critique reconstructive de la société sous réserve généalogique. Sur l'idée de « critique » dans l'Ecole de Francfort », *op. cit.*, p. 86.

[135] Emmanuel RENAULT, *Partir de l'expérience de l'injustice*, Panthéon Sorbonne Université, Inégalités entre globalisation et particularisation, 2014.

l'objectif de la critique est de déconstruire les rapports sociaux parce qu'ils correspondent à la stabilisation de rapports de pouvoir et sont, par conséquent, synonymes d'assujettissement. Les normes sociales matérialisent alors la victoire de groupes sociaux et l'imposition d'un certain type de rapport au monde et de certaines visions du monde. Dans cette modélisation de la critique sociale, ni la position externaliste ni la position internaliste ne sont satisfaisantes. Ni le chercheur (ou philosophe) qui tente de construire une position de surplomb ni le chercheur (ou philosophe) qui prend à bras le corps les références normatives des acteurs sociaux ne peuvent se défaire complètement des représentations sociales dominantes et des rapports de pouvoir qui traversent le monde social. Chacun court alors le risque de contribuer à la reproduction de l'ordre établi et donc de participer au *statu quo*. C'est pourquoi l'objectif de la déconstruction est de réussir à se déprendre des normes établies et de déconstruire les normes sociales et leur pesanteur, de « critiquer l'ordre social en démontrant comment les idéaux et les normes qui le déterminent ont été invoqués au cours de l'histoire pour légitimer une pratique de discipline ou de répression »[136]. La discipline historique joue alors un rôle fondamental, car elle permet de mettre en lumière l'artificialité des rapports sociaux. Des figures importantes sont à rattacher à cette forme de critique sociale : F. Nietzsche[137], M. Foucault[138], ou encore J. Butler[139].

Avant de nous concentrer sur la présentation du modèle de critique sociale qui nous intéresse, notons deux difficultés qui se dégagent de la critique sociale par « déconstruction ». La première difficulté tient à son refus d'établir et d'expliciter le contenu normatif à partir duquel s'effectue la déconstruction. Or, la déconstruction des normes sociales et des rapports de pouvoir s'effectue nécessairement à partir de certaines valeurs. Mais ces valeurs se trouvent masquées, rendues implicites par la démarche généalogique ou déconstructrice. A. Honneth indique à cet égard qu'elle représente un « procédé critique parasitaire, parce qu'elle présuppose une justification normative qu'elle n'essaie pas, ou, qu'elle n'est pas capable de fournir elle-

[136] Axel HONNETH, « Chapitre III. Une critique reconstructive de la société sous réserve généalogique. Sur l'idée de « critique » dans l'Ecole de Francfort », *op. cit.*, p. 87.

[137] Sur la manière dont il est possible de rattacher F. Nietzsche à la critique sociale, Cf. Axel HONNETH, « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, pp. 59-63.

[138] La méthode généalogique développée par M. Foucault est particulièrement représentative de cette tentative de critique sociale déconstructive. Sans prétention à l'exhaustivité concernant les travaux de M. Foucault, mais afin d'illustrer cette idée, il nous semble que celui-ci s'engage dans cette voie, lorsqu'il construit une véritable généalogie du pouvoir disciplinaire dans « Surveiller et Punir ». Cf. Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, Tel, 2008.

[139] J. Butler propose notamment une reprise de la critique Foucaldienne de type généalogique appliquée à la question du genre. Cf. Judith BUTLER, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Éric FASSIN et Cynthia KRAUS (trad.), Paris, La Découverte, Sciences humaines et sociales, n° 237, 2012.

même »[140]. La deuxième difficulté de « la critique généalogique » découle de la première. En dissolvant l'ensemble des référents normatifs susceptibles de fournir un point d'appui intramondain pour la critique et donc, pour la transformation de l'ordre social, elle court le risque de verser dans le relativisme. En effet, si toutes les normes sociales établies sont le produit de conditions sociohistoriques particulières, ou mieux, sont la manifestation sédimentée dans des règles formelles ou informelles, de la victoire d'un groupe social sur d'autres groupes sociaux, alors toute demande émancipatrice ne peut être que particulariste. Il serait alors impossible d'envisager la société du point de vue d'une vie bonne et réussie ayant une portée universaliste, puisqu'elle ne pourrait être que la manifestation normative d'un groupe social particulier et non une virtualité émancipatrice à vocation universelle.

Reste alors le dernier modèle de critique sociale : la « critique immanente ». Cette forme de critique sociale nécessite un niveau d'exigence supplémentaire[141]. En effet, la « critique immanente » comme les deux modèles de critique précédents assume, elle aussi, l'ancrage normatif de la connaissance. Comme la « critique interne » est en opposition à la « critique externe », elle tente de fonder sa modélisation normative ailleurs que dans l'abstraction théorique. Pour cela, elle fonde les normes au sein même des pratiques mises en œuvre par les acteurs sociaux. Toutefois, contrairement à la « critique généalogique », elle tient à la normativité, et elle ne cherche ni à la déstructurer ni à la déconstruire. La normativité renvoie, pour elle, à un idéal, mais à un idéal effectif, incarné dans les pratiques elles-mêmes. De ce fait, la critique immanente tient à l'idée d'utopie, mais une « utopie concrète », qu'il est possible de trouver de manière fragmentaire, au sein de l'ordre social lui-même. La dimension utopique de la critique est contenue dans les pratiques effectives des acteurs sociaux, malgré les pesanteurs sociales et les rapports de domination.

La diversité de ces formes de critique sociale nous semble pouvoir être illustrée grâce au principe de la poussée d'Archimède. Cette métaphore physique rappelle que si toute critique sociale est dépendante d'un contenu normatif pour envisager la transformation de l'ordre social, alors ce contenu normatif doit être positionné adéquatement s'il veut pouvoir prétendre à une quelconque effectivité. De ce point de vue, ni la critique externe ni la critique interne ne

---

[140] Axel HONNETH, « Chapitre III. Une critique reconstructive de la société sous réserve généalogique. Sur l'idée de « critique » dans l'Ecole de Francfort », *op. cit.*, p. 88. C'est également ce genre de critique que formulait J. Habermas lorsqu'il identifiait la démarche de M. Foucault à une forme de « cryptonormativisme ». Cf. Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ (trad.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1988, p. 328.

[141] Axel HONNETH, « La critique comme « mise au jour » La Dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, p. 142.

permettent de relever ce défi. La première, en positionnant son « point d'appui » normatif en extériorité par rapport aux pratiques sociales effectives, se situe dans une sorte d'apesanteur, déconnectée des dynamiques effectives. Elle est alors incapable de participer à la transformation des situations d'injustices, puisque son point d'appui n'est relié à aucun contenu effectif. La seconde, quant à elle, en enracinant si profondément son contenu normatif dans les pratiques sociales, se retrouve dans l'incapacité de faire pression avec ce point d'appui pour « soulever » les dynamiques de transformations sociales. Seule la critique immanente apparaît alors idéalement positionnée. En s'appuyant sur un contenu normatif qu'elle a reconstruit à partir des pratiques sociales effectives et auquel elle laisse suffisamment de souplesse — car elle le dote malgré tout d'un surplus de validité — elle se trouve en mesure d'envisager la transformation de l'ordre social, sans pour autant quitter la matérialité des existences individuelles.

La Théorie critique de l'École de Francfort est non seulement indissociable de ce modèle de « critique immanente », mais ses racines plongent dans la tradition hégéliano-marxienne. C'est pourquoi si nous souhaitons pouvoir rendre opérante une critique immanente, dans la tradition de la Théorie critique, à partir de la relecture et de la réactualisation proposées par A. Honneth, nous devons commencer par redescendre jusqu'aux racines de cette tradition de pensée, afin d'en extraire les lignes directrices. C'est donc à un détour philosophico-historique vers le 19e siècle que nous invitons maintenant nos lecteurs. L'objectif sera double : identifier d'une part, les sources théoriques sur lesquelles reposent l'idée de « critique immanente », d'autre part, les modalités de sa mise en œuvre au sein de l'École de Francfort. À ce stade, compte tenu des détours théoriques que nous allons faire emprunter à nos lecteurs, nous nous autorisons deux remarques liminaires. La première concerne les marges de notre investigation. Dans la mesure où la critique kantienne construit une critique de la raison à partir de la raison elle-même, celle-ci aurait également pu prétendre à une telle investigation[142]. Dans le cadre de ce travail de recherche doctoral, nous posons donc les réflexions de G.W.F. Hegel comme limites historiques à notre exploration de la critique immanente. La seconde remarque à propos de notre détour dans l'histoire des idées porte, elle, sur une précision terminologique. Si des éléments

[142] C'est d'ailleurs un projet de cet ordre qui sera mené d'une part au 19e siècle par K. Marx dans sa critique de l'économie politique (la critique de l'économie politique porte sur le capitalisme, à partir des conditions de possibilités du capitalisme) et d'autre part, au 20e siècle par M. Horkheimer et T. W. Adorno dans *La dialectique de la raison,* reprenant ainsi l'idée d'une critique de la raison à partir de la raison elle-même.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

caractéristiques de la critique immanente peuvent être repérés chez G.W.F Hegel et K. Marx, l'expression, elle, n'est présente ni chez l'un ni chez l'autre[143].

Hegel et le principe de négation déterminée.

Le point de départ de la réflexion de G.W.F. Hegel est un constat d'impasse qu'il formule à l'encontre des prises de position transcendantes. Il met ainsi en avant l'aporie dans laquelle se trouvent les philosophes lorsqu'ils partent de critères transcendants pour fonder le « bon » comportement ou la « bonne » croyance. Comment savoir alors, si les critères normatifs à partir desquels est formulée la critique sociale sont susceptibles d'avoir une pertinence quelconque sur les situations vécues si, dans le même temps, ces critères se situent en extériorité par rapport à ce monde vécu ? Si G.W.F Hegel formule un constat d'impasse, il ne se résout pas pour autant à capituler devant « l'autorité des faits »[144] et à abandonner toute possibilité de formuler une critique. Au contraire, il va se tourner vers une autre forme de critique, la « critique immanente ». Ainsi, dans la *Phénoménologie de l'esprit*[145], au lieu de présupposer une critique extérieure aux savoirs, la critique de la connaissance se contente de confronter les différentes formes de savoirs à leur propre critère interne. G.W.F. Hegel explique alors que chaque « figure de la conscience » doit s'examiner elle-même, à partir de son propre critère de jugement interne, afin de déterminer sa « vérité ». L'auto-examen de la conscience évoqué par l'auteur pointe vers deux idées. D'une part, que la « figure de conscience de Soi » est définie par une conception de soi particulière, c'est-à-dire une façon de se voir et de se valoriser et d'autre part, que cette « figure de la conscience » possède une forme de certitude, une confiance spontanée dans sa propre valeur. Or, pour G.W.F. Hegel, pour que cette conception de soi puisse être cohérente et convaincante, elle doit être sincèrement vécue. Dans la conception hégélienne, c'est donc la pratique qui permet d'attester de la validité d'une conception de Soi. La validité d'un rapport à Soi ne peut être mesurée que par rapport à une conduite critère, qui découle nécessairement de (donc est immanente à) cette même conduite. Cependant, G.W.F. Hegel ajoute que la réalisation de cette conception particulière de Soi — c'est-à-dire sa vérification dans la pratique — va venir la contredire. Si la certitude de la valeur d'une figure de la conscience se trouve dans son effectuation par la pratique, cette pratique est également la négation de cette figure de la

[143] Seyla BENHABIB, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986, p. 21.

[144] Katia GENEL, « L'autorité des faits : Horkheimer face à la fermeture des possibles », *Tracés*, 2013, nº 24, pp. 107-119.

[145] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIERE (trad.), Nachdr., Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 2001.

conscience. Si bien que la vérité ultime de chaque « figure de conscience » est (autant que la conscience puisse le savoir) sa propre déchéance[146].

Au sein de cette architecture argumentative, le travail tient une place déterminante. C'est en effet par le travail que le sujet hégélien est en mesure de se lancer dans un mouvement d'autoformation et d'autotransformation. À travers le double mouvement de sa réalisation, le procès de travail se trouve doté d'une positivité constitutive. Alors que, par le travail le sujet perd de vue sa propre création en la positionnant en extériorité par rapport à lui, c'est également par le travail que le sujet découvre sa capacité de transformation rationnelle du monde[147]. Le sujet prend alors progressivement conscience de la production de son propre monde et le caractère d'étrangeté de celui-ci s'évapore progressivement. Dans cette perspective, la critique immanente porte sur la disparition du caractère historique des productions humaines, tout en reposant en même temps, sur des critères qui sont inclus dans ce processus historique de disparition. Dès lors, la philosophie se trouve dotée d'un statut particulier[148]. Elle ne doit plus chercher à construire des idéaux ou des formes idéales du monde, mais elle doit partir du monde lui-même pour le comprendre et le connaître dans sa forme présente[149]. Elle doit tenter de reconstruire théoriquement le monde, en prenant appui sur le monde tel qu'il est. Dès lors, la philosophie hégélienne se comprend à partir de son lien avec l'histoire effective, avec la réalité historique et sociale. Le travail de la philosophie est donc de collecter, de recueillir ou d'acquérir des matériaux bruts qui permettront ensuite au philosophe de saisir « l'esprit du temps ». Mais pour cela, elle doit s'appuyer sur une philosophie de l'histoire, qui postule l'idée de Raison se déployant dans l'histoire[150]. La philosophie hégélienne prend donc appui sur les dynamiques pratiques, afin de mettre en lumière l'existence d'un potentiel rationnel (qui peut se trouver empêché). Son objectif est alors d'identifier les éléments de rationalité au sein de la

---

[146] Michael A. BECKER, « On Immanent Critique in Hegel's Phenomenology », *Hegel Bulletin*, 2020, vol. 41, nº 2, pp. 224-246.

[147] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 165-166. « Le travail […] est désir réfréné, disparition retardée : le travail forme. Le rapport négatif à l'objet devient forme de cet objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque justement, à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance. Ce moyen négatif, ou l'opération formatrice, est en même temps la singularité ou le pur être-pour-soi de la conscience. Cet être-pour-soi, dans le travail, s'extériorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence ; la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de soi- même » ; « Dans le travail précisément où il semblait qu'elle était un *sens étranger* à soi, la conscience servile, par l'opération de se redécouvrir elle-même par elle-même, devient *sens propre* ».

[148] *Ibid.*, p. 68.

[149] C'est de cette façon que l'on peut comprendre l'assertion hégélienne bien connue « Ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son envol ». En effet, si la philosophie s'en tient à construire un modèle idéal du monde, alors elle est toujours en retard sur son temps, car il y a toujours une antériorité de la pratique sur l'activité de penser, sur le théorique. Sur l'idée de présentisme chez Hegel, Cf. Emmanuel RENAULT, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, J. Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 2015.

[150] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'Histoire*, Paris, Bibliothèque 10/18, 2003.

réalité sociale, ainsi que leurs blocages éventuels. La critique de la raison est « en même temps une défense de la raison contre elle-même »[151]. La critique immanente s'oppose donc à la simple critique des contradictions ou des insuffisances, car elle fait émerger la nécessité de dépasser les contradictions, à partir des contradictions elles-mêmes.

Si la philosophie hégélienne, en prenant appui sur les éléments empiriques qu'elle recueille au sein de l'environnement social, s'éloigne des philosophies transcendantales, elle se trouve tout aussi éloignée de l'empirisme radical. Car, si celui-ci se limite à la collecte et à la description des faits, le projet philosophique hégélien est bien d'articuler la connaissance de ce qui est — la connaissance de l'histoire empirique — avec un examen de ce qui pointe au-delà de « l'autorité des faits » — la compréhension de ce qu'il y a au-delà de la surface des phénomènes empiriques[152]. Pour G.W.F Hegel, par-delà les vicissitudes, les tragédies et les manifestations de barbarie dans le cours de l'histoire, il y demeure malgré tout la marque de la Raison. Ainsi, lorsque l'on observe rétrospectivement les phénomènes historiques, il est possible d'y percevoir non seulement, les signes d'un potentiel rationnel contenu dans les pratiques effectives individuelles, mais aussi des éléments qui empêchent le déploiement de ce même potentiel rationnel. Les éléments que nous venons d'indiquer brièvement amènent A. Honneth à préciser les deux difficultés auxquelles se trouve confrontée toute personne qui cherche à réactiver la tradition hégélienne :

> « Celui qui entend encore se rattacher de nos jours à cette tradition théorique doit résoudre au moins deux problèmes sérieux : premièrement, il s'agit de clarifier la manière dont il faut renouveler l'idée d'une raison se réalisant dans l'histoire et contenant aussi potentiellement toujours un "excédent" par rapport à sa réalisation pratique, deuxièmement, il s'agit de désigner les causes sociales qui empêchent ce potentiel rationnel de se concrétiser adéquatement dans les pratiques et les institutions sociales »[153].

Dès lors, la pensée dialectique de G.W.F Hegel doit être comprise à la fois comme une pensée de la négation de ce qui est et en même temps comme une pensée de la négation de cette négation. Dans la négation de l'existant s'établit aussi une pensée positive se rapportant à ce

[151] Claude THÉRIEN, « Les Lumières et la dialectique. De Hegel à Adorno et Horkheimer », *Revue Philosophique de Louvain*, 2003, vol. 101, nº 4, pp. 568-592.

[152] Olivier VOIROL, *Critique et reconstruction*, Laval (Québec), Épistémologies critiques de la culture et de la communication, 2019.

[153] Axel HONNETH, « Avant-propos », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, p. 36.

qui n'est pas. « La pensée négative est donc une pensée destructrice, la destruction étant l'essence même de la dialectique »[154].

La relecture marxienne de la philosophie hégélienne.

Comme chacun sait, la forme de critique sociale portée par K. Marx a reposé de part en part sur une lecture serrée de la philosophie hégélienne. Dans son œuvre, on trouve dès les écrits de jeunesse un rejet de la position moraliste, située en extériorité vis-à-vis du monde social. Au contraire y figure une défense de la critique immanente, inspirée des écrits hégéliens. Dans une célèbre lettre qu'il adresse à A. Ruge au cours du mois de septembre 1843, il exprime clairement le rejet « des systèmes tout faits » d'une part, et la nécessité de « présenter au monde les nouveaux principes à partir des principes du monde »[155] d'autre part. La forme de critique qu'il défend est donc bâtie autour de normes internes au monde social, elle reprend ainsi explicitement le projet hégélien d'une critique immanente.

La particularité de l'approche marxienne tient à son caractère politique. Le renversement de la philosophie hégélienne opéré par K. Marx le conduit à construire un concept de critique qui pense les luttes politiques concrètes et se pense comme un instrument de ces luttes politiques. L'objectif de la critique immanente tel qu'il l'envisage est alors de « faire sortir de son invisibilité sociale et politique le monde social, faire apparaître au grand jour la spécificité des problèmes qui s'y posent »[156]. Là où Hegel envisageait l'histoire du point de vue de la réalisation de la raison, conçue comme esprit objectif, Marx entend le processus historique à travers le développement de la praxis humaine.

> « Le jeune Marx, qui voudrait lui aussi que tout ce qui est réel soit rationnel, aperçoit, dans la fulgurance du génie philosophique, que ce réel en tout cas

[154] Mohamed FAYÇAL TOUATI, « Raison et déraison du social chez Hegel et Marcuse », *in* Eric DUFOUR, Franck FISCHBACH et Emmanuel RENAULT (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, Paris, Vrin, Recherches sur la philosophie et le langage, n° 28, 2012, p. 197.

[155] Karl MARX, « Lettre à Arnold Ruge. Septembre 1843 », *in Philosophie*, Louis ÉVRARD, Louis JANOVER, Jean MALAQUAIS, Claude ORSONI, Joseph ROY et Maximilien RUBEL (trad.), Paris, Gallimard, Folio Essais, 1994, p. 45. « Nous voulons en outre agir sur nos contemporains, c'est-à-dire sur nos contemporains allemands. Comment procéder ? Telle est la question. Il y a deux faits incontestables. La religion, d'une part, la politique, d'autre part, sont des objets qui constituent le principal intérêt de l'Allemagne actuelle. C'est par elles, telles qu'elles sont, qu'il nous faut commencer, sans leur opposer tel système tout fait, dans le genre du Voyage en Icarie […] Rien ne nous empêche donc de connecter notre critique à la critique de la politique, à la prise de parti en politique, donc aux luttes réelles, et de nous identifier à ces luttes. Nous ne combattons pas le monde doctrinairement, avec un nouveau principe : voilà la vérité, agenouille-toi devant ! Nous présentons au monde les nouveaux principes à partir des principes du monde. Nous ne lui disons pas : abandonne tes luttes, ce sont des idioties, nous voulons te crier la vraie parole de la lutte. Nous lui montrons seulement pourquoi il lutte véritablement, et la conscience est quelque chose qu'il faut qu'il s'approprie, même s'il ne le veut pas ».

[156] Emmanuel RENAULT, « Chapitre I. Héritages et actualité de la critique immanente du travail », *in Travail vivant et théorie critique*, Paris, Presses Universitaires de France, Souffrance et théorie, 2017, p. 65.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> dont il est question dans la famille et la société civile, à savoir l'activité par laquelle les hommes depuis qu'ils sont sur terre, travaillent à satisfaire leurs besoins, cette activité-là, qu'il va appeler praxis, ne s'explique nullement par le procès d'objectivation de l'Idée et n'en résulte pas non plus »[157].

Le rôle assigné à la critique immanente est alors d'identifier les potentiels rationnels de praxis commune. L'excédent rationnel hégélien, tout comme les potentiels d'émancipation déjà présents au sein de la réalité sociale, sont alors réinterprétés dans la perspective marxienne, ceux-ci se trouvent empêchés ou bloqués, du fait de la non-adéquation entre les rapports de production et les forces productives[158]. La conception marxienne du travail, en s'opposant à l'idéalisme de la conception hégélienne du travail — c'est-à-dire du travail construit autour de principes abstraits, formels — s'appuie sur une forme de naturalisme prenant pour objet des hommes réels.

> « Dire que l'homme est un être en chair et en os, doué de forces naturelles, vivant, réel, sensible, objectif, c'est dire qu'il a pour objet de son être, de la manifestation de sa vie, des objets réels, sensibles, et qu'il ne peut manifester sa vie qu'à l'aide d'objets réels, sensibles »[159].

Pour K. Marx, l'aliénation ne dérive pas de la mise en extériorité des produits du travail humain par rapport à la conscience, mais des processus de domination sociale médiatisés par l'économie capitaliste. Contrairement à G.W.F Hegel, il ne considère pas que la réappropriation de la conscience objective — qui se trouve posée dans une extériorité au cours du processus

---

[157] Michel HENRY, *De l'art et du politique : Phénoménologie de la vie*, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2004, nº Tome III, p. 77.

[158] Karl MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique. Introduction aux Grundrisse, (dite de 1857)*, Guillaume FONDU et Jean QUÉTIER (trad.), Paris, Éditions sociales, GEME Grande édition Marx et Engels, 2014, p. 63. « À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production présents, ou ce qui n'en est qu'une expression juridique, les rapports de propriété, à l'intérieur desquels elles s'étaient mues jusque-là ».

[159] Karl MARX, *Les manuscrits de 1844. Économie politique et philosophie*, Emile BOTTIGELLI (trad.), Collection Classiques du marxisme., Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 145. Dans la *Sainte Famille* il ajoute : « La conception *hégélienne* de l'histoire suppose un *Esprit abstrait ou absolu,* qui se développe de telle façon que l'humanité n'est qu'une *Masse* lui servant de support plus ou moins conscient. Dans le cadre de l'histoire *empirique* exotérique, Hegel fait donc se dérouler une histoire *spéculative,* ésotérique. L'histoire de l'humanité se métamorphose en histoire de *l'Esprit abstrait* de l'humanité, d'un Esprit par conséquent *transcendant* à l'homme réel ». Karl MARX, *La sainte famille*, COGNIOT (trad.), Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 107.

d'objectification — puisse être le résultat d'un processus de « réappropriation de l'objet »[160]. De ce fait, l'aliénation ne peut alors être dépassée que dans la lutte politique et non par une simple transformation de la conscience.

Autrement dit, la position idéaliste de G.W.F Hegel concernant le développement de l'Esprit objectif dans l'histoire génère un point de vue non-critique à l'égard du monde empirique. K. Marx critique donc la position immanentiste de Hegel, puisqu'au lieu de partir des individus historiques, réels, celui-ci crée un sujet métaphysique (l'Esprit) qui méconnaît ou plutôt ignore la dimension concrète, pratique, historique des individus. On peut alors trouver chez K. Marx les principes d'une critique immanente qui retourne les valeurs bourgeoises contre la servitude, la domination, l'inégalité et la misère nées du développement du capitalisme[161]. Toutefois, K. Marx conserve certains traits de la philosophie hégélienne et notamment le rapport à la philosophie de l'histoire. Il considère, lui aussi, que les contradictions immanentes dans le monde social conduisent vers un devenir émancipé. Bien que chez lui la réalisation de la liberté et de l'émancipation ne coïncide pas avec le déploiement du travail de la conscience, cette réalisation demeure présente. Elle est alors à rechercher dans une transformation historique, née des luttes sociales et réalisée par l'intermédiaire d'un agent historique, le prolétariat. Les axes autour desquels s'articule la critique immanente développée par K. Marx sont donc les suivants. Tout d'abord, une inversion de la praxis humaine qui se manifeste à nous sous la forme d'autre chose que ce qu'elle est. Ensuite, une critique d'une connaissance fausse, c'est-à-dire une critique d'une connaissance qui s'arrête à l'apparence des phénomènes. Enfin, une domination sociale qui contient en elle les possibilités de son dépassement[162].

---

[160] Karl MARX, *Les manuscrits de 1844. Économie politique et philosophie*, *op. cit.*, p. 140-141. « Pour Hegel, l'essence humaine, l'homme, égale la conscience de soi. Par conséquent toute aliénation de l'essence humaine n'est rien qu'aliénation de la conscience de soi. L'aliénation de la conscience de soi n'est pas l'expression, qui se réfléchit dans la pensée et le savoir, de l'aliénation réelle de l'essence humaine. Au contraire, l'aliénation réelle, apparaissant concrètement, n'est d'après son essence cachée la plus intime – et ramenée au jour seulement par la philosophie – rien d'autre que la manifestation de l'aliénation de l'essence humaine réelle, de l'aliénation de la conscience de soi. C'est pourquoi la science qui conçoit cela s'appelle la *Phénoménologie*. Toute réappropriation de l'essence objective aliénée apparaît donc comme une intégration dans la conscience de soi ; l'homme qui se rend maître de son essence n'est que la conscience de soi qui se rend maîtresse de l'essence objective. Le retour de l'objet dans le Soi est donc la réappropriation de l'objet ».

[161] Attention, notre propos ne vise pas corréler l'apparition de la misère, la domination et la servitude avec le développement du capitalisme, mais simplement d'indiquer que la société bourgeoise a mis en lumière des principes, des idéaux, qu'elle a par la suite hypostasiés, il s'agit donc d'utiliser les outils théoriques développés au sein même de la société bourgeoise pour montrer de quelle façon celle-ci contrevient aux principes dont elle est pourtant porteuse.

[162] Olivier VOIROL, *Critique et reconstruction*, *op. cit.*

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

La critique immanente de l'École de Francfort

En tant qu'héritière de cette tradition hégéliano-marxienne, la critique sociale développée par la première génération de l'École de Francfort arpente un chemin de crête, le chemin de la critique immanente. D'un côté, elle refuse la perspective d'une critique transcendantale, située en extériorité par rapport aux pratiques sociales. Mais d'un autre, contrainte de tenir compte des remarques nietzschéennes sur la relativité des valeurs morales et de leur caractère nécessairement historique et culturel, elle refuse pourtant d'embrasser une perspective relativiste.

Ce refus se retrouve dans les critiques systématiques formulées à l'encontre de K. Manheimm et de sa sociologie de la connaissance. Bien que, pour ce dernier comme pour les théoriciens critiques, la théorie devait permettre d'identifier l'assemblage existant entre connaissance histoire et société, pour les membres de l'École de Francfort (et particulièrement pour M. Horkheimer[163]) les développements proposés par K. Manheimm avaient l'inconvénient de désarmer le potentiel critique du concept marxien d'idéologie, en le détachant de la pratique révolutionnaire et en l'appliquant à l'ensemble des connaissances produites sur le monde. Si l'idéologie s'applique à l'ensemble des connaissances sur le monde social, alors la science bourgeoise possède, elle aussi, une fonction sociale. L'ambiguïté du projet du théoricien critique peut alors être résumée de la manière suivante : les modèles explicatifs critiques, dépendent et sont même conditionnés par les formes sociohistoriques dans lesquelles ils sont inscrits, et pourtant ces modèles explicatifs doivent pouvoir dépasser ces contextes singuliers s'ils veulent prétendre porter une critique sociale effective.

> « Comme ce n'est pas seulement la conscience bourgeoise, mais celle de chaque groupe social qui dépend dans son contenu et dans sa forme des conditions sociales, le marxisme ne devrait pas élever de prétention à une validité illimitée »[164].

La position des membres de l'École de Francfort nécessite donc de reconstruire un critère normatif, possédant une certaine validité, pour pouvoir évaluer la réalité sociale et ainsi pousser dans le sens de l'émancipation. Cependant, ce critère doit être suffisamment immunisé contre la critique de l'idéologie, pour ne pas être renvoyé vers les intérêts d'un groupe social

[163] Michael LÖWY, « Le marxisme rationaliste de l'École de Francfort », *L'Homme et la société*, 1982, vol. 65, nº 1, pp. 45-46. M. Löwy montre de quelles façon Horkheimer a très tôt combattu les thèses de K. Mannheim pour les conséquences relativistes auxquelles elles conduisaient.

[164] Max HORKHEIMER, *Théorie critique. Essais*, Luc FERRY et Alain RENAUT (trad.), Paris, Payot, Critique de la politique, 1978, p. 45.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

particulier. Dans la mesure où, comme nous le verrons, l'objectif de la critique sociale n'est pas seulement de critiquer les manquements aux règles, mais aussi de « mettre au jour les pathologies sociales », la possibilité théorique de retirer tout élément transcendant à la critique sociale semble ainsi difficilement tenable. La critique immanente du monde social suppose donc de pouvoir construire un référent préthéorique, un étalon ou un critère normatif à partir duquel on peut à la fois définir ce qu'est une Vie Bonne et en même temps repérer ce qui empêche ou bloque sa réalisation.

La première génération de théoriciens critiques va ainsi chercher à développer une critique immanente qui prend pour objet la raison elle-même[165]. La Raison est alors perçue au travers d'une tension dialectique, elle est une courroie de transmission à la fois pour des possibilités d'émancipation et en même temps pour de nouvelles formes de domination. C'est à partir de cette tension interne à la raison elle-même que la première génération de l'École de Francfort construit un diagnostic historique de son époque[166]. Les théoriciens critiques souhaitent établir, à partir des ruines des Lumières, les fondations pour une connaissance qui ne soit ni entièrement empirique, ni purement idéologique ou métaphysique. Il leur faut donc envisager des bases solides pour interroger la normativité, tout en maintenant la rigueur nécessaire à la fois dans la construction théorique et le développement empirique. C'est dans ce cadre que les références théoriques de la première génération de l'École de Francfort doivent être envisagées. S'ils maintiennent l'idée d'une rationalité immanente, développée par G.W.F. Hegel et réactualisée de façon matérialiste par K. Marx, ils y ajoutent les analyses sociologiques de M. Weber sur le processus de rationalisation des sociétés capitalistes : la croissance exponentielle de l'agir instrumental court toujours le risque de dégénérer vers des formes de barbarie. Les analyses empiriques doivent alors permettre l'identification des points de blocages qui empêchent la libération des potentiels rationnels pourtant contenus, en principe, dans la modernité. Ainsi, les commentaires et les lectures de la première théorie critique font apparaître un processus de rationalisation produisant des effets irrationnels et pathologiques tels, que la raison elle-même se retourne en son contraire : c'est-à-dire en mythe. La raison sombre dans un processus d'autodestruction, puisqu'elle perd de vue la réalisation d'une praxis commune permettant

[165] Axel HONNETH, « La critique comme « mise au jour » La Dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, *op. cit.*

[166] Si l'on en croit A. Honneth la *Dialectique de la raison* devrait d'ailleurs être lue comme une forme de critique sociale qui met en place des stratégies discursives, afin de mettre au jour les tendances sociales pathologiques. Cf. *Ibid.* Le concept de tendance doit être ici compris comme « la valeur de connaissance de la théorie sociale (sa capacité à saisir son objet en tant que « non-identique ») que le diagnostic historique et la perspective utopique qui convergent ». Emmanuel RENAULT, « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », *in* Eric DUFOUR, Franck FISCHBACH et Emmanuel RENAULT (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 252.

l'autoréalisation des individus, au profit d'une maîtrise rationnelle et surtout instrumentale de l'existant. Là où G.W.F. Hegel envisageait le déploiement de la raison dans l'histoire, M. Horkheimer et T. W. Adorno envisagent un processus historique de déraison.

Le projet de reconstruction théorique d'une normativité déjà existante à partir d'un retour de cette normativité d'une pratique quotidienne sur elle-même se poursuivra avec les générations suivantes de théoriciens critiques. Avec l'arrivée de la seconde génération de l'École de Francfort, c'est J. Habermas qui prend en charge cette réactivation du projet d'une critique immanente de la société. Ce que l'on a par la suite appelé le « tournant linguistique » de la Théorie critique[167], la centralité accordée à la communication sociale, peut alors se comprendre comme une reconstruction d'un référent préthéorique permettant à la critique sociale de conserver une dimension immanente. Pour cet auteur, contrairement à ce qu'auraient affirmé les membres de la première génération de l'École de Francfort, la raison serait duelle et ne devrait plus être comprise à travers la seule dimension instrumentale. Ici, c'est donc une nouvelle dimension de la rationalité (la rationalité communicationnelle) qui va servir de point d'appui normatif à J. Habermas, et ainsi permettre de reprendre le projet d'une critique immanente de la société. Au cours des années 1990, A. Honneth reprendra ce projet, en critiquant le peu de place laissé à la conflictualité dans le modèle habermassien, lui reprochant ainsi sa vision réconciliatrice de la communication. La *théorie de l'agir communicationnel*[168] est critiquée pour sa vision quasi transcendantale de la communication et pour la déconnexion de celle-ci avec ses ancrages sociaux. J. Habermas aurait alors échoué dans son projet de revitalisation de la critique immanente, du fait de sa non-prise en considération d'une part, des rapports de pouvoir qui structurent les échanges communicationnels et d'autre part, des dimensions prélangagières et infralangagière des échanges qui peuvent se nouer entre les individus[169]. A. Honneth fait ainsi subir un double déplacement à la théorie habermassienne : un déplacement d'une position réconciliatrice vers une réactualisation de la dimension agonistique des rapports sociaux d'une part et un déplacement d'une théorie de la

[167] Bien que l'expression ait été formulée en dehors du cadre théorique de l'École de Francfort, elle fut employée à de très nombreuses reprises pour désigner les transformations apportées au premier modèle de théorie critique. Cf. Frédéric VANDENBERGHE, « Le tournant procédural-linguistique vers l'action (1972 – 1981) », *in Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification. Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Paris, La Découverte, Recherches, 1998, pp. 219-248.

[168] Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1 Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Jean-Marc FERRY (trad.), Paris, Fayard, Espace du politique, 1987 ; Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 2 Pour une critique de la raison rationaliste*, Jean-Louis SCHLEGEL (trad.), Paris, Fayard, Espace du politique, 1987.

[169] Axel HONNETH, *Critique du pouvoir. Michel Foucault et l'École de Francfort, élaborations d'une théorie critique de la société*, Marianne DAUTREY et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Théorie critique, 2017.

communication (langagière) vers une théorie de la reconnaissance (prélangagière) d'autre part[170].

On trouve chez A. Honneth, dans sa critique des formes de travail contemporaines, une parfaite illustration d'une prise de position en faveur d'une critique immanente. En effet, selon lui, si une critique sociale souhaite prendre pour objet d'investigation le travail dans la société capitaliste contemporaine, alors celle-ci ne doit pas aller chercher dans une image idéalisée du travail, pour construire son modèle de critique du travail[171]. Au contraire, elle doit rechercher dans les situations de travail elles-mêmes, les attentes normatives dans la réalisation de soi, qui doivent servir d'assise pour une critique du travail en général. Par conséquent, s'il existe des situations de travail qui contreviennent aux attentes normatives formulées par les acteurs sociaux eux-mêmes, cela signifie qu'il existe des contradictions entre les normes sociales concernant le travail et leurs pratiques effectives. Prenant la suite des développements théoriques d'A. Honneth sur le travail, E. Renault explique que :

> « Les sentiments d'injustice, qui ne sont pas rares dans les situations de travail ou de perte de travail, ont en effet des potentiels pratiques et cognitifs propres qui renvoient respectivement aux dynamiques pratiques de la résistance ou de la fuite face à l'insupportable, et à la mise au jour de l'illégitimité de situations naturalisées par routinisation et justifiées par des principes de légitimation institutionnels. Or, ces sentiments d'injustice [se fondent] sur des attentes de reconnaissances particulières qui s'expliquent par les spécificités de l'expérience : volonté d'être reconnu comme un individu ayant son mot à dire […], volonté de voir reconnues la réalité et la valeur de [sa personne] »[172].

Une telle conception de la critique immanente ouvre de multiples voies d'investigations. Il est en effet possible de reconstruire les attentes normatives blessées — même si celles-ci ne sont pas formulées de manières explicites par les acteurs sociaux — dans différents contextes sociaux et dépassant très largement les contextes de travail. En effet, la perturbation d'attentes normatives fondamentales peut se produire dans divers champs de l'expérience sociale, la critique de ces perturbations doit alors s'effectuer à partir des expériences elles-mêmes afin d'identifier les principes normatifs qui se trouvent ainsi bafoués.

---

[170] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*

[171] Axel HONNETH, *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse, sociologie*, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Collection Théorie critique, 2013, p. 263.

[172] Emmanuel RENAULT, « Chapitre I. Héritages et actualité de la critique immanente du travail », *op. cit.*, p. 77.

Par ailleurs, il arrive que les situations de dominations soient si profondes et les situations vécues par les acteurs sociaux si mutilantes que les manifestations publiques des attentes normatives puissent se trouver empêchées. Autrement dit, les blocages qui empêchent la réalisation des attentes normatives peuvent également perturber la formulation explicite de ces attentes normatives. On note alors l'écart qui sépare la démarche d'A. Honneth, de celle de J. Habermas. Si le premier maintient le tournant communicationnel opéré par J. Habermas, il insiste à la fois sur la dimension prélangagière de la communication ; sur les difficultés que rencontrent certains groupes sociaux pour exprimer les attentes dont ils sont pourtant les porteurs[173] ; et enfin sur les contradictions dont sont porteuses ces situations, dans la mesure où les principes normatifs (de reconnaissances réciproques) présents au sein de la réalité sociale se trouvent bafoués. Cette méthode s'oppose alors à toutes les tentatives de construction d'un modèle de justice transcendant et extérieur à tout ancrage intramondain. Au lieu de concevoir le lieu de la critique comme extérieur au monde social, en positionnant la normativité hors de portée de l'expérience, la critique immanente part des expériences singulières afin de dégager les formulations normatives des acteurs et d'identifier « la non-vérité des principes normatifs institutionnalisés »[174]. La critique immanente se propose de saisir, à l'intérieur de la réalité sociale elle-même, le potentiel rationnel qui est menacé ou empêché. Elle cherche à mettre au jour la persistance d'une normativité et d'une force critique à l'intérieur même de l'expérience singulière.

À la suite de ces quelques développements sur la critique immanente, il nous apparaît que celle-ci est autre chose qu'une pure et simple condamnation morale du monde tel qu'il est. Les théoriciens critiques qui se servent de la critique immanente comme outil méthodologique pour diagnostiquer le monde considèrent qu'il n'est pas suffisant de produire un simple jugement moral, qui se baserait sur des référents normatifs qui ne soient pas liés à des pratiques effectives. Aussi, le propre de la critique immanente comme méthode est de tirer les critères de la critique du monde social lui-même, en partant de l'idée que la société recèle une normativité intrinsèque, dans les formes de vie des individus et de leurs expériences singulières. C'est pourquoi :

> « La philosophie sociale ne prétend pas développer des normes et principes de justice indépendamment de la réalité sociale, pour retourner à cette

[173] Axel HONNETH, « Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, pp. 203-223.

[174] Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, Paris, CNRS Éditions, 2017, p. 13.

> dernière munie de ses principes, dans un style qu'on pourrait dire "métaéthique". Se reconnaissant comme faisant partie du tout social, et comme étant redevable des expressions subjectives et collectives des demandes de justice, la philosophie sociale se conçoit plutôt comme l'expression théorique des attentes pratiques »[175].

Les recherches empiriques sont donc indispensables pour la critique immanente, et ce pour deux raisons que nous avons déjà pu percevoir. D'une part, elles sont nécessaires pour repérer, dans le monde social, les attentes normatives fondamentales des acteurs sociaux et ainsi reconstruire les principes normatifs au cœur du monde social et d'autre part, elles sont nécessaires pour identifier les conditions sociales qui provoquent la déception des attentes normatives fondamentales et, ainsi, contreviennent aux principes normatifs reconstruits. C'est pourquoi la critique immanente invite à porter une attention toute particulière aux expériences négatives des acteurs sociaux, car ce sont elles qui, par le prisme de la négativité, font apparaître au grand jour les principes normatifs. Ce modèle de critique sociale, en partant du monde tel qu'il est et en s'appuyant sur le vécu des acteurs sociaux, nous semble particulièrement intéressant pour la recherche sociologique. En effet, il constitue une ressource pour toute tentative sociologique qui ne se satisfait ni d'une position de rejet de la critique, ni d'une position de critique externe, ni même d'une position de critique interne, à laquelle il ne peut être réduit. En s'appuyant sur l'idée de négation déterminée ou de « transcendance immanente », la critique immanente envisage la possibilité que le contexte puisse être dépassé à partir des appuis normatifs pourtant déjà disponibles dans la réalité sociale.

Après ce parcours au cœur de la critique immanente, il nous faut préciser les conséquences d'une telle perspective critique pour notre recherche. Comme nous l'avons indiqué, construire une critique immanente suppose de partir d'un référent normatif, repéré au sein de la réalité sociale. En suivant les réflexions proposées par A. Honneth, le concept de reconnaissance nous fournira ce référent. Dans le chapitre suivant, nous reconstruirons donc la théorie de la reconnaissance afin d'en dégager les éléments centraux qui nous permettront par la suite de produire une analyse de notre corpus, qui, tout en identifiant les points de blocages d'un développement des rapports de reconnaissance réciproques, n'en abandonnera pas pour autant l'identification de virtualités émancipatrices au sein de la réalité sociale elle-même. Dans la mesure où notre objet de recherche porte sur les distinctions contemporaines entre « Eux » et

[175] Jean-Philippe DERANTY, « La philosophie sociale entre sociologie et psychologie sociale », *Cahiers philosophiques*, 2013, n° 132, nº 1, p. 24.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

« Nous », nous chercherons donc à mettre en lumières non seulement ce qui, au sein des rapports sociaux contemporains, peut venir faire disparaitre « l'Autre », mais, en même temps, nous essaierons de repérer les éléments qui pourraient être susceptibles d'aller dans la direction d'un accroissement des relations de reconnaissances réciproques.

Si, comme le fait remarquer K. Genel, « la critique immanente peut être considérée comme étant la méthode propre à la théorie critique, à la suite de Hegel, malgré les différences entre les générations »[176], ce modèle de critique n'est pas, à lui seul, suffisant pour permettre de distinguer la démarche de l'École de Francfort. Afin de distinguer un peu plus l'École de Francfort d'autres courants théoriques, nous devons maintenant montrer que ce modèle de critique immanente se trouve couplé avec un principe méthodologique négativiste. Ce point de départ accordé aux expériences d'injustices constituera donc le deuxième élément de la matrice théorique et méthodologique, susceptible de distinguer la Théorie critique de l'École de Francfort d'autres formes de critique sociale.

1.2.2 Négativisme méthodologique

Nous venons de le voir, la théorie critique de l'École de Francfort propose une forme de critique sociale inspirée de la tradition hégéliano-marxienne que l'on a appelée critique immanente. Elle envisage la critique de l'ordre social existant, à partir des ressources disponibles à l'intérieur même de celui-ci. Mais pour cela, elle doit disposer d'un levier lui permettant de fonder sa critique sociale. Car la vie bonne et réussie, l'autre ou l'ailleurs du monde tel qu'il est, ne se donnent pas à voir sans médiations. La théorie critique doit donc chercher au sein de l'ordre social existant des signes, des manifestations de ces « possibilités réelles » de transformations et d'émancipations.

Or, la critique sociale peut connaître deux situations opposées. Soit, elle dispose de « garants cognitifs sociaux »[177] pour formuler la critique de l'ordre social existant. C'est la situation de la critique de l'économie politique développée par K. Marx. La critique sociale s'appuie alors sur la situation du prolétariat, pour produire la critique de la société bourgeoise, puisque sa situation matérialise les « contradictions internes » de l'organisation sociale. Soit, elle ne

[176] Katia GENEL, « Autorité et domination chez Honneth : quelles perspectives critiques pour une théorie de la démocratie ? », *in Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth*, Lormont, Le Bord de l'eau, Diagnostics, 2015, p. 255.

[177] Emmanuel RENAULT, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, Armillaire, 2008, p. 371. L'auteur indique qu'il peut arriver que les luttes politiques et sociales soient d'une si faible intensité, qu'il devient alors impossible de distinguer des destinataires potentiels pour la critique sociale.

dispose d'aucun représentant politique constitué, à la fois source de la critique et destinataire de celle-ci. Dans cette situation où les « garants cognitifs et sociaux » de la critique font défaut (ce qui est particulièrement le cas depuis que le prolétariat ne peut plus jouer le rôle de sujet émancipateur, de « fossoyeur du capitalisme »), le recours à la négativité des expériences vécues, aux souffrances sociales, est particulièrement justifié.

Les années 1920 et 1930 correspondent à la prise de conscience progressive, par un certain nombre d'intellectuels (dont les représentants de l'Institut de recherche sociale), que le rôle jusqu'ici dévolu au prolétariat dans la critique sociale, son rôle de « sujet émancipateur », devient de plus en plus ambigu et même contradictoire. Alors que depuis les analyses de K. Marx sur la société capitaliste, le prolétariat, compte tenu de sa position dans les rapports sociaux, était considéré comme le moteur et le centre de gravité des transformations sociales à venir, vers une société plus juste[178]. L'intégration et la participation des masses au sein de l'économie capitaliste et les aspirations nouvelles que cela entraînait[179], ont contraint les théoriciens critiques à envisager autrement le dépassement de la société existante. C'est dans ce cadre que le primat accordé aux expériences négatives doit être replacé.

En outre, il faut remarquer que ce geste méthodologique est loin d'être récent pour la critique sociale. On peut le retrouver dès le 19e siècle aussi bien chez des auteurs comme K. Marx et F. Engels que dans des journaux qui ont accompagné les luttes politiques, comme ce fut le cas pour le journal *l'écho de la fabrique*[180]. Mais il s'agit également d'un geste méthodologique qui est au cœur de la démarche critique proposée par les membres de l'École de Francfort. C'est d'ailleurs cette lecture de l'école de Francfort qui est portée par A. Honneth lorsque celui-ci fait remarquer :

---

[178] Georg LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Kostas AXELOS et Jacqueline BOIS (trad.), Paris, Éditions de Minuit, Arguments, 1960. La conception du prolétariat comme moteur de la transformation radicale de la société bourgeoise se comprend au regard du principe hégéliano-marxien de la négation déterminée, propre au projet de critique immanente.

[179] Siegfried KRACAUER, *Les employés. Aperçus de l'Allemagne nouvelle. Suivi des commentaires de Walter Benjamin, Ernst Bloch et Theodor W. Adorno*, Claude ORSONI (trad.), Paris, Les Belles Lettres, Collection Le goût des idées, 2012.

[180] Cf. Emmanuel RENAULT, « Mépris et souffrance dans L'Écho de la fabrique », *in L'Écho de la fabrique Naissance de la presse ouvrière à Lyon*, ENS Éditions, Lyon, Métamorphoses du livre, 2010, pp. 87-110. Nous nous permettons simplement de rappeler que ces développements sont d'une importance majeure pour les deux auteurs du Manifeste du parti communiste. Ils guident non seulement l'enquête menée par F. Engels sur les conditions de la classe laborieuse en Angleterre, mais également les développements théoriques de K. Marx que ce soit dans les manuscrits de 1844, jusque dans le Capital. Ce qui semble bien aller à l'encontre de la thèse althusserienne d'une rupture entre le jeune K. Marx et le K. Marx de la maturité.

> « Bien qu'il soit difficile de trouver une unité méthodologique dans la multiplicité des formes de la Théorie critique, le négativisme peut cependant faire office de point de départ offrant un premier nœud de convergence »[181].

Parmi les membres de l'école de Francfort, T.W. Adorno est sans nul doute celui qui a pu accorder à la souffrance un rôle déterminant, un rôle de point d'appui préréflexif. E. Renault dans son ouvrage intitulé *Souffrances sociales* fait ainsi remarquer que pour T.W. Adorno :

> « La souffrance [a] précisément pour fonction de donner un garant préthéorique substitutif à la critique : en l'absence de garant pratique de luttes pour l'émancipation dignes de ce nom, c'est dans le garant anthropologique de la souffrance vécue que la philosophie trouve sa source de légitimité. Le scandale de la souffrance produite par le monde moderne suffit non seulement à justifier la critique philosophique de ce monde, mais aussi à récuser toute tentative visant à contester le bien-fondé de la critique »[182].

Autrement dit, « parce que la douleur que ressent le sujet juge la situation sociale »[183], l'existence de la souffrance vécue équivaut, en même temps, à la dénonciation des conditions sociales qui ont provoqué cette souffrance. Par conséquent, « la souffrance compte parmi les phénomènes qui posent immédiatement la question de la légitimité de l'ordre social dans lequel [ce phénomène] se développe »[184]. E. Renault insiste à cet égard sur les liens qui unissent les démarches d'A. Honneth dans *La lutte pour la reconnaissance* et de T. W. Adorno dans *Minima Moralia* :

> « Le primat des expériences sociales négatives qui participait d'un négativisme méthodologique revendiqué, visa [it] à introduire des éléments adorniens dans la théorie sociale […] Partir des expériences négatives, et plus précisément des "blessures morales", c'était renouer avec la démarche d'Adorno dans sa philosophie morale, tout particulièrement dans *Minima*

---

[181] Axel HONNETH, « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, p. 104. Voir également Estelle FERRARESE, « Le regard micrologique. L'héritage de la réflexion de la Théorie Critique sur la souffrance », *Revue internationale de psychosociologie*, 2002, Vol. VIII, nº 19, p. 78. « Ce geste qui part des souffrances vécues, des expériences négatives des individus, constitue d'ailleurs l'un des principaux liens d'une constellation théorique assez lâche nourrie d'influences, de lectures réciproques et de collaborations, qui réunit Adorno, Benjamin, Siegfried Kracauer, Ernst Bloch, Max Horkheimer et, dans une moindre mesure, les autres auteurs de la Théorie Critique ».

[182] Emmanuel RENAULT, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, *op. cit.*, p. 372.

[183] Gilles MOUTOT, « « Le souvenir de la nature dans le sujet ». Une actualité de La Dialectique de la raison », *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, 2010, nº 7.

[184] Emmanuel RENAULT, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, *op. cit.*, p. 27.

Moralia, qui consiste en une sorte de description phénoménologique, minutieuse, de certaines tragédies morales »[185].

Pour A. Honneth ce sont donc également les expériences négatives, qui, en tant qu'elles sont porteuses de ressources normatives, permettent de penser des dynamiques de changements au sein de l'ordre social lui-même. E. Renault repère deux implications architectoniques de cette méthodologie négativiste. D'une part, l'expérience sociale est conçue comme plongée au cœur d'attentes de reconnaissance qui, elles-mêmes, structurent implicitement l'expérience sociale et d'autre part, A. Honneth, suivant en cela le modèle pragmatique construit par J. Dewey, considère que les attentes de reconnaissance ne peuvent être formulées explicitement que dans des situations problématiques. Puisque les attentes de reconnaissances sont exprimées explicitement et publiquement qu'au cours de situations problématiques, le primat accordé aux expériences sociales négatives dans l'investigation du social trouve ainsi une justification pratique. Le théoricien critique doit ainsi s'atteler à un travail de « reconstruction normative » : en partant des expériences d'injustices vécues par les individus, il doit tenter de repérer vers quel principe normatif (c'est-à-dire vers quelle relation de reconnaissance et quel rapport pratique à soi[186]), cette expérience fait signe.

Le « négativisme méthodologique » offre alors à la critique sociale un triple intérêt. Premièrement, cela lui fournit un garant préthéorique, c'est-à-dire un axiome qui ne nécessite pas d'être fondé au sein d'une argumentation rationnelle. Ce garant tire alors sa valeur et sa force de la négativité des expériences sociales vécues par les individus[187]. Deuxièmement, la référence à la souffrance sociale peut également permettre d'identifier « un certain nombre de maux sociaux mal pris en compte par les processus politiques institutionnalisés et par les mouvements sociaux »[188]. Le point de départ accordé à la souffrance sociale (et plus globalement aux expériences d'injustices) permet de mettre en lumière les situations qui ne sont

[185] Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit.*, p. 10. E. Renault note que ce programme initial a connu des inflexions majeures à partir du début des années 2000, lorsque l'auteur de *la lutte pour la reconnaissance* commença à abandonner un modèle de théorie sociale reposant sur la conflictualité entre groupes sociaux, pour un modèle de l'intégration sociale. « La normativité de la reconnaissance a cessé d'être référée à des attentes tacites innervant l'expérience sociale ; les attentes de reconnaissance ont été fondées sur des principes structurant les sociétés modernes.

[186] Il s'agira là de l'objet de notre deuxième chapitre.

[187] Emmanuel RENAULT, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, *op. cit.*, p. 372. « C'est sans doute chez Adorno que la réflexion sur le statut d'une critique sociale sans garants cognitifs et pratiques a été poussée le plus loin […] Dans la mesure où la pratique est toujours prise dans les dilemmes de la rationalité totalisatrice et mutilante du monde moderne, la théorie est en définitive la seule forme de critique légitime. Il est frappant que la souffrance ait chez lui précisément pour fonction de donner un garant préthéorique substitutif à la critique : en l'absence de garant pratique de luttes pour l'émancipation dignes de ce nom, c'est dans le garant anthropologique de la souffrance vécue que la philosophie trouve sa source de légitimité. Le scandale de la souffrance produite par le monde moderne suffit non seulement à justifier la critique philosophique de ce monde, mais aussi à récuser toute tentative visant à contester le bien-fondé de la critique ».

[188] *Ibid.*, p. 373.

pas exprimables dans le langage normatif disponible. Dans le cadre d'une recherche sociologique, il n'est d'ailleurs pas inutile de rappeler que cette hypothèse guide les travaux de Bourdieu et de ses collaborateurs dans leur travail sur *La misère du monde*[189]. En partant des situations sociales négatives vécues par les acteurs sociaux, le sociologue se propose alors de mettre en lumière des expériences insupportables et par conséquent tente « de saper les effets de méconnaissance par des instruments théoriques »[190]. Troisièmement, les expériences sociales négatives peuvent aussi permettre d'enquêter sur les facteurs qui peuvent empêcher la constitution de sujets politiques ou la formation de mobilisations sociales.

> « Soit la souffrance des individus s'oppose à leur engagement dans des mouvements sociaux, voire à la mise en récit de cette souffrance, soit l'invisibilisation de la souffrance conduit à délégitimer tout engagement dans l'espace public politique »[191].

La critique sociale a alors pour but de rendre visibles ces souffrances sociales et ainsi tenter de construire, chez les acteurs sociaux, de nouvelles capacités d'action et de mobilisations. Malgré le point de départ accordé aux expériences d'injustices, la critique sociale défendue ici ne peut être confondue avec une forme de misérabilisme, déjà dénoncé avec force[192]. En effet, le propos n'est pas de dire que les souffrances sociales et les expériences négatives fournissent des vérités morales ou politiques, mais seulement qu'elles permettent de voir autrement, de mettre en lumière des discours de légitimation qui se donnent à voir comme des vérités politiques et morales. Nous verrons au cours de notre deuxième chapitre que ce postulat méthodologique adopté par A. Honneth donne une coloration tout à fait particulière à son modèle théorique. Ce négativisme méthodologique est non seulement un des éléments déterminants dans la possibilité d'assumer une position critique dans les débats philosophiques contemporains, mais il s'avère également être un outil très précieux pour une sociologie critique, qui tente de prendre au sérieux les expériences négatives vécues par les acteurs sociaux.

---

[189] Pierre BOURDIEU (dir.), *La misère du monde*, Paris, Points, Sciences humaines et sociales, 2007, p. 1450. « Malaises inexprimés et souvent inexprimables, que les organisations politiques, qui ne disposent pour les penser que de la catégorie vieillotte du « social », ne peuvent ni percevoir ni, à plus forte raison, assumer. Elles ne pourraient le faire qu'à condition d'élargir la vision étriquée du « politique » qu'elles ont héritée du passé et d'y inscrire non seulement toutes les revendications insoupçonnées qui ont été portées sur la place publique par les mouvements écologiques, antiracistes ou féministes (entre autres), mais aussi toutes les attentes et les espérances diffuses qui, parce qu'elles touchent souvent à l'idée que les gens se font de leur identité et de leur dignité, semblent ressortir à l'ordre du privé, donc être légitimement exclues des débats politiques ».

[190] Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit.*, p. 113. On retrouve une perspective similaire chez Jacques RANCIÈRE, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, Collection La philosophie en effet, 1995.

[191] Emmanuel RENAULT, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, *op. cit.*, p. 373.

[192] Claude GRIGNON et Jean-Claude PASSERON, *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Seuil, Sciences humaines, 2015.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Ces éléments que nous venons de présenter nous conduisent alors vers la troisième dimension, caractéristique de la Théorie critique. En cherchant à produire une critique immanente — c'est-à-dire en effectuant une critique sociale qui essaie de reconstruire un référent normatif à partir des pratiques sociales effectives — et en prenant pour point de départ de son investigation les expériences négatives — afin de percevoir de quelles façons ces situations contreviennent à la validité des principes normatifs ainsi reconstruits —, la Théorie critique se donne pour finalité la recherche de l'émancipation.

Compte tenu de la spécificité de notre objet de recherche, le lecteur peut d'ores et déjà identifier les divergences avec les objets d'investigations habituels d'une critique immanente formulée autour d'un principe négativiste. Si le négativisme méthodologique est largement employé par les représentants les plus récents de l'École de Francfort pour mettre en lumière les souffrances sociales vécues par les dominés, nous pensons que cette matrice théorico-méthodologique est en mesure de permettre une investigation renouvelée et fructueuse de l'espace public dominant. Ainsi, nous ne prendrons pas pour point de départ les souffrances sociales exprimées directement par des individus situés dans des espaces sociaux « objectivement » dominés. Mais au contraire, nous partirons de l'expression publique d'individus qui non seulement ont accès à l'expression publique, mais en plus, en sont les principaux acteurs. Loin d'évaluer leurs discours à partir d'une position de surplomb, afin d'en éprouver la validité, la légitimité ou même la teneur idéologique, nous descendrons vers l'expression de souffrances sociales qui ont circulé au sein de l'espace public au cours de la période du débat sur l'identité nationale. À partir du contenu normatif inscrit dans le concept de reconnaissance, nous essaierons alors d'identifier d'une part, ce qui relève de blessures morales et pointent vers les contradictions de l'ordre social et d'autre part, ce qui fait obstacle à la progression des rapports de reconnaissance.

1.2.3 L'intérêt pour l'émancipation

Ces deux premières composantes de ce que nous envisageons comme le « noyau » de la Théorie critique et que nous venons d'exposer dans les grandes lignes débouchent sur une troisième et dernière caractéristique. La matrice de la Théorie critique se comprend comme un processus cumulatif, chacune des composantes constituant un rouage nécessaire, mais insuffisant dans la formulation d'une telle critique sociale. Ainsi, l'identification des blocages, à partir des expériences négatives qui expriment des attentes normatives plus riches moralement et

normativement que ce qui est connu par les sujets eux-mêmes, est également ce qui permet d'envisager une possible émancipation.

La critique sociale, formulée à partir du primat accordé aux expériences négatives, refuse d'envisager des possibles alternatifs, à partir d'abstractions ou de fictions théoriques, sans prises avec les pratiques réelles qui ont cours au sein du monde social. Il ne s'agit pas pour elle de penser une utopie détachée de toute fondation existante, c'est-à-dire d'élaborer une réflexion abstraite sur ce que pourrait être une autre société, mais, au contraire, de produire une « utopie concrète »[193]. Par conséquent, toute critique conçue dans le sillage de la Théorie critique francfortoise développe des raisonnements dont la pertinence analytique ne se comprend et ne se juge qu'à l'aune des préoccupations pratiques des acteurs sociaux. Sa cohérence est alors, « en dernière instance », tributaire des velléités émancipatrices des acteurs sociaux eux-mêmes. De ce fait, si son objectif est bien la transformation de l'ordre social, elle considère que cette transformation n'est envisageable qu'à condition que les principes formulés par le théoricien critique soient en mesure de trouver un écho chez les individus intéressés par l'émancipation. Dès lors, la « critique théorétique » et la « critique pratique » se doivent de jouer sur le même terrain si elles souhaitent être capables de motiver des dynamiques sociales tournées vers l'émancipation. C'est pourquoi la Théorie critique entretient un lien constamment renouvelé avec le projet d'émancipation. Si l'on suit Y. Cusset, alors nous devons reconnaître que :

> « L'émancipation est l'une des notions fondatrices de la Théorie critique inaugurée par Max Horkheimer [...] Elle suggère qu'une connaissance ne devient critique qu'en donnant à ses destinataires les instruments réflexifs d'une praxis émancipatrice : ainsi, un énoncé critique sur la société […] ne peut-il être validé que par l'intérêt pratique pour une transformation de la société et une amélioration de la condition de ses membres que peut donner à ses destinataires la connaissance de cet énoncé »[194].

Par conséquent, la théorie critique de l'École de Francfort se comprend dans le lien qu'elle construit entre une modélisation critique de la société existante et les dynamiques effectives au sein de cette société. En mobilisant un référent normatif identifié au sein du monde social et en s'appuyant sur les expériences d'injustices vécues par les acteurs sociaux, la Théorie critique est envisagée comme directement connectée sur les intérêts pratiques des individus, ce qui,

[193] Ernst BLOCH, *Le principe espérance. Tome I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1976.

[194] Yves CUSSET, « Sommes-nous encore intéressés à l'émancipation ? Pour une lecture critique des principes normatifs de l'État de droit démocratique chez Habermas », *Archives de Philosophie*, 2003, vol. 66, nº 4, p. 585.

inversement, doit fournir des ressources aux individus eux-mêmes pour une transformation effective de l'ordre social.

Nous l'avons indiqué au cours du point précédent, la critique sociale s'est longtemps appuyée sur le prolétariat pour fonder la dénonciation de l'ordre social existant. Comme le fait très justement remarquer O. Voirol, certains membres de la première génération de l'école de Francfort ont pu conserver un temps une telle représentation des dynamiques transformatrices :

> « Cette praxis, incarnée par un sujet social et historique — le prolétariat — portait l'"autre" de la réification et, à ce titre, elle s'inscrit dans le processus historique d'émancipation. Max Horkheimer réfère son approche théorique à cette praxis sociale et lui confère une place centrale dans son édifice théorique. Ainsi sa prétention à la critique du monde "tel qu'il est" est-elle justifiée sur le plan pratique, et la théorie se destine alors au dégagement de cette pratique hors des filets de la domination qui la ligotent »[195].

Mais lorsqu'il est apparu aux théoriciens francfortois que le prolétariat n'accomplirait pas par lui-même cette transformation — uniquement à partir de sa place dans les rapports sociaux —, il est alors devenu nécessaire de reconstruire le lien entre « critique théorique » et « critique pratique ». Autrement dit, dès lors que le prolétariat s'est vu déboulonné de sa position de sujet révolutionnaire, il est devenu impératif de repenser l'association des modélisations critiques et les pratiques effectives intéressées par l'émancipation.

Une interprétation largement répandue de la Théorie critique (défendue y compris par des tenants de l'École de Francfort) est que celle-ci n'aurait pas réussi à surmonter les apories qui ont succédé à la perte de ce sujet émancipateur[196]. En d'autres termes, elle n'aurait pas réussi à reconstruire un garant intramondain susceptible de porter le projet de transformation de la société et se serait réfugiée dans un pessimisme aboutissant à la fermeture des possibles. Dans cette configuration critique, la société apparaîtrait alors comme totalement administrée et soumise au déchaînement de la rationalité instrumentale qui aurait envahi l'ensemble des domaines de la vie. L'individu moderne se trouverait alors enfermé dans une rationalité instrumentale toujours plus présente et toujours plus oppressante. Dans ce cadre, comme nous l'avons aperçu au cours de notre présentation historique de l'école de Francfort, les membres de la première génération se sont vus reprocher leur manque d'historicité, particulièrement

[195] Olivier VOIROL, « Quel est l'avenir de la théorie critique ? », *Questions de communication*, 2012, nº 21, p. 110.
[196] On trouve des exemples de telles critiques émanent de l'intérieur même de la tradition Francfortoise, Cf. Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, *op. cit.*

concernant leur interprétation du processus de rationalisation. À cet égard, on peut se demander s'il est véritablement envisageable, que ces auteurs formés à la pensée dialectique aient pu être aussi oublieux à l'égard des enseignements de Marx ? Est-il aussi certain que *La dialectique de la Raison* peut être réduite de manière péremptoire à une philosophie de l'histoire, dont la conséquence ne pourrait être autre chose qu'un « conte fantastique »[197] ? A. Honneth a notamment montré que cet ouvrage ne pouvait être réduit à une critique sociale reposant sur une philosophie de l'histoire de type métaphysique, [198]mais qu'il devait être au contraire compris comme une forme de critique sociale procédant à la mise au jour des pathologies sociales à travers l'utilisation d'une rhétorique spécifique.

> « [*La dialectique de la raison*] a plutôt pour but de provoquer un changement dans la perception des éléments visibles et familiers du monde dans lequel nous vivons afin d'en rendre perceptible le caractère pathologique »[199].

Si nous ne situons pas notre recherche dans le cadre d'une critique sociale qui procéderait à la mise au jour des caractères pathologiques du temps présent, à partir d'une rhétorique adaptée au déplacement et au décentrement du regard[200], il nous semble parfaitement improductif de rejeter d'un revers de main cette forme de critique sociale par « mise au jour » d'une part et il nous semble important de rappeler que la première génération de l'École de Francfort considère que l'individualisation des rapports sociaux engagée par le processus de différenciation fonctionnelle de la modernité possède une double face positive et négative d'autre part. Positive puisque les processus sociaux au fondement du développement des sociétés modernes ont conduit à libérer l'individu de l'emprise des formes traditionnelles d'assujettissement et de domination directe. Négative puisqu'à la subordination directe, s'est selon eux substituée une subordination indirecte de l'individu face à des puissances autonomisées[201].

---

[197] Gilles MOUTOT, *Adorno. Langage et réification*, *Op. Cit*.

[198] Axel HONNETH, « La critique comme « mise au jour » La Dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale », *op. cit.*, p. 146.

[199] *Ibid.*

[200] G. Moutot a ainsi parfaitement montré le caractère radical de « l'élément paratactique et hermétique de l'écriture adornienne ». Cf. Gilles MOUTOT, *Adorno. Langage et réification*, Op. Cit, p. 126-127.

[201] Emmanuel RENAULT, « L'individu comme concept critique », *Contretemps. Revue de critique communiste*, 2009. « L'individualisme bourgeois ne peut pas être réduit à une idéologie qu'il s'agirait seulement de démystifier. L'individualisation des rapports sociaux qui caractérise les sociétés modernes constitue en effet une promesse d'émancipation dont il s'agit plutôt de faire apparaître l'ambivalence en montrant qu'elle est indissociable de la production de formes d'individualité faisant obstacle à l'émancipation […] Une caractéristique de ce programme était en effet de réagir à un certain nombre de dérives du marxisme en précisant ses principes philosophiques (contre les tentations de liquidation scientiste de la philosophie), en intégrant la critique de l'économie politique dans une théorie sociale combinant économie, sociologie, psychologie et théorie de la culture (contre les tendances économicistes) et en associant l'activité théorique à la critique de l'idéologie dans la perspective utopique, explicitement assumée et thématisée, de l'émancipation (contre la tendance à réduire la théorie à un instrument au service de la lutte de classe) ».

Critique immanente et émancipation

Comme nous l'avons indiqué, la Théorie critique se propose de formuler une critique sociale qui trouve au sein du monde social tel qu'il est, les référents normatifs permettant à la fois de formuler une critique théorique des contradictions à l'œuvre et en même temps de lever les dynamiques pratiques, susceptibles de mettre en mouvement la transformation de la société.

La critique immanente défendue par l'École de Francfort se donne un double objectif concernant l'émancipation. D'une part, compte tenu des dynamiques effectives et des attentes normatives présentes dans le monde social, repérer les possibilités réelles de transformation — c'est-à-dire identifier comment les critères normatifs acceptés dans un contexte social spécifique sont susceptibles de produire des transformations sociales effectives. D'autre part, repérer (là encore à partir des dynamiques effectives) les obstacles qui concourent à bloquer le déploiement des potentialités existantes de transformation sociale — c'est-à-dire identifier pourquoi le contexte social, pourtant porteur de promesses d'émancipation, ne peut manquer de faire échouer ces « possibilités réelles ». Ce faisant, la Théorie critique se pose en faux contre toutes les formes de critiques qui vont chercher en dehors de leur propre temporalité (ou de leur propre spatialité) pour formuler la critique de ce qui est, que cela soit dans un passé fantasmé ou bien dans un avenir imaginaire. Pour pouvoir prétendre à une quelconque effectivité, la critique doit au contraire s'appuyer sur les phénomènes sociaux tels qu'ils sont et non pas sur ce qu'ils pourraient être. Plus précisément, l'horizon du « devoir être » vers lequel tend toute critique sociale est à repérer dans la réalité sociale elle-même.

> « L'espoir ne peut être donné qu'en partant non de « ce qui peut être », mais de « ce qui n'est pas ». La *Dialectique négative* offre le cadre de cette Théorie critique reformulée dont le propre est de partir de la souffrance et du malheur pour envisager la possibilité du bonheur, non pas en le nommant, mais précisément envisageant « ce qu'il n'est pas »[202].

Pour la Théorie critique, l'objectif est donc de participer à une « utopie concrète », c'est-à-dire de participer à l'actualisation d'une virtualité pour l'instant non réalisée, mais dont l'effectuation est possible, car déjà présente à l'état fragmentaire au sein de la réalité sociale. L'utopie constitue ainsi une « possibilité réelle »[203]. En cherchant à repérer les principes

[202] Olivier VOIROL, « Quel est l'avenir de la théorie critique ? », *op. cit.*, p. 111.

[203] Ernst BLOCH, *Le principe espérance. Tome II. Les épreuves d'un monde meilleur*, Françoise WUILMART (trad.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1976, nº II, p. 290-291. L'auteur y distingue la « nécessité réelle » qui serait un à venir nécessaire, de la « possibilité réelle » qui, elle, serait une potentialité contenue sous forme de fragments au sein du monde social et qu'il revient aux individus d'activer.

normatifs visibles dans la configuration sociohistorique présente, à partir des expériences négatives vécues par les acteurs sociaux, la théorie critique permet de penser cette émancipation, sans tomber dans la critique transcendantale. La possibilité de transformation sociale s'appuie ainsi sur des éléments déjà contenus dans la réalité sociale existante. À ce titre, les souffrances et les expériences vécues négativement par les individus jouent le rôle de révélateur. Elles permettent d'éclairer non seulement les conditions sociales qui empêchent le développement de la rationalité, mais aussi les brèches à partir desquelles une autre forme d'organisation sociale est envisageable.

Nous voyons bien que les trois éléments de ce que nous avons nommé le « noyau » de la Théorie critique et que nous avons distingué de manière analytique sont en réalité intrinsèquement liés les uns aux autres. Ainsi, les expériences sociales négatives qui servent de point d'appui dans la critique de l'organisation sociale sont également à l'origine des considérations autour d'une autre construction sociale, c'est-à-dire autour de l'idée qu'une autre organisation sociale est possible. En replongeant aux sources hégéliennes de sa philosophie, la Théorie critique considère en effet que ces souffrances, ces expériences négatives vécues par les individus contiennent une charge normative supérieure aux normes sociales institutionnalisées. Pour elle, lorsque les individus expriment, consciemment ou inconsciemment, une souffrance et formulent ainsi des attentes normatives, ces attentes contiennent de manières fragmentaires des potentialités de transformations sociales, dans la mesure où elles ne peuvent être complètement subsumées au sein des dispositifs ou principes normatifs institutionnalisés. Mais, étant donné que les individus ne disposent pas toujours des moyens d'exprimer leur vécu, dans les « jeux de langages » disponibles au sein des « formes de vie »[204] existantes, la critique sociale doit envisager la possibilité de prolonger leurs attentes normatives, en se faisant leurs « porte-paroles ».

> « En cherchant à élaborer le point de vue de la critique sociale à partir des attentes normatives qui traversent nos expériences de l'injustice, et en se concevant comme le prolongement des dynamiques normatives qui en émergent lorsque le vocabulaire normatif approprié fait défaut, la théorie de la reconnaissance assume une position néo-hégélienne non-internaliste, sans

[204] Sur le concept de « forme de vie », Cf. Rahel JAEGGI, « Towards an Immanent Critique of Forms of Life », *Raisons politiques*, 2015, n° 57, p. 16. « The term "form of life" refers to a culturally informed "order of human co-existence" that encompasses an "ensemble of practices and orientations" as well as their institutional manifestations and materializations ».

> pour autant abandonner le modèle hégéliano-marxien d'une critique sociale immanente »[205].

En suivant la position défendue par E. Renault, cette fonction de porte-parole est à comprendre dans un double sens :

> « D'une part au sens d'une opération critique visant à désamorcer les obstacles interdisant à certains sujets d'accéder à une position d'énonciation de leur souffrance et de revendication dans l'espace public politique, d'autre part au sens d'une critique de tous les discours s'instituant frauduleusement en porte-parole de leur souffrance »[206].

Dans la mesure où, comme nous venons de le voir, la Théorie critique entretient une connexion étroite avec l'idée d'émancipation, elle se doit de ne pas limiter ses réflexions sur les rapports de domination à l'analyse des structures sociales, mais de prendre également en considération les effets de ces rapports sociaux et des structures sociales qui les accompagnent sur les psychés. La Théorie critique, si elle veut être en phase avec son époque et comprendre de quelles façons les tendances sociales sont intériorisées par les individus, elle se doit d'intégrer la psychanalyse au sein de son arsenal théorique et ainsi de tenir compte des développements conceptuels sur le psychisme. À nouveau E. Renault résume parfaitement la situation de la Théorie critique lorsqu'il indique :

> « Si toute théorie critique de la société se doit de rendre compte de la possibilité d'une transformation sociale et si la possibilité d'une telle transformation doit être référée à des luttes actuelles et non pas seulement aux contradictions objectives de la reproduction des rapports sociaux, la théorie critique doit donc adopter un point de vue non seulement sociologique, mais encore psychosociologique »[207].

Cette intégration de la psychanalyse a été effectuée dès la première génération de théoriciens critiques. Pour eux, la compréhension adéquate de l'intégration du prolétariat dans les dynamiques capitalistes dans les premières décennies du 20e siècle ne pouvait être déduite de la seule analyse des structures sociales de la société bourgeoise. Au contraire, elle nécessitait de s'intéresser aux processus d'intériorisation de ces logiques capitalistes, au sein des

[205] Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit.*, p. 145.
[206] Emmanuel RENAULT, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, *op. cit.*, p. 375.
[207] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, Armillaire, 2004, p. 321.

psychismes individuels. Autrement dit, pour les membres de la première génération de l'école de Francfort, pour comprendre pourquoi les masses prolétariennes semblaient s'éloigner des projets de transformations sociales, il convenait de ne pas limiter la réflexion à l'analyse des dynamiques « objectives » de la société capitaliste de l'époque, mais il fallait également s'interroger sur son impact sur les consciences individuelles.

Comme nous le verrons de manière approfondie au cours de notre deuxième chapitre, A. Honneth a repris à son compte l'intégration de la psychanalyse au sein d'une architecture complexe, qui se donne pour principe d'identifier les potentialités d'émancipations, en s'interrogeant sur les façons dont les conditions sociales peuvent produire des « blessures morales », c'est-à-dire des brèches au sein des psychismes individuels. Dans les développements récents proposés par A. Honneth, le cadre intersubjectif dans lequel se construit la subjectivité est alors ce qui fonde le point de vue de la critique sociale. Le caractère anthropologique d'attendre, de donner et de recevoir de la reconnaissance établit non seulement l'édifice théorique susceptible de soutenir la critique sociale, mais également l'instance pratique à partir de laquelle il est permis d'envisager le dépassement des situations de blocages qui peuvent se produire dans le monde social. Particulièrement lorsque les attentes normatives formulées lors d'interactions interpersonnelles ou institutionnelles ne rencontrent pas de formes d'expressions adéquates de la part des sujets ou des institutions en jeu dans l'interaction.

Nous envisageons notre recherche comme une tentative, modeste, d'analyser les relations contemporaines à l'altérité, dans une perspective émancipatrice. Même si pour cela, nous employons une voie peu pratiquée au sein de la sociologie française. Il nous semble, néanmoins, que la richesse théorique et méthodologique de l'École de Francfort peut fournir des éléments essentiels pour une recherche sociologique qui prendrait à bras le corps la critique de l'organisation sociale et chercherait à enclencher des dynamiques émancipatrices. En effet, comme nous avons tenté de le montrer au fil de nos développements précédents, la Théorie critique, comprise comme une articulation entre critique immanente et négativisme méthodologique, est susceptible de se connecter avec des intérêts à l'émancipation. Dans le cadre de notre recherche, elle nous fournit des éléments théoriques et méthodologiques atypiques, mais précieux, pour interroger les définitions des groupes « endogènes » et « exogènes » qui circulent au sein de l'organisation sociale et notamment de l'espace public. Tout d'abord, en prenant appui sur les expériences négatives, elle permet d'identifier les attentes normatives qui ont été formulées au sein de l'espace public et ainsi repérer si ces exigences morales peuvent se diriger vers un accroissement de la rationalité (c'est-à-dire, dans

la perspective de la théorie de la reconnaissance, vers un accroissement des relations de reconnaissance réciproques). Ensuite, toujours en prenant appui sur les pratiques effectives, elle fournit également des outils pour identifier les obstacles qui peuvent empêcher la prise de parole des dominés. Il s'agira pour nous d'identifier les blocages qui se sont dressés au sein au sein de l'espace public, face aux exigences de reconnaissance des groupes dominés lors du débat sur l'identité nationale. Enfin, elle permet de produire une critique des discours qui ont « frauduleusement » tenté de se présenter comme les porte-paroles de ces souffrances vécues.

Avant de conclure cette partie de notre lecture de la Théorie critique, nous souhaitons faire une remarque sur la connexion entre sociologie et émancipation. Malgré les évolutions disciplinaires allant dans le sens de la spécialisation croissante et l'abandon concomitant des perspectives globales, il reste malgré tout possible de repérer des réflexions sociologiques contemporaines, qui tentent de maintenir ce lien avec l'émancipation[208].

1.3 Le projet de l'École de Francfort. Diagnostiquer les pathologies sociales

Dans la mesure où, nous avons fait le choix d'inscrire notre recherche sociologique dans le sillon de la Théorie critique de l'école de Francfort, il nous a fallu commencer par rendre compte des principales caractéristiques d'une critique sociale issue de cette tradition de pensée hégéliano-marxienne. Cela nous a semblé d'autant plus important que celle-ci possède une place marginale au sein de la sociologie française contemporaine.

Mais maintenant que nous avons tenté de clarifier ce qui nous semblait être les caractéristiques fondamentales de la Théorie critique, il nous faut envisager de quelle manière ces caractéristiques en viennent à être articulées au sein d'un projet global, celui d'un « diagnostic des pathologies sociales de l'époque ». A. Honneth a, depuis maintenant plus de deux

[208] Cf. Luc BOLTANSKI, Nancy FRASER et Philippe CORCUFF, *Domination et émancipation, pour un renouveau de la critique sociale*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, Grands débats, Mode d'emploi, 2014. En outre, les analyses récentes portées par P. Corcuff se situent précisément dans cette démarche consistant à tenter de maintenir, ou plutôt de renouveler, le lien entre théorisation sociale et pensée de l'émancipation. Cf. Philippe CORCUFF, *La grande confusion. Comment l'extrême-droite gagne la bataille des idées*, *op. cit.* D'après l'auteur, cet ouvrage sera d'ailleurs suivi par un autre dont l'objectif sera précisément de repenser le lien entre pensée critique et émancipation dans un « contexte confusionniste ».

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

décennies, non seulement conceptualisé de façon intensive en termes de « pathologies sociales », mais aussi fait de cette conceptualisation une clé de lecture de la Théorie critique de l'École de Francfort[209]. Ainsi, selon lui, « 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 ou des perturbations, c'est à dire comme des "pathologies sociales" »[210]. Or, comme le fait très justement remarquer O. Voirol, « l'idée de diagnostic renvoie au projet même de la Théorie critique dans le sillage du marxisme, c'est-à-dire au programme matérialiste et interdisciplinaire formulé par Max Horkheimer au début des années 1930 »[211]. Précisons donc de quelles manières peuvent être entendues les catégories de « diagnostic historique » et de « pathologies sociales ». Pour ce faire, nous procéderons en trois temps. Nous commencerons par revenir sur la définition de la catégorie de « totalité » qui se trouve au cœur du projet de « diagnostic historique ». Puis nous tenterons de montrer que ces catégories peuvent être identifiées au sein des ambitions théoriques et disciplinaires des premiers penseurs du social. Enfin, nous terminerons en essayant de jeter quelques ponts entre la position critique issue de l'École de Francfort et la conception pragmatiste, née des influences de G. H. Mead et de J. Dewey.

1.3.1 Prérequis pour une pensée des pathologies sociales

Si les catégories de « diagnostic historique » et de « pathologies sociales » nous semblent constituer des ressources pertinentes, compte tenu de la situation du champ académique contemporain et de la situation de la sociologie en particulier, où les termes de « diagnostic historique » et de « pathologies sociales » ne constituent pas des références conceptuelles obligées, celles-ci demandent à être clarifiées. D'autant plus que pour bons nombres de lecteurs contemporains de sciences humaines et sociales ces termes risquent de charrier une trop grande

[209] Axel HONNETH, « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale », *op. cit. ;* Axel HONNETH, « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique », *op. cit*. L'ouvrage est un recueil de textes et se compose d'articles publiés entre le milieu des années 1990 et le début des années 2000, à cet égard, notons que le chapitre premier, que nous venons de citer, date, de 1994, ce qui fait remonter les conceptualisations honnethiennes en termes de pathologies sociales au moins jusqu'au milieu des années 1990.

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

[211] Olivier VOIROL, « L'industrie culturelle comme diagnostic historique », *in Théorie critique de la crise Vol. 2 Du crépuscule de la pensée à la catastrophe*, Le bord de l'eau, Lormont, Illusio, 2014, p. 144.

proximité avec le domaine médical[212]. Ces difficultés et ambiguïtés qui se situeraient au cœur des conceptualisations mobilisant la catégorie de « pathologie sociale » ont été inventoriées de façon forte intéressante par F. Freyenhagen. Son travail permet alors d'opérer une première forme de clarification conceptuelle[213]. Il relève ainsi trois types d'objections qui peuvent être soulevées vis-à-vis de telles conceptualisations. Tout d'abord, l'idée de pathologie sociale serait problématique, car elle renverrait à une analogie trompeuse entre la société et un organisme vivant et trahirait ainsi un manque de discernement dans l'analyse des problèmes sociaux[214]. Ensuite, l'emploi du terme au cours de l'histoire, pour catégoriser des populations identifiées comme nuisibles disqualifierait son emploi contemporain[215]. Enfin, la catégorie de « pathologie sociale », à travers l'analogie organiciste qu'elle implique, conduirait à faire de celui qui la manie une sorte de « docteur du social ». Or, on peut se demander ce qui légitimerait une telle prétention et ce qui justifierait de placer ainsi ceux que l'on désigne comme affectés par la pathologie, comme des victimes passives. Nous essaierons de répondre à ces interrogations de façon progressive en mobilisant des réflexions théoriques et historiques.

Retour sur la catégorie de totalité

La notion de totalité est devenue éminemment problématique pour les sciences humaines et sociales. De nombreux chercheurs ont fait remarquer les difficultés sur lesquelles celle-ci pouvait venir buter lorsqu'elle était comprise comme possibilité d'embrasser une compréhension totale du réel. La notion de totalité a dès lors fait l'objet d'un rejet quasi systématique, y compris au sein des sociologies critiques. Dans ses considérations épistémologiques, P. Corcuff prend ainsi la position du « démantèlement de la catégorie de "totalité" », lui reprochant, lui aussi, sa prétention à « une cohérence *fondamentale* malgré les *apparences* d'une dispersion »[216]. Cependant, comme le note B. Lahire dans son ouvrage

[212] Alain EHRENBERG, « La notion de pathologie sociale : un exercice de clarification », *in* Julia CHRIST (dir.), *L'injustice sociale, quelles voies pour la critique ?* Paris, Presses Universitaires de France, Pratiques théoriques, 2013, pp. 129-148.

[213] Fabian FREYENHAGEN, « Critical Theory and Social Pathology », *in* Peter Eli GORDON, Espen HAMMER et Axel HONNETH (dir.), *The Routledge companion to the Frankfurt school*, New York City, Routledge, 2018, pp. 410-423.

[214] Par pathologie sociale désigne-t-on le fait que la société rend les gens malades, ou bien le fait que ce soit la société elle-même qui est malade, ou bien encore une combinaison de ces deux possibilités ?

[215] Il est vrai que la propagande nazie s'est construite autour de l'image d'un corps social qu'il convenait de purifier par « l'extermination » de ses « éléments pathogènes ». Cf. Benoit MASSIN, « Apprendre à classer et à sélectionner. L'enseignement de l'eugénisme, de l'hygiène raciale et de la raciologie dans les universités allemandes (1930-1945) », *Revue d'Histoire de la Shoah*, 2005, vol. 183, nº 2, pp. 265-388.

[216] Philippe CORCUFF, « Postface. Quelques défis épistémologiques pour la sociologie du XXIe siècle », *in* *Épistémologie de la sociologie*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, Ouvertures sociologiques, 2008, p. 176.

Monde pluriel, cet abandon de la catégorie de « totalité » a eu des conséquences pratiques et politiques pour les sciences humaines et sociales. D'un côté, il a conduit à un désintérêt du public pour les recherches menées dans ces disciplines et de l'autre, de façon plus fondamentale encore, cet abandon des visions d'ensemble de la part des chercheurs, a laissé le champ libre aux idéologues, qui ne se sont pas privés pour s'emparer du monopole de la généralisation[217]. Par conséquent, la sociologie contemporaine, contrairement aux « premiers penseurs du social », « n'est plus en mesure de saisir des "totalités" ou de mettre en évidence les grandes propriétés ou les tendances les plus significatives de nos formations sociales »[218].

Dans les lignes qui suivent, nous voudrions montrer que la Théorie critique offre des ressources importantes et pertinentes pour des recherches sociologiques qui refusent de se résigner à la fragmentation du savoir sociologique et qui au contraire, conservent la volonté de référer leur construction théorique et analytique, à un savoir d'ensemble. Mais si la catégorie de totalité nous semble conserver un intérêt essentiel pour toute recherche sociale qui conserve une quelconque ambition de généralisation, il convient de ne pas sombrer dans une vision unificatrice et caricaturale de cette catégorie. C'est pourquoi il nous faut tenter de clarifier la conception de la « totalité » qui sous-tend notre recherche.

Critique de la totalité et reconstruction de la totalité

K. Genel note ainsi que les réflexions sur la totalité sociale au sein de la Théorie critique imposent d'identifier deux moments : le moment d'une critique de la totalité homogène et le moment de la reconstruction d'une totalité dialectique :

> « D'une part, la théorie critique ne se réfère pas à une vérité intemporelle — ce qui est dit de la théorie critique ne vaut que pour le présent, et le rapport à la vérité est historique ; d'autre part, la référence à la totalité est essentielle, les outils conceptuels ne valent qu'en référence à cette totalité »[219].

M. Horkheimer, dans un texte resté célèbre, formulait une critique acérée à propos de ce qu'il nommait alors les « théories traditionnelles »[220]. Par-là, il cherchait à désigner un ensemble hétérogène de théories, rapprochées par l'auteur autour de leur incapacité à penser leurs propres

[217] Bernard LAHIRE, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, *op. cit.*, p. 322.
[218] *Ibid.*, pp. 342-343.
[219] Katia GENEL, « Théorie critique et sociologie de la connaissance », *Séminaire La philosophie au sens large*, 7 mai 2008.
[220] Max HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, *op. cit.*

inscription et origine sociales. D'après le théoricien critique, cet impensé (ou cette incapacité à penser) conduisait alors ces théories à produire des savoirs formels, « désocialisés et fétichisés »[221]. Comme le résume J-M. Vincent, l'objectif de M. Horkheimer était alors de lutter contre une forme précise de métaphysique : « la prétention de nombreux scientifiques a théorisé une sorte d'indifférence de la science par rapport aux buts et aux valeurs que se donnent les hommes »[222]. Au contraire, la Théorie critique, à laquelle se référait M. Horkheimer, devait pouvoir tenir compte des « rapports sociaux [et de] leur caractère acceptable ou non acceptable du point de vue de la vie, du point de vue des relations entre les hommes »[223].

A. Demirović résume la situation épistémologique dans laquelle se trouve la Théorie critique :

> « Sa propre actualité est, en elle-même, également un objet par rapport auquel la Théorie critique doit réfléchir. Elle exige d'elle-même d'être moderne, actuelle […] La Théorie critique représente un défi pour les intellectuels qui s'expriment en son nom et en revendiquent une pratique. Ils sont en effet contraints de se poser la question de savoir si leurs analyses et leur praxis théorique sont en adéquation avec l'état du développement social »[224].

L'auteur fait également remarquer qu'en déclarant en 1969, à l'occasion de la réédition de leur ouvrage commun *La dialectique de la raison* : « nous ne maintiendrions pas tel quel tout ce qui est dit dans ce livre ; cela serait inconciliable avec une théorie qui attribue un noyau temporel à la vérité »[225], M. Horkheimer et T. W. Adorno ont assumé jusque dans leurs écrits les plus tardifs le caractère historique de leur propre construction théorique et, par conséquent, ont pris à bras le corps la nécessité pour la Théorie critique d'être en phase avec son époque.

Autrement dit, la Théorie critique, en tant que théorie consciente de son inscription sociohistorique et du fait de son caractère autoréflexif, envisage la totalité sociale comme une totalité singulière et dynamique. Dès lors, non seulement elle perçoit que cette totalité est contingente — dépendante de la configuration sociohistorique —, mais en plus, elle pointe le caractère non-identique de cette totalité puisqu'elle met en lumière les contradictions et les résistances se déployant au sein de l'ordre social. En outre, cette totalité dialectique doit être

---

[221] Jean-Marie VINCENT, « Sciences sociales et superficie de la société », *in Sciences sociales et engagement*, Paris, Syllepse, Variations, 2003, p. 39.

[222] *Ibid.*, p. 39. Pour paraphraser J-M. Vincent, on peut dire que les théories traditionnelles succombent à la métaphysique qu'elles pensent pourtant combattre.

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

[224] Alex DEMIROVIĆ, « Que signifie l'actualité de la Théorie critique ? », *in Théorie critique de la crise. Altérophobie, superfluité et abstraction : une société de dominations*, Lormont, Le Bord de l'eau, Illusio n°16/17, 2017, pp. 437-438.

[225] Theodor W. ADORNO et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*,. « Préface à la Nouvelle Edition » (1969), p. 9.

rapportée aux différentes médiations entre le particulier et l'universel, car il n'existe pas de vérité ultime, figée, ni même d'objets sociaux en eux-mêmes, mais uniquement des interactions entre le particulier et l'universel. C'est d'ailleurs pour cette raison que T.W. Adorno, tout comme S. Kracauer, ont insisté sur la méthode micrologique[226]. De plus, pour la Théorie critique la catégorie de totalité possède à la fois une dimension critique et une dimension pratique : car c'est en référence à cette catégorie que doivent être envisagés les dépassements de l'ordre social existant. Le travail de médiation entre la conscience subjective et la structure objective est ainsi continu. La Théorie critique doit alors entreprendre un important travail d'autoréflexion qui engage le lien entre connaissance subjective et intérêt objectif, entre la théorie et la pratique. Chez T.W. Adorno, par exemple, la catégorie de réification permet de saisir, dans des moments particuliers, le déploiement de la logique marchande et de sa fausse totalité.

> « Rien de social ne peut être pensé sans référence à la totalité, au système total qui est réel, mais intraduisible en une immédiateté tangible, et qui pourtant ne peut être connu que dans la mesure où il est appréhendé dans le factuel et l'individuel. C'est ce qui confère toute son importance à l'interprétation en sociologie. Elle est la physiognomonie sociale de l'apparaissant. Interpréter a pour signification première : percevoir la totalité à partir des traits du donné social […]. L'idée de physiognomonie […] met au jour la totalité […] dans son rapport double avec les faits qu'elle déchiffre. Elle n'est pas identique aux faits, mais elle n'existe pas au-delà des faits. La connaissance sociale qui ne commence pas avec le regard physionomique se frappe de pauvreté »[227].

E. Renault montre parfaitement comment le concept de totalité chez T.W. Adorno possède une triple dimension : « dialectique », « systématique » et « dynamique ». La totalité sociale ne renvoie alors pas vers une essence, mais au contraire vers l'ensemble des médiations dynamiques qui existent au sein de l'environnement social et qui se matérialisent dans les individus tout en les contraignant.

---

[226] Cette méthode du fragment leur semblait être particulièrement adaptée à la compréhension du social. L'organisation sociale et ses contradictions pouvaient ainsi se manifester à l'intérieur même des phénomènes les plus anodins. Estelle FERRARESE, « Le regard micrologique. L'héritage de la réflexion de la Théorie Critique sur la souffrance », *Revue internationale de psychosociologie*, 2002, Vol. 8, nº 19, pp. 77-86.

[227] Theodor W. ADORNO, « Introduction », *in* Theodor W. ADORNO et Karl POPPER (dir.), *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Catherine BASTYNS et Jacques DEWITTE (trad.), Bruxelles, Complexe, 1979, p. 32.

> « Totalité sociale ne signifie ici ni substantialisation du social, ni organicisme social, mais ensemble de médiations sociales n'ayant d'autre réalité que celle de ses moments (les individus socialisés) tout en s'imposant à eux à la manière d'un tout indépendant et écrasant »[228].

Par ailleurs, étant donné que la totalité est une totalité dynamique, mouvante, la théorie doit tenir compte de ses évolutions sociales et historiques, et ainsi actualiser son diagnostic historique si elle veut rester en prise avec les attentes pratiques des acteurs sociaux.

> « À la différence d'une théorie prétendant fournir une connaissance "finie" de la réalité qu'elle saisit, la démarche dialectique accepte son caractère incomplet et non abouti. La réalité est en effet un mouvement continu formé par la praxis et le concept ne peut la saisir entièrement. Si la réalité est en transformation constante, la théorie s'inscrit forcément dans une dynamique exploratoire visant à la saisir sans jamais y aboutir — la pratique a toujours, pour ainsi dire, une longueur d'avance sur la théorie »[229].

Formuler un diagnostic historique revient donc à dégager les tendances de l'époque, à partir de la catégorie de « totalité » sociale. Pour la Théorie critique, il est donc impératif de parvenir à faire collaborer entre elles la philosophie et les sciences humaines et sociales. Mieux, elle va se servir des sciences humaines et sociales comme outil de diagnostic, tout en soumettant ces disciplines elles-mêmes à un travail de diagnostic (les tendances au sein du champ académique font, elles aussi, l'objet d'un diagnostic et permettent de rendre compte de la totalité historique). Alors que, comme le soulignait T.W. Adorno, les « théories traditionnelles » ont tendance à faire éclater le savoir et la connaissance entre une infinité de disciplines et de spécialités[230], la Théorie critique cherche à dépasser cette fragmentation, à relier les points de vue disciplinaires entre eux, afin de comprendre l'état du monde social.

> « Le point de vue de la totalité qu'il s'agit de défendre n'est […] pas celui de la totalité empirique (à travers l'exhaustivité des éléments), mais une totalité herméneutique (l'ensemble des relations) : il ne désigne pas une collecte

---

[228] Emmanuel RENAULT, « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », *in* Eric DUFOUR, Franck FISCHBACH et Emmanuel RENAULT (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 249.

[229] Olivier VOIROL, « Matérialisme interdisciplinaire et critique de la culture », *in Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Philia, 2012, pp. 26-27.

[230] Theodor W. ADORNO, « Thesen zur Kuntsoziologie », GS 10,1, p. 373, cité par Emmanuel RENAULT, « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », *in* Eric DUFOUR, Franck FISCHBACH et Emmanuel RENAULT (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 242-243. « La division du travail entre des disciplines comme la philosophie, la sociologie, la psychologie et l'histoire ne réside pas dans leur objet mais leur est imposée de l'extérieur ».

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

complète de données, mais une mise en rapport des parties entre elles, ce qui implique une certaine totalisation »[231].

Par conséquent, le diagnostic historique — c'est-à-dire l'évaluation des tendances d'une époque, à travers toute la complexité de la réalité sociale et la multiplicité des phénomènes qui s'y déroulent — ne peut se faire qu'à partir de l'adoption d'un point de vue interdisciplinaire. La critique sociale ne peut en effet espérer adopter une perspective sur la totalité sociale (toujours nécessairement partielle), sans une articulation entre plusieurs ressources théoriques et empiriques provenant d'horizons disciplinaires différents. La Théorie critique, en articulant une pluralité de dimensions du social et en intégrant la question du psychisme, de la culture et de l'économie politique à sa théorie sociale, veut alors se donner les moyens de rester connectée avec son époque. Plus particulièrement, elle veut se donner les moyens de comprendre comment les tendances économiques et culturelles s'intègrent effectivement, concrètement, au sein des psychismes individuels, en montrant ce que ces tendances font aux subjectivités et de quelles manières elles peuvent en arriver à les « mutiler »[232]. Et réciproquement, comment, par leurs actions, les individus, ayant été plongés dans le monde social de l'abstraction, de la valorisation, de la bureaucratisation, peuvent-ils contribuer à prolonger ce monde social ? Comment les subjectivités peuvent-elles participer de la vitalité des dynamiques culturelles et économiques, qui pourtant abiment autant le rapport à soi, aux autres et au monde des individus ? En interrogeant la manière dont les individus vivent jusque dans leur psychisme l'intégration des normes sociales, en interrogeant les manières dont les dynamiques sociales sont effectivement vécues par les acteurs sociaux, la Théorie critique tente de produire un diagnostic de l'époque (nommément le culturel, l'économique et le psychique).

Le point de vue de la théorie critique est lui aussi le produit de l'histoire et de la culture et en même temps il est en jeu lors de cette autoréflexion. Si une théorie critique souhaite être en adéquation avec son époque et si elle souhaite jouer un rôle actif dans les pratiques de transformations sociales, alors elle doit être capable de faire preuve d'autoréflexivité. Elle doit donc être en mesure d'interroger le rapport entre théorie et pratique, le caractère émancipateur de cette pratique ainsi que les obstacles qui peuvent se dresser contre le déploiement de cette pratique émancipatrice. À cet égard, la théorie de la reconnaissance est un modèle qui permet

[231] Aurélien BERLAN, *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, *op. cit.*, p. 29.
[232] D'après le sous-titre du célèbre ouvrage de T.W. Adorno. Cf. Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, Critique de la politique, 2001.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

d'être articulé de façon féconde aux expériences vécues par les individus. Dans ce modèle, comme nous le verrons, ce sont les expériences historiques d'injustices qui ont donné naissance aux potentialités normatives contenues dans les trois sphères de reconnaissance. La théorie de la reconnaissance bénéficie ainsi d'un ancrage pratique qui l'autorise non seulement à repérer au sein de la réalité sociale cette « transcendance immanente » permettant le dépassement de l'ordre social tel qu'il est, mais aussi de considérer que son objectif est également d'apporter un soutien pratique aux acteurs sociaux en lutte[233].

Dès lors, la compréhension du projet de l'École de Francfort à partir du concept de pathologies sociales implique d'articuler ensemble trois dimensions.

D'une part, les pathologies sociales doivent être rapportées à un déficit de rationalité de la société, ce qui implique une conception hégélienne de la Raison. Les pathologies sociales surviennent alors en tant que déformation de ce potentiel rationnel déjà présent historiquement, mais perverti ou détourné à cause de la manière dont est structurée l'organisation sociale. Or, dans la mesure où les théoriciens francfortois s'inscrivent dans une compréhension hégélienne de la Raison, ce potentiel rationnel est compris comme la possibilité d'autoréalisation du sujet en tant que celle-ci est le produit d'une praxis commune.

> « Comme Hegel, les membres de la Théorie critique sont convaincus que l'autoréalisation du sujet individuel réussit uniquement lorsqu'elle se combine avec l'autoréalisation de tous les autres membres de la société, au moyen de principes ou de finalités acceptés universellement […] Les différents modèles de praxis dont se servent Horkheimer, Marcuse ou Habermas sont les extensions particulières de cette idée première selon laquelle la socialisation des êtres humains ne peut réussir que dans les conditions d'une liberté coopérative. Quelle que soit la manière dont l'idée anthropologique prend forme chez ces auteurs, en fin de compte ils défendent tous l'idée éthique consistant à insister sur une forme de pratique commune dans laquelle les sujets peuvent, ensemble ou en coopération parvenir à l'autoréalisation »[234].

[233] Jean-Philippe DERANTY, « Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition », *Critical Horizons*, 2006, vol. 7, nº 1, pp. 126-127.

[234] Axel HONNETH, « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique », *op. cit.*, p. 110.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

D'autre part, la cause principale de cette déformation de la rationalité est comprise comme liée au développement du capitalisme. Dans ce cadre d'appréhension de la réalité sociale, la sociologie permet non seulement de repérer comment l'organisation sociale produit des formes de souffrances particulières et en même temps d'identifier comment cette organisation peut contribuer à rendre ces souffrances invisibles. On retrouve ici l'idée de contradiction interne que nous avons croisée plus tôt, puisque le capitalisme est perçu comme bloquant la réalisation d'éléments normatifs qu'il renferme pourtant[235]. Cette conception des paradoxes de la société capitaliste s'insère parfaitement dans une démarche centrée sur les pathologies sociales. La possibilité d'une plus grande rationalité se trouve bloquée par l'organisation sociale qui a elle-même contribué au développement de cette rationalité. Cette idée a récemment été réactualisée par A. Honneth au sein d'un programme de recherche, dont l'objectif est d'identifier les paradoxes de la forme contemporaine du capitalisme[236]. J-P Deranty fait ainsi remarquer que par ce geste, A. Honneth renoue avec la tradition de la première génération de l'École de Francfort, puisqu'il envisage à son tour la possibilité de pathologies sociales de la raison.

> « The thesis of the paradox of capitalistic modernisation can therefore be interpreted as the attempt to be true to the theoretical requirements entailed in the notion of "social pathology of reason", whilst taking into account what contemporary sociological and psychological knowledge has to say »[237].

Enfin, il faut ajouter que les pathologies sociales peuvent faire naître des souffrances ou plus largement des expériences négatives chez les individus. Souffrances et expériences négatives qui peuvent devenir le moteur d'un processus de transformations sociales. Pour cela, la Théorie critique doit pouvoir contribuer à la compréhension des causes sociales produisant la souffrance et ainsi permettre d'engager chez les individus eux-mêmes des dynamiques d'autocompréhension de leurs situations d'aliénation. La théorie critique repose donc sur une théorie de la subjectivité, qui affirme que les individus sont toujours capables de prendre conscience des structures sociales qui produisent leur aliénation.

---

[235] Axel HONNETH, « Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, Armillaire, 2006, p. 277.

[236] *Ibid.*, p. 288. « La réorganisation néo-libérale du système économique capitaliste exerce une pression à l'adaptation, qui, certes, ne remet pas en cause les progrès mentionnés auparavant mais les altère de manière durable dans leur fonction et leur signification ».

[237] Jean-Philippe DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Leiden, Brill, Social and critical theory, n° 7, 2009, p. 459. « The thesis of the paradox of capitalistic modernisation can therefore be interpreted as the attempt to be true to the theoretical requirements entailed in the notion of "social pathology of reason", whilst taking into account what contemporary sociological and psychological knowledge has to say».

Au sein de la sociologie contemporaine, les termes de « diagnostic historique » et de « pathologies sociales » ne constituent pas des références conceptuelles majeures. Sans doute, pour bon nombre, ces termes connaissent-ils une trop grande proximité avec le domaine médical, charriant alors un ensemble de représentations biologisantes de la société. Or, contrairement à ce que certaines lectures du concept de « pathologie sociale » peuvent laisser entendre, la réflexion en termes de diagnostic historique ne correspond en rien à une pensée mécaniste qui chercherait à établir une « hygiène sociale » ou une « médicalisation des questions politiques ». L'expression « diagnostic historique » permet de signifier l'irréductibilité de la démarche vis-à-vis de la médecine — en exprimant la centralité de la dimension historique au sein de l'analyse, tout en insistant sur le caractère négatif du monde social, sur les « pathologies sociales ». L'importance de la dimension historique de ce mode de connaissance se justifie par la nécessité de comprendre l'époque par la référence au passé afin de pouvoir rendre compte des continuités et des ruptures qui ont traversé le monde social pour l'amener là où il en est.

> « L'intérêt [de l'École de Francfort et notamment d'Adorno] pour la maladie et le pathologique est lié au négativisme méthodologique : cela signifie que la vie bonne n'est jamais accessible positivement par un concept de bien, mais uniquement, de façon négative, par une critique de la manière dont les formations sociales et les institutions des sociétés capitalistes répondent déjà à la question de savoir comment se conduire, et y répondent en quelque sorte d'une mauvaise manière »[238].

De plus, toute pensée se référant à l'idée de « diagnostic historique » s'oppose aux réflexions théoriques et méthodologiques qui entendent se limiter à la description des « faits ». Pour A. Berlan, dont l'ouvrage *La fabrique des derniers hommes* fournit une définition approfondie du concept de diagnostic historique, à partir d'une lecture serrée des pères fondateurs de la discipline sociologique :

> « Il s'agit de comprendre le monde commun, non dans son intégralité, mais dans sa négativité, identifier ce qui y "va mal" ainsi qu'identifier ce qui peut et doit être fait pour y remédier, ou du moins limiter la casse »[239].

[238] Katia GENEL, « Vie et critique. Esquisse d'un parallèle entre l'École de Francfort et Georges Canguilhem », *Recherches germaniques*, 12 décembre 2019, nº 49, p. 117.
[239] Aurélien BERLAN, *La fabrique des derniers hommes*, *op. cit.*, p. 38.

Établir un diagnostic historique revient ainsi à prendre le présent — comme totalité singulière, dynamique et problématique — pour objet, afin de produire une évaluation de l'organisation sociale telle qu'elle est. Il s'agit de « mettre en évidence la structure et les enjeux de la réflexion s'attachant aux problèmes qui caractérisent la société dans laquelle nous vivons »[240]. Le diagnostic historique est donc indissociable d'un mode de connaissance théorico-pratique, son objectif est d'analyser le présent pris comme totalité, à travers ses dynamiques propres et les luttes qui s'y déroulent. L'objectif d'un tel mode de connaissance est donc double : à la fois, évaluer les maux d'une configuration sociohistorique singulière et en même temps de travailler à la transformation de cette dernière.

Pour ce qui est de notre recherche, ce cadre global d'interprétation, cette « théorie sociale » permettant de remonter jusqu'aux pathologies sociales, nous sera fourni par la théorie de la reconnaissance. En effet, A. Honneth conçoit explicitement son projet comme une tentative « d'élaboration d'une analyse de la société orientée vers le diagnostic des pathologies sociales avec l'aide du concept de reconnaissance »[241]. Il comprend alors les pathologies sociales comme :

> « des relations ou des évolutions sociales qui portent atteinte, pour nous tous, aux conditions de réalisation de soi […] Par "réalisation de soi" il faut entendre un point de repère permettant de s'interroger sur un ordre social pour savoir s'il assure à ses membres des possibilités satisfaisantes de formations de l'identité »[242].

En cherchant à comprendre ce qui dans une société pose problème, non pas en vertu de normes bien fondées, mais en vertu de ce qui est pathologique, l'auteur de *La lutte pour la reconnaissance* a explicitement cherché à distinguer sa perspective théorique du paradigme de la justice. Dans ce cadre, pathologique signifie « ce qui est amoindrissant, blessant, dégradant ou encore insatisfaisant, et invivable même là où l'on vivrait dans une société par ailleurs juste (normativement bien fondée) »[243].

---

[240] Aurélien BERLAN, *La fabrique des derniers hommes*, *op. cit.*, p. 45.

[241] Axel HONNETH et Olivier VOIROL, « La Théorie critique de l'école de Francfort et la Théorie de la reconnaissance », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, p. 180.

[242] *Ibid.*, p. 179.

[243] Marco ANGELLA, « Les limites du concept de réification chez Honneth », *in* Vincent CHANSON, Alexis CUKIER et Frédéric MONFERRAND (dir.), *La réification. Histoire et actualité d'un concept critique*, Paris, La Dispute, 2014, p. 329. On retrouve les développements proposés par A. Honneth sur ce paradigme des pathologies sociales dans Axel HONNETH, « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale », *op. cit.*

L'un des intérêts de la théorie de la reconnaissance, envisagée en tant que diagnostic historique des pathologies sociales, est de rendre compte de ces expériences sociales qui, parce qu'elles produisent des dénis de reconnaissance, sont également responsables de blessures morales qui peuvent empêcher le maintien d'un rapport positif à soi. Le paradigme des pathologies sociales est particulièrement pertinent lorsque les expériences négatives vécues par les individus ne peuvent trouver à s'exprimer au sein des cadres normatifs existants. En effet, nous verrons au cours de notre investigation de la théorie de la reconnaissance, que certaines des expériences d'injustice ne peuvent trouver de formes d'expression au sein des jeux de langages disponibles.

1.3.2 La sociologie et l'analyse des pathologies sociales

Lorsque l'on se penche sur ces expressions de « diagnostic historique » et de « pathologies sociales » d'un peu plus près, on s'aperçoit que la défiance de la discipline sociologique à leur égard n'a pas toujours été vraie et, plus encore, que cette défiance pourrait très bien, elle-même, être mise en doute.

Des auteurs comme A. Berlan ou E. Renault, ont montré combien cette réflexion autour des pathologies sociales se trouvait déjà au cœur des réflexions des pères fondateurs de la discipline sociologique. Ces deux auteurs permettent ainsi de retracer les coordonnées historiques de l'idée de pathologies sociales en montrant combien celle-ci a pu fournir un point d'appui important pour les interrogations sur le social. Mais ils permettent également de percevoir combien cette idée de pathologie sociale a pu prendre des formes différentes en fonction des orientations théoriques en présence[244].

F. Tönnies, G. Simmel, M. Weber et le diagnostic historique.

Dans un ouvrage très complet et très éclairant, A. Berlan a montré de quelles manières les analyses proposées par les pères fondateurs de la sociologie allemande peuvent être directement rattachées à la volonté de formuler un diagnostic historique. L'auteur relit ainsi les œuvres de F. Tönnies, G. Simmel et M. Weber à travers leur volonté partagée de comprendre les dynamiques historiques d'ensemble à la croisée des 19e et 20e siècles — c'est-à-dire comme autant de tentatives pour donner du sens à la multiplicité des phénomènes épars à leur

[244] Emmanuel RENAULT, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, *op. cit.,* p. 205.

disposition. Cette lecture attentive des premiers auteurs de la sociologie allemande permet de faire ressortir l'écart qui sépare, effectivement, cette sociologie des lectures individualistes méthodologiques auxquelles elle a pu être rattachée et qui ont pu tenter de ramener ces trois auteurs du côté d'une « sociologie scientifique », refusant la possibilité de formuler une critique sociale[245]. Or, il apparaît au contraire qu'autant F. Tönnies que G. Simmel et M. Weber ont formulé des analyses sur les conséquences de la modernité et sur les maux qu'elle charrie. Comme l'indique A. Berlan :

> « S'ils se sont chacun concentrés sur des questions distinctes, ces dernières se recoupent largement et convergent vers une problématique essentielle de notre temps : celle de la rationalisation qui s'empare de nos activités et de nos sociétés, avec toutes ses implications sociales, culturelles et humaines »[246].

Cette lecture des débuts de la sociologie en Allemagne permet ainsi à A. Berlan d'identifier les liens de parenté entre les projets de la sociologie allemande naissante et la Théorie critique de l'École de Francfort[247]. A. Berlan parvient ainsi à effectuer des passerelles entre les analyses formulées par ces trois auteurs et des développements sociologiques ultérieurs. Ainsi F. Tönnies, par sa dichotomie entre communauté et société et par l'articulation entre ontologie sociale et philosophie morale, préfigurait les développements habermassiens entre « monde vécu » et « système ». G. Simmel, par sa démarche fragmentaire et son attention au détail pour déchiffrer son époque, annonce les analyses de S. Kracauer et W. Benjamin. Enfin, M. Weber, par son analyse de l'histoire des puissances sociales, peut être relu comme une source d'inspiration de l'analyse généalogique foucaldienne. Dès lors, les trois penseurs de la *Kulturkritik* peuvent être compris comme les sources majeures d'une partie des analyses critiques produites au cours du 20e siècle[248].

Pour terminer, remarquons que les « diagnostics historiques », que l'on peut identifier chez ces auteurs, ne peuvent être simplement renvoyés vers une perspective sociologique. Au contraire, A. Berlan insiste sur la dimension interdisciplinaire de leurs projets pour expliquer la force et l'acuité de leurs analyses de la modernité.

---

[245] Sans prétendre à l'exhaustivité et encore moins à la représentativité, on peut citer les développements proposés par N. Heinich principalement sur la question de la neutralité axiologique. Nathalie HEINICH, « La sociologie à l'épreuve des valeurs », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2006, n° 121, nº 2, pp. 287-315. R. Boudon dans sa distinction entre sociologie scientifique, sociologie esthétique, sociologie caméraliste et sociologie critique. La première étant la seule à pouvoir prétendre au statut de science. Raymond BOUDON, « À quoi sert la sociologie ? », *Cités*, 2002, n° 10, nº 2, pp. 133-156.

[246] Aurélien BERLAN, *La fabrique des derniers hommes*, *op. cit.*, p. 12.

[247] *Ibid.*, p. 13. La démarche de l'auteur peut être comprise comme une analyse de « la préhistoire de la théorie critique » à partir d'une étude serrée des trois auteurs fondateurs de la discipline sociologique en Allemagne.

[248] *Ibid.*, p. 14.

E. Durkheim et les pathologies sociales.

La sociologie française n'a pas non plus été hermétique aux problèmes posés par la modernité et il est possible de repérer chez E. Durkheim des réflexions autour des pathologies sociales de son époque. Remarquons pour commencer que notre propos n'est aucunement de rabattre les analyses du père de la sociologie française (tout autant que sa démarche) sur celles de ses homologues allemands. Un tel projet serait absurde, tant les différences entre les orientations durkheimiennes et les orientations de ces contemporains allemands ont été mises en lumière[249].

Seulement, par-delà ces différences irréconciliables, il est possible d'envisager certains points de convergences. En ce qui nous concerne, l'un de ces points de convergences nous semble être la place de la pathologie sociale dans le dispositif théorique durkheimien.

Dans son analyse détaillée des modèles explicatifs des souffrances sociales, E. Renault s'attarde longuement sur la sociologie durkheimienne. Il fait ainsi remarquer que contrairement à l'interprétation fonctionnaliste du concept d'anomie développée par R.K Merton et ses successeurs, pour qui le concept d'anomie doit être « déconnecté […] de la problématique de la pathologie sociale », la compréhension de la pensée du père fondateur de la sociologie française impose la réinscription du concept d'anomie dans la catégorie plus générale de pathologie, catégorie qui « lui conférait sens et fonction »[250].

> « L'anomie est communément considérée comme le concept proprement psychologique de la pathologie sociale. Quelle que soit la variété des conceptions sociologiques de l'anomie, c'est à Durkheim que revient le mérite d'en avoir le premier fixé la problématique. Néanmoins, le concept fondamental qu'il utilise pour désigner les situations anormales n'est pas celui d'anomie, mais celui de pathologie. Plus qu'un penseur de l'anomie, Durkheim est un penseur des pathologies sociales et la spécificité de son concept d'anomie tient précisément au fait qu'elle est introduite comme une espèce particulière de pathologies sociales »[251].

[249] Compte tenu du développement différencié de la discipline sociologique en France et en Allemagne et des traditions de penser sur lesquelles reposent ces différences, une telle superposition relèverait du contresens. Les développements sociologiques outre-Rhin trouvent leurs origines dans le romantisme et ont permis l'éclosion de la catégorie d'aliénation au sein des analyses sociologiques. C'est pourquoi là où les sociologues allemands ont accordé une importance considérable aux tendances « désintégratrices » portées par la modernité, E. Durkheim, au contraire, a insisté sur sa dimension intégratrice.

[250] Emmanuel RENAULT, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, *op. cit.*, p. 247.

[251] *Ibid.*

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Par conséquent, dans la mesure où il est censé décrire la pathologie sociale caractéristique de l'époque, le concept d'anomie est directement lié à la formulation d'un diagnostic historique. En suivant les analyses proposées par E. Renault, il devient alors possible de repérer chez Durkheim une double fonction attribuée au concept de pathologie sociale : une fonction épistémologique d'une part et une fonction politique d'autre part. Une fonction épistémologique puisque dans la mesure où E. Durkheim prend acte de la diversité des organisations sociales, dans une démarche comparative, il lui est nécessaire de constituer des « espèces sociales » afin de pouvoir établir « une objectivité susceptible d'être soumise à des lois scientifiques »[252]. Mais, en amont, pour établir ces « espèces sociales », il doit également dégager ce qui est normal de ce qui est anormal[253]. Autrement dit, « la constitution des espèces suppose la distinction préalable des phénomènes normaux et des phénomènes qui ne peuvent être interprétés que comme des déformations de l'espèce »[254]. Une fonction politique, puisqu'E. Durkheim établit un lien explicite entre la démarche sociologique qui est la sienne et la formulation de son diagnostic sociologique.

> « En effet, que signifie le développement de la sociologie ? D'où vient que nous éprouvons le besoin d'appliquer la réflexion aux choses sociales, sinon parce que notre état social est anormal, que l'organisation collective ébranlée ne fonctionne plus avec l'autorité de l'instinct, car c'est là toujours ce qui détermine l'éveil de la réflexion scientifique et son extension à un nouvel ordre des choses »[255].

Ainsi, la catégorie de pathologie sociale lui permet de définir la position et les velléités scientifiques de la sociologie. La distinction entre le normal et le pathologique relève donc de la question du statut à donner à la démarche sociologique. À la question la sociologie doit-elle se réduire à une science descriptive ? La réponse apportée par E. Durkheim apparaît donc négative.

---

[252] Emmanuel RENAULT, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, *op. cit.*, p. 247.

[253] Cette idée est présente dès la table des matières des *Règles de la méthode sociologique*, « La distinction du normal et de l'anormal implique la constitution d'espèces sociales ». Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1967, p. 10.

[254] Emmanuel RENAULT, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, *op. cit.*, p. 247.

[255] Émile DURKHEIM, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts. La doctrine saint-simonienne*, Paris, Éditions Alcan, 1928, pp. 179-180, cité dans *Ibid.*, p. 277-278. Il nous semble d'ailleurs que la célèbre affirmation d'E. Durkheim concernant le rôle pratique de la sociologie prend tout son sens lorsqu'elle se trouve réinscrite au cœur de cette fonction politique du concept de pathologie sociale. Pour rappel, E. Durkheim déclare dans De la division du travail social : « Nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. Si nous séparons avec soin les problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger ces derniers : c'est, au contraire, pour nous mettre en état de les mieux résoudre ». Cf. Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1967, pp. 42-43.

De quelques considérations contemporaines

Comme le montre K. Genel, dans le cadre de l'école de Francfort, la centralité de la catégorie de « pathologie sociale » se comprend à partir de la référence au négativisme méthodologique :

> « cela signifie que la vie bonne n'est jamais accessible positivement par un concept de bien, mais uniquement de façon négative par une critique de la manière dont les formations sociales et les institutions des sociétés capitalistes répondent déjà à la question de savoir comment se conduire, et y répondent en quelque sorte d'une mauvaise manière »[256].

Or, la sociologie contemporaine a, dans sa très grande majorité, perdu de vue l'ambition totalisante sur laquelle elle s'était constituée, et le projet de diagnostic historique qui fut le sien.

Toutefois, force est de constater que celle-ci demeure dans certains interstices de la pensée sociologique contemporaine. Nous prendrons trois exemples contemporains qui confirment la perpétuation, dans certains pans de la sociologie contemporaine, de ces catégories critiques.

Tout d'abord, J. de Munck, qui s'est proposé de répartir les sociologies contemporaines autour de ce qu'il nomme la « coupure originelle » entre sociologies non critiques et sociologies critiques, a pu ainsi déclarer que l'une des tâches qui pouvaient être dévolues à la sociologie — lorsque celle-ci était comprise à travers le pôle critique — était « d'identifier des mal-fonctionnements ou des pathologies dans la société »[257]. Lorsque les sociologies critiques se fixent cet objectif, alors cela signifie qu'elles disposent d'une « base normative » leur permettant d'identifier ces pathologies sociales. Dans le cadre de la démarche qui est la nôtre, cette « base normative » nous sera fournie par la théorie de la reconnaissance, sur laquelle nous reviendrons en détail dans le chapitre suivant.

Ensuite, dans un ouvrage consacré à R. Castel, C. Martin, non seulement rapprochent les intentions sociologiques de R. Castel avec celles de F. Dubet, mais en plus, en s'appuyant sur une citation du second, il déclare que ces deux itinéraires sociologiques peuvent se comprendre comme des « diagnostics historiques », puisque leur objectif peut être compris comme la

[256] Katia GENEL, « Vie et critique. Esquisse d'un parallèle entre l'École de Francfort et Georges Canguilhem », *art. cit.*, p. 117.

[257] Jean DE MUNCK, « Les trois dimensions de la sociologie critique », *SociologieS*, 2011.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

« recherche du sens des mutations qui se déploient sous nos yeux »[258]. Ajoutons toutefois que si l'œuvre de R. Castel peut en effet être interprétée à travers le prisme du « diagnostic historique », celui-ci, par sa teneur généalogique, se rapproche davantage de la perspective foucaldienne que d'une critique sociale issue de la tradition francfortoise[259]. En outre, F. Dubet dans son article intitulé « Injustice et reconnaissance » (dans lequel il interroge notamment la théorie d'A. Honneth) fait sienne à plusieurs reprises la catégorie de « pathologie sociale », pour désigner les situations dans lesquelles « les injustices sociales sont aujourd'hui vécues par chacun comme une atteinte à son identité, à sa propre estime, à sa capacité d'agir »[260].

Enfin, le sociologue allemand H. Rosa, lui-même issu de la tradition francfortoise, a montré comment des interprétations sociologiques contemporaines, a priori divergentes, peuvent en fait converger vers l'idée d'une « rupture plus ou moins nette dans le développement de la modernité »[261][262]. Ce faisant, il a pu montrer que :

> « L'adoption d'une perspective temporelle permet de réunir les divers constats d'une "rupture" dans le développement des sociétés occidentales et de parvenir à une définition de cette rupture à la fois riche de contenus théoriques et étayable empiriquement, c'est-à-dire à un diagnostic précis et normativement acceptable de notre époque »[263].

L'auteur propose donc, à partir de ces fragments épars, de rassembler ces derniers au sein d'un « diagnostic historique » dans lequel la singularité de l'époque réside dans la « vitesse à laquelle les [processus sociaux accélération et désynchronisation] se produisent »[264]. Des fragments d'analyses empiriquement construits au sein de perspectives différentes sont ainsi articulés au

---

[258] Claude MARTIN, « Introduction. Pour une généalogie du présent. Les conditions d'un échange », *in Changements et pensées du changement*, Paris, La Découverte, Sciences humaines, 2012, p. 14. Pour la citation de F. Dubet, Cf. *Ibid.*, p. 13. « En réalité, bien que cela ne soit pas totalement conscient, le choix des objets d'étude est commandé par un diagnostic historique, par une sorte de pari sur la conjoncture et sur le sens des mutations qui se déploient sous nos yeux, alors que nous avons toujours tendance à les percevoir dans les catégories anciennes et comme des crises ininterrompues. L'enjeu, c'est de comprendre ce qui nous arrive, l'épreuve, c'est la capacité de fabriquer des problèmes sociologiques ».

[259] On retrouve ici certains éléments sur lesquels nous sommes revenus au début de ce chapitre. Il nous semble en effet que l'héritage foucaldien dans l'œuvre de R. Castel rend celle-ci vulnérable aux critiques déjà identifiées à propos de la critique généalogique. Celle-ci, en refusant ou en abandonnant toute explicitation de la « base normative » à partir de laquelle elle fonde sa lecture historique et critique, la déconstruction qu'elle porte risque de se retourner contre elle-même.

[260] François DUBET, « Injustice et reconnaissance », *Esprit*, 2008, Juillet, nº 7, p. 144.

[261] Hartmut ROSA, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Didier RENAULT (trad.), Paris, La Découverte, Théorie critique, 2010, p. 33.

[262] Pour une présentation détaillée des interprétations sociologiques de la période contemporaine et de sa continuité ou de sa rupture avec la modernité Cf. Yves BONNY, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité ?*, Paris, Armand Colin, Collection " U ", 2004.

[263] Hartmut ROSA, *Accélération*, *op. cit.*, p. 35.

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

sein d'un diagnostic d'ensemble. Le paradoxe qui pouvait émerger à la lecture des interprétations sociologiques divergentes, à savoir l'incompatibilité entre « accélération et désynchronisation », n'est alors qu'apparent, puisque ces deux phénomènes se voient rassemblés grâce à la dimension temporelle.

Or, il nous semble que la théorie de la reconnaissance sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir de manière étendue, est la mieux à même de permettre la formulation d'un diagnostic adéquat sur l'époque. Cette construction théorique, dans la mesure où elle interroge les conditions sociales dans lesquelles la subjectivité est, ou non, en mesure de se développer, permet de formuler un diagnostic historique en phase avec les aspirations collectives et leurs empêchements. À travers l'analyse des expériences morales dominantes (et notamment réactionnaires), c'est à un tel projet de diagnostic historique que nous proposons notre modeste contribution. En effet, une Théorie critique de la société contemporaine nous semble devoir interroger, de la manière la plus complète possible, les dynamiques réactionnaires actuelles, sans quoi, elle court le risque d'une « hémiplégie analytique » : se retrouvant incapable de rendre compte des phénomènes sociaux qui se déroule sur son flanc droit.

1.3.3 Pragmatisme et Théorie critique : comprendre les pathologies sociales de son temps

Avant de terminer notre interprétation de la Théorie critique comme projet de diagnostic des pathologies sociales, il nous reste à insister sur la pertinence d'un tel projet pour une recherche sociologique. Or, il nous semble qu'un rapprochement entre le pragmatisme et la Théorie critique de l'École de Francfort est de nature à illustrer le bien-fondé d'une telle convergence.

Prolégomènes

Nous souhaitons commencer nos remarques sur les points de recoupement entre pragmatisme et Théorie critique, en indiquant avec E. Renault que, même si de nombreuses recherches ont insisté sur les liens qui unissent pragmatisme et sociologie[265], elles ont également « dans

[265] Cf. Luc BOLTANSKI et Laurent THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, *op. cit*. ; Albert OGIEN, « Pragmatismes et sociologies », *Revue française de sociologie*, 2014, Vol. 55, nº 3, pp. 563-579 ; Daniel CEFAÏ, Alexandra BIDET, Joan STAVO-DEBAUGE, Roberto FREGA, Antoine HENNION et Cédric TERZI, Dossier « Pragmatisme et sciences sociales : explorations, enquêtes, expérimentations » », *SociologieS*, 2015.

différents secteurs des sciences sociales, francophones tout particulièrement […] tenté d'opposer pragmatisme d'une part, sociologie critique et théorie critique d'autre part »[266].

Peu de ces recherches ont ainsi insisté sur les similitudes existantes entre pragmatisme et théorie critique. Similitudes que l'on peut pourtant rechercher dans le rôle joué par l'hégélianisme[267] dans les conceptions proposées par deux des principaux représentants du pragmatisme, à savoir G.H. Mead et J. Dewey. Ainsi, E. Renault, qui a investigué de manière approfondie ces liens entre pragmatisme et Théorie critique permet de resituer l'importance de la pensée hégélienne chez ces deux auteurs. D'une part, chez G. H. Mead, il montre non seulement que la méthode dialectique est revendiquée comme « mode d'exposition adéquat de la pensée pragmatiste », mais en plus que celui-ci[268] continue à faire fonctionner des catégories hégéliennes de premières importances — telles que l'ontologie sociale processuelle, la perspective totalisante dans la constitution de la personnalité et le rôle de la reconnaissance dans la formation intersubjective du sujet et dans sa réalisation — dans son ouvrage de référence *Mind, Self and Society*. Et d'autre part, chez J. Dewey, que contrairement à une idée répandue, ce dernier ne rompt pas avec l'hégélianisme au cours des années 1890, puisqu'il continue à rendre les catégories hégéliennes opérantes notamment lors de sa période de collaboration avec G.H. Mead. E. Renault déclare ainsi :

> « Dewey est resté ouvertement hégélien dans sa première phase pragmatiste (qui s'étend de 1896-1897 à 1910 environ) qui correspond à peu près exactement à la période de collaboration directe avec Mead à Chicago »[269].

Or, comme nous le verrons au cours de notre reconstruction de la théorie de la reconnaissance, cette proximité entre ces deux traditions de pensée est au cœur des propositions théoriques d'A. Honneth[270]. Mais avant cela, nous devons préciser les raisons concrètes qui favorisent ce rapprochement entre la pensée pragmatiste et la Théorie critique. Pour cela, c'est avant tout la pensée de J. Dewey qui nous servira de fil directeur.

---

[266] Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op.cit.*, p. 81.

[267] *Ibid.*

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

[269] *Ibid.*, p. 81. Voire également Emmanuel RENAULT, « Hégélianisme et pragmatisme selon Dewey et Rorty », *Archives de Philosophie*, 2019, vol. 82, nº 3, pp. 525-539.

[270] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.* Pour l'actualisation des thèses hégéliennes à partir des travaux de G.H. Mead voire « chapitre IV. Reconnaissance et socialisation. G.H. Mead et la transformation naturaliste de l'idée hégélienne ». Pour le rôle des réflexions de J. Dewey dans la théorie d'A. Honneth, voire « chapitre VI. Identité personnelle et mépris. Les atteintes à l'intégrité physique, juridique et morale de la personne humaine ».

Pragmatisme et négativité

Pour illustrer la proximité entre la Théorie critique et certaines orientations pragmatistes, mais aussi pour revitaliser la sociologie critique contemporaine par la Théorie critique de l'École de Francfort, un détour par la figure du pragmatiste américain J. Dewey apparaît essentiel. Sa trajectoire biographique, ses prises de positions politiques et ses réflexions théoriques (les trois étant indissociables) constituent autant de manifestations possibles de ces liens et de cette revitalisation possibles. Bien que la richesse de la trajectoire biographique de J. Dewey se reflète dans la richesse de ses réflexions qui s'étalent sur près de trois quarts de siècle, il ne nous revient pas ici de retracer les étapes de la pensée du philosophe américain. Nous nous proposons simplement de rappeler certaines des caractéristiques principales de la philosophie sociale de J. Dewey, ce qui, en filigrane, nous permettra de faire ressortir leur proximité avec les éléments que nous avons jusque-là rattachés à la tradition francfortoise.

La conception de la philosophie défendue par J. Dewey est originale à bien des égards. Pour lui, contrairement à une interprétation traditionnelle de la philosophie (qui se maintient jusqu'à aujourd'hui), celle-ci n'est pas le lieu de la recherche de la vérité ultime, mais le lieu dans lequel se manifestent des aspirations collectives. Cet élément est décisif, car il permet d'assigner une fonction spécifique à la philosophie : « clarifier les idées que les hommes se font des luttes sociales et morales de leur temps »[271]. Par conséquent, dans la perspective défendue par J. Dewey, la philosophie possède un caractère pratique, elle doit permettre la compréhension des « luttes sociales et morales » qui se déroulent dans le monde social. Autrement dit, contre les tendances spéculatives et contemplatives qui postulent à la fois un monde statique et la possibilité de produire une connaissance de sa réalité, J. Dewey plaide en faveur de la construction d'une philosophie sociale dont l'objectif affiché serait la production d'un savoir pratique. Dès lors, il en vient à définir le « social » comme un « mode d'association qui renvoie à des types de groupements humains spécifiques »[272] dont la valeur de connaissance se mesure à sa capacité à produire des explications plus efficaces — car plus complexes que les autres types d'explications possibles (religieuse, politique, économique, culturelle, etc.). La philosophie sociale ainsi définie est alors une philosophie de l'expérience, dans la mesure où l'expérience possède une dimension centrale dans la vie humaine :

[271] John DEWEY, *Reconstruction en philosophie*, Patrick DI MASCIO (trad.), Pau, Éditions Léo Scheer, Publications de l'université de Pau, 2003, p. 53.

[272] Lucie CHATAIGNÉ-POUTEYO, « John Dewey (1859-1952) : philosophie sociale, droit et éducation », *in* Eric DUFOUR, Franck FISCHBACH et Emmanuel RENAULT (dir.), *Histoire et définitions de la philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 178.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> « La centralité de l'expérience dans la vie humaine donne une coloration très particulière à cette dernière. La vie des êtres humains n'est pas une vie qui se conforme aux conditions qui leur sont données. Au contraire, c'est une vie qui agit sur son environnement, le transforme, et qui en retour s'en trouve modifiée. Cet environnement est toujours un environnement social, constitué par un ensemble d'individus agissant et interagissant au sein d'un monde physique. Une philosophie qui prend au sérieux ce prima de l'expérience — de l'expérience sociale faudrait-il préciser — requiert, pour comprendre les individus, de partir de l'interaction de l'organisme et de l'environnement, des transactions qui s'effectuent de l'un à l'autre »[273].

De ce fait, contrairement aux définitions de « l'expérience » proposées par les empiristes classiques, comme réception passive d'informations, J. Dewey désigne par expérience « cette phase durant laquelle une connaissance est constituée par un sujet qui s'engage dans un processus cognitif sans rapport avec la représentation, la contemplation ou la reconnaissance d'une idée prétendument déjà là »[274]. Elle est pour lui « la méthode démocratique par excellence »[275].

Or, pour le pragmatiste américain, pour que l'individu rentre dans un tel « processus cognitif » il faut que celui-ci se trouve confronté à une situation problématique, ce qu'il nomme un « trouble »[276]. En effet, pour J Dewey, « il n'y a d'expérience que dans le contexte initial de "situations problématiques" : s'il n'y a aucun trouble, si la continuité existentielle se maintient sans heurt, aucune expérience n'advient ; les habitudes (qui sont pour Dewey des schémas d'expériences et enquêtes antérieures intériorisés) sont alors prédominantes »[277]. Le terme « enquête » désigne alors cet effort pour comprendre la situation problématique. L'enquête correspond ainsi à cette mobilisation consciente et spécifiquement humaine pour s'adapter et

---

[273] Lucie CHATAIGNÉ-POUTEYO, « John Dewey (1859-1952) : philosophie sociale, droit et éducation », *in* Eric DUFOUR, Franck FISCHBACH et Emmanuel RENAULT (dir.), *Histoire et définitions de la philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 178.

[274] Joëlle ZASK, « L'expérience comme méthode démocratique », *in Démocratie et éducation*, Paris, Armand Colin, Individu et Société, 2018, p. 35.

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

[276] Cf. Olivier VOIROL, « Pluralité culturelle et démocratie chez John Dewey », *Hermès, La Revue*, 2008, n° 51, nº 2, p. 24. « Selon Dewey, le cours de la vie implique un changement constant qui est fait d'inattendus et de ruptures de routine qui brisent cette continuité de l'expérience et font émerger des situations problématiques – que Dewey appelle des « troubles ». Ces troubles subis occasionnent une scission dans l'expérience, qui incite les sujets à agir pour reconstruire une continuité expérientielle par la recherche de solutions : ce processus d'interrogation prend la forme d'une « enquête sociale ». C'est dans cette résolution de problèmes que se constituent à la fois un espace commun et une individuation des participants impliqués dans ce processus coopératif et expérimental ».

[277] Joëlle ZASK, « L'expérience comme méthode démocratique », *op. cit.*, p. 36.

réagir face aux situations problématiques. En résumé, en reprenant les termes employés par J. Zask, on peut dire que pour J Dewey :

> « Toute entreprise de connaissance est suscitée par une difficulté, intellectuelle ou pratique, qui est existentiellement éprouvée […] Une telle situation engendre un "trouble" […] c'est alors que s'engage une série d'efforts pour surmonter le trouble »[278].

Par conséquent, dans la conceptualisation deweyenne, le point de départ des connaissances devait être recherché dans les situations problématiques, les « troubles ». Ces derniers donnaient alors lieu à une enquête collective, laquelle devait déboucher sur des propositions concrètes (issues de la réflexion collective) susceptibles de mettre fin à ces « troubles ». C'est ainsi que J. Dewey put donner pour objectif à la philosophie sociale de rendre compte des désajustements entre les individus et les conditions sociales dans lesquelles ils vivent et de participer à la résolution de ces problèmes de désajustement à travers le principe de l'enquête. Or, si l'on suit K. Genel sur l'École de Francfort à propos de la centralité de la catégorie de « pathologie sociale » et de son lien avec le négativisme méthodologique[279], alors force est de constater la proximité entre les perspectives deweyenne et francfortoise.

Pragmatisme et pathologies sociales

Mais concentrons-nous maintenant sur les rapprochements possibles entre pragmatisme et Théorie critique, lorsque l'on s'intéresse aux thématiques des pathologies sociales et de diagnostic historique.

L'instrumentalisme de J. Dewey, son intérêt pour la praxis ; sa perspective interdisciplinaire et ses réquisitoires en faveur de la possibilité de conserver un point de vue général ont pris dans

[278] Joëlle ZASK, « L'enquête sociale comme inter-objectivation », *in* Bruno KARSENTI et Louis QUÉRÉ (dir.), *La croyance et l'enquête : Aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Raisons pratiques, 2004, p. 143. Remarquons dès à présent que ce prima accordé par J. Dewey à l'expérience – on devrait même ajouter ce prima accordé aux expériences négatives – nous le retrouverons dans le modèle théorique développé par A. Honneth. Nous verrons en effet que pour ce dernier ce sont ces expériences négatives, ces expériences d'injustices, qui donnent au théoricien critique son signale de départ.

[279] Katia GENEL, « Vie et critique. Esquisse d'un parallèle entre l'École de Francfort et Georges Canguilhem », *art. cit*, p. 117. « « La vie bonne n'est jamais accessible positivement par un concept de bien, mais uniquement de façon négative par une critique de la manière dont les formations sociales et les institutions des sociétés capitalistes répondent déjà à la question de savoir comment se conduire, et y répondent en quelque sorte d'une mauvaise manière ».

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

ses écrits la forme d'un diagnostic des pathologies sociales[280]. En effet, dans la mesure où, pour J. Dewey la philosophie sociale doit non seulement être orientée vers la pratique, mais également être une philosophie de l'expérience, celle-ci se voit assigner trois tâches. Tout d'abord, diagnostiquer les maux sociaux (ou pour reprendre la terminologie honnethienne, les pathologies sociales) afin de les prendre comme objet d'analyse en les nommant et les caractérisant. Ensuite, produire une étiologie de ces pathologies sociales, c'est-à-dire en chercher les causes. Et enfin, chercher les solutions, les « remèdes » pour transformer les situations qui produisent ces pathologies sociales. Ou pour reprendre les termes de J. Dewey lui-même :

> « La philosophie doit devenir une méthode de repérage et d'interprétation des conflits qui apparaissent dans la vie, une méthode qui prévoit des manières de les traiter, c'est-à-dire une méthode de diagnostic et de pronostic moraux et politiques »[281].

On peut d'ailleurs faire remarquer que lorsque le pragmatiste américain interroge les possibilités offertes par son époque, dans la conduite d'une enquête collective, il emploie explicitement le terme de pathologie pour caractériser les blocages qu'il repère :

> « Il existe une pathologie sociale qui s'oppose fortement à l'enquête effective sur les institutions et les conditions sociales. Elle se manifeste de mille manières : un ton plaintif, une dérive impuissante, le fait de profiter de toute occasion de divertissement tout en en éprouvant une certaine honte, d'idéaliser ce qui est établi depuis longtemps, de se draper dans un optimisme facile, de glorifier haut et fort les choses "telles qu'elles sont", de tenter d'intimider tous ceux qui ne sont pas d'accord ; toutes ces manières de faire affaiblissent et dégradent la pensée d'autant plus efficacement qu'elles se répandent partout de façon subtile et inconsciente »[282].

---

[280] John DEWEY, *Le public et ses problèmes*, Joëlle ZASK (trad.), Paris, Gallimard, Folio Essais, 2010, p. 268. « La division de la connaissance sociale en branches d'enseignement indépendantes et isolées est une marque de son retard. L'anthropologie, l'histoire, la sociologie, la morale, l'économie et la science politique suivent leur chemin sans que personne ne veille à systématiser, enrichir et faire perdurer leurs interactions […] On continue dans nos mentalités à démarquer de manière nette le monde où l'homme vit de la vie de l'homme dans et par ce monde ; cette fissure se reflète dans la séparation de l'homme lui-même entre un corps et un esprit dont on suppose souvent qu'ils peuvent être connus et traités séparément ». Nous nous permettons ici de faire remarquer que le titre de notre travail se trouve être également un clin d'œil et un hommage respectueux à l'œuvre phare de J. Dewey, puisque dans *Le public et ses problèmes*, un des chapitres s'intitule « L'éclipse du public ».

[281] John DEWEY, *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, New York, Prometheus Book, 1997, p. 17, cite dans Lucie CHATAIGNÉ-POUTEYO, « John Dewey (1859-1952) : philosophie sociale, droit et éducation », *op. cit.*, p. 181.

[282] John DEWEY, *Le public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 268.

Mais tentons de préciser plus avant la position défendue par J. Dewey. Comme l'indique J. Zask, la perspective pragmatiste défendue par J. Dewey ne peut en aucune façon être confondue avec une quelconque prétention à être un « médecin du social », identifiant ceux affectés par les différentes pathologies sociales comme des victimes passives. La reconfiguration de la philosophie à laquelle aspire J Dewey ne ressemble en rien à une espèce de « médecine sociale ». Il ne s'agit pas pour lui d'adopter une position de surplomb à partir de laquelle il deviendrait possible d'indiquer aux individus à la fois leurs afflictions et les remèdes adaptés :

> « Son projet n'est pas d'indiquer aux malades de la société le nom de leur pathologie et le remède approprié, mais d'aider ses contemporains à identifier par eux-mêmes les troubles dont ils pâtissent. Car, ce faisant, ils font un pas, certes insuffisant, mais absolument nécessaire, pour endiguer et transformer les situations dont ils sont victimes »[283].

Au contraire, ce qu'il envisage ce sont les modalités au travers desquelles les individus peuvent être en mesure d'identifier par eux-mêmes les maux qui les affligent et les solutions pour y remédier — en s'appuyant, le cas échéant, sur les ressources de cette philosophie nouvelle. Il nous faut ici anticiper quelque peu sur les développements à venir afin d'insister sur les liens qui peuvent unir pragmatisme d'un côté et Théorie critique (dans sa forme contemporaine d'une théorie de la reconnaissance) de l'autre.

J. Dewey et la reconnaissance

Puisque, comme le relève E. Renault, le concept de reconnaissance fut au cœur de la philosophie sociale de J. Dewey, nous proposons de terminer ce chapitre en anticipant quelque peu nos propos à venir sur la reconnaissance.

Dans les développements qu'il accorde à la reconnaissance, J. Dewey s'appuie sur la distinction entre *impulses* et *habits*[284] pour montrer que des conflits psychiques et sociaux peuvent apparaître, lorsque les besoins fondamentaux — c'est-à-dire lorsque ce qu'il nomme les

[283] Joëlle ZASK, « I. La philosophie sociale : son sens, sa fonction », *in Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte, Repères, 2015, p. 21.

[284] Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit*., p. 92. Les *impulses* sont comprises de façon symétrique aux pulsions freudiennes, elles sont des « déterminants présociaux de l'action » héritées du développement historique de l'espèce. Elles sont des « réserves d'énergies » innées et plastiques. Les *habits* correspondent, elles, aux formes socialisées des impulsions, elles vont être acquises au cours du processus de socialisation et seront à l'origine de « la seconde nature socialisée ». Il faut ici ajouter que la distinction entre impulses et habits ne peut être qu'analytique, tant les premières sont travaillées par les structures sociales qui leurs confèrent leur forme.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

impulses — ne trouvent pas de formes d'expressions socialisées adéquates — autrement dit, lorsqu'elles entrent en contradiction avec ce qu'il désigne par le terme *habits*. E. Renault montre également que pour J Dewey les attentes de reconnaissance s'ancrent dans les *impulses*, elles possèdent donc, selon lui, un caractère présocial.

> « Sur ce point, l'originalité de la position de Dewey tient au fait qu'en distinguant d'une part les impulsions de reconnaissance, plastiques, et d'autre part les formes sous lesquelles elles sont socialement canalisées par le processus de socialisation, il récuse les positions constructivistes qui réduiraient les attentes de reconnaissance à l'intériorisation des normes sociales : si les impulsions de reconnaissance sont assez plastiques pour pouvoir être socialement canalisées de différentes manières, elles ne peuvent pas l'être de toutes les manières possibles. Certaines habitudes de donner et de recevoir la reconnaissance peuvent laisser les impulsions de reconnaissance dans une insatisfaction telle que les conflits, psychiques ou sociaux, en résulteront »[285].

Autrement dit, si les attentes de reconnaissance sont porteuses d'un « contenu » présocial, alors cela signifie qu'elles peuvent être canalisées de manières différentes en fonction « des habitudes particulières de donner et de recevoir la reconnaissance qui caractérise telle ou telle institution »[286]. Les attentes de reconnaissance qui puisent dans le caractère anthropologique de l'être humain, peuvent entrer en contradictions avec les formes institutionnalisées de donner et de recevoir la reconnaissance, c'est-à-dire avec les formes historiquement données de canaliser l'énergie pulsionnelle disponible. Ce qui provoque alors des expériences négatives, des souffrances chez les individus. J. Dewey affirme ainsi le rôle décisif des institutions à la fois dans le développement de la vie psychique — les institutions, dans leur configuration historique particulière, contribuent à des formes singulières de développement psychique — et en même temps dans le développement de la vie sociale — les institutions, dans leur forme historique singulière, structurent également les formes de vie sociale. Loin de comprendre les dysfonctionnements sociaux comme des écarts entre les pratiques effectives et les normes disponibles, J. Dewey considère, au contraire, que ces « pathologies sociales » se définissent par les souffrances que peuvent provoquer les dispositifs institutionnels sur le vécu des individus. C'est bien sur ces dysfonctionnements que se propose de travailler la philosophie

[285] Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit.*, p. 93.
[286] *Ibid*., p. 92.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

sociale, en les décrivant et en suggérant, à l'issue d'une enquête collective, une « thérapeutique ». On voit alors combien le projet de philosophie sociale de J. Dewey peut être rapproché de la lecture de l'École de Francfort. Dans les deux cas, la philosophie sociale se conçoit comme permettant, ou devant permettre, l'amélioration du monde social. Celui-ci étant conçu « comme le lieu d'interactions incessantes avec les individus qui le modifient et le transforment et s'en trouvent en retour modifiés et transformés »[287], il n'est donc pas immuable, mais changeant et susceptible de transformation qualitative.

Par conséquent, la philosophie sociale telle que la conçoit J. Dewey, se trouve aux antipodes d'une perspective qui se considérerait comme axiologiquement neutre. Au contraire, celle-ci est pour lui « une méthode pour prendre parti dans les conflits qui opposent les groupes sociaux »[288]. Comme le montre E. Renault, cette lecture met la question de la domination au centre de son propos :

> « Les groupes sociaux apparaissent comme les entités premières d'une vie sociale dans laquelle ils entrent en relation les uns avec les autres dans des rapports de domination. Ces rapports sont décrits dans le langage hégélien de la reconnaissance, en l'occurrence, en référence à la relation domination/servitude »[289].

E. Renault précise d'ailleurs que pour J Dewey, la domination n'est pas immédiatement perçue comme telle par les individus, puisque celle-ci fait l'objet de justification et de légitimation par « des cadres dominants de reconnaissance qui font apparaître la domination comme étant dans l'ordre des choses et pleinement justifiée »[290]. À cet égard, E. Renault relève la double postérité des réflexions pragmatistes portées par J. Dewey. Celles-ci ont pu tout aussi bien infuser la conceptualisation bourdieusienne, que la conceptualisation honnethienne. Pour nous en tenir à la philosophie sociale du théoricien francfortois, il convient ici de rappeler que celui-ci considère que les expériences négatives d'injustices ne sont pas toujours susceptibles de pouvoir trouver directement de formes d'expressions adéquates dans les jeux de langages disponibles au sein de l'ordre normatif existant. C'est alors par le travail du négatif que le

---

[287] Lucie CHATAIGNÉ-POUTEYO, « John Dewey (1859-1952) : philosophie sociale, droit et éducation », *op. cit.*, p. 185.

[288] Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit.*, p. 95.

[289] *Ibid*. L'auteur fait d'ailleurs remarquer que la double centralité de la domination et de la reconnaissance au sein de l'architecture théorique de J. Dewey, fait de celle-ci une philosophie sociale « bourdieusienne et honnethienne avant la lettre ».

[290] *Ibid*.

théoricien peut être en mesure d'identifier des attentes normatives qui ne peuvent trouver à s'exprimer directement et rationnellement.

Dès lors, trois considérations émergent lorsque l'on s'interroge sur la normativité intrinsèque des expériences négatives. Tout d'abord, la possibilité d'analyser des « habitus dominés » ne conduit pas à la conclusion que ceux-ci sont immédiatement rationnels, au sens où ils seraient d'emblée susceptibles d'une traduction dans des justifications rationnelles. Ensuite, la discordance originelle entre des « habitus dominés » d'un côté et des « revendications rationnellement recevables »[291] de l'autre (au sens de formuler adéquatement dans des jeux de langages rationnels) ne signifie pas que cette inadéquation initiale soit permanente. On peut tout à fait imaginer, que les dominés puissent se saisir totalement ou partiellement de la retraduction théorique effectuée par les théoriciens critiques, pour formuler leurs attentes normatives dans des jeux de langages, des expressions rationnellement recevables et ainsi approfondir la dynamique pratique de revendication politique[292]. Enfin, cette potentialité de reprise de l'analyse critique par les luttes effectives est éminemment aléatoire et ne peut être déduite mécaniquement. Les « habitus dominés » et les expériences négatives ne sont pas « immédiatement ouverts à la traduction en arguments normatifs acceptables »[293].

En conclusion, nous pouvons dire que la formulation d'un diagnostic historique qui se propose d'identifier les pathologies sociales de l'époque n'est pas effectuée par-dessus la tête des acteurs sociaux, mais au contraire, à partir de leur vécu et de leurs souffrances.

Maintenant que nous avons terminé la présentation de ce qui nous semble constituer les principales caractéristiques distinctives de la Théorie critique de l'école de Francfort, nous devons passer à la présentation de son actualisation récente sous la forme de la théorie de la reconnaissance développée par A. Honneth, puisque celle-ci constituera le fondement théorique et épistémologique de nos analyses.

---

[291] Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit*., p. 62.

[292] À ce sujet voire l'analyse proposée par E. Renault du travail sociologique de P. Bourdieu, comme analyse de la société et outil de transformation de cet objet. Emmanuel RENAULT, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, *op. cit.*, p. 370-380.

[293] Jean-Philippe DERANTY, « La reconnaissance hégélienne et ses enjeux pour la philosophie sociale et politique contemporaine », *Politique et Sociétés*, 29 janvier 2010, vol. 28, nº 3, p. 62.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Chapitre 2 — La théorie de la reconnaissance comme forme contemporaine de la critique sociale

« Il appartient aux mécanismes de la domination d'empêcher la connaissance des souffrances qu'elle engendre ».

T. W. Adorno, *Minima Moralia*.

« La catégorie "société basée sur la division du travail" est plus haute et plus générale que celle de "société capitaliste", mais elle n'est pas plus essentielle ; au contraire, elle l'est moins, car elle en dit moins sur la vie des gens et sur ce qui les menace ».

T. W. Adorno, *Sociologie et recherches empiriques*.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Au cours du premier chapitre, nous avons tenté de reconstruire les lignes directrices qui constituent la particularité de la tradition de l'école de Francfort. Cette lecture que nous avons proposée étant largement fondée sur les développements proposés par A. Honneth, il est dès lors tout naturel de poursuivre notre argumentation à partir des réflexions sur la reconnaissance, puisqu'elles constituent l'actualisation de la Théorie critique sur les bases d'une théorie de la reconnaissance. Nous y trouverons ainsi le socle des références théoriques et normatives sur lesquelles nous nous appuierons pour notre analyse. Dès lors, trois éléments vont retenir notre attention au cours de ce deuxième chapitre. Tout d'abord, nous reprendrons les éléments principaux de la théorisation d'A. Honneth à partir de son ouvrage majeur, *La lutte pour la reconnaissance*[294]. Ensuite, nous proposerons quelques remarques à partir de la place du pouvoir dans la relation de reconnaissance, ce qui nous permettra de faire le lien entre la reconnaissance et les institutions. Enfin, à partir des caractéristiques dégagées précédemment, nous proposerons quelques déplacements qui nous semblent nécessaires, au regard des positions défendues par A. Honneth lui-même. Aux termes de ces réflexions sur la reconnaissance, nous proposerons de dégager les lignes de force de la théorie de la reconnaissance, sur lesquelles devra se focaliser notre travail de recherche.

2.1 Le modèle de la lutte pour la reconnaissance

Pour entreprendre la reconstruction de la théorie de la reconnaissance proposée par A. Honneth et afin d'en montrer la fécondité pour la sociologie contemporaine, nous nous concentrerons sur l'œuvre principale du théoricien critique, *La lutte pour la reconnaissance*. Nous suivrons l'architecture théorique de l'ouvrage, afin d'identifier l'ensemble des dimensions qui compose la théorie de la reconnaissance. S'il ne s'agit pas de proposer une lecture exégétique de l'auteur (ce travail dépasserait largement le cadre de ce travail et de nos compétences), pour autant, il nous apparaît qu'un retour sur les choix théoriques d'A. Honneth constitue le seul moyen de

[294] Pour ce qui est de la première partie de notre chapitre, à savoir la reconstruction du modèle théorique de la reconnaissance, développée dans l'ouvrage *La lutte pour la reconnaissance*, nous suivrons la proposition effectuée par J-P Deranty de distinguer entre, d'une part la « reconstruction conceptuelle » de la reconnaissance à partir de G.W.F Hegel et de G. H. Mead et d'autre, la « confirmation empirique » de ces axiomes théoriques. Cf. Jean-Philippe DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, *op cit.*, p. 278.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

dégager les éléments fondamentaux de sa pensée et, le cas échéant, ses limites. De ce fait, il nous faudra commencer par rendre compte de la lecture honnethienne du jeune G.W.F. Hegel, avant de nous tourner vers l'utilisation de G.H. Mead comme pivot de l'argumentation sur la reconnaissance. Lorsque nous aurons atteint cette étape, il nous faudra indiquer comment ces éléments théoriques participent d'un « négativisme méthodologique » dont nous avons tenté de montrer la fécondité au cours du chapitre précédent.

Compte tenu de la croissance des thématiques autour de la reconnaissance à la fois en philosophie, mais aussi en sciences humaines et sociales, nous souhaitons effectuer trois remarques préliminaires concernant le moment philosophique dans lequel s'insère l'ouvrage d'A. Honneth, avant de nous lancer véritablement dans le travail de reconstruction théorique. Pour commencer, notons que sa théorie de la reconnaissance prend place au sein d'un moment philosophique de retour vers les écrits de jeunesses de G.W.F. Hegel et le concept de « reconnaissance ». Mais chez lui, ce retour vers la période dite de « Iéna » se fait pourtant sous une forme paradoxale, puisqu'elle s'accompagne le plus souvent de la mise à l'index de l'œuvre principale de l'époque, à savoir *La Phénoménologie de l'esprit*[295]. Par ailleurs, les auteurs contemporains qui choisissent d'effectuer ce mouvement de retour vers les écrits de jeunesse du grand philosophe allemand opèrent dans des directions différentes et parfois même opposées — selon la perspective théorique qu'ils adoptent. E. Renault repère, à ce propos, trois interprétations contemporaines concurrentes : d'une part une « théorie de l'anthropogenèse » — les auteurs se situant dans cette perspective théorique repèrent chez le jeune G.W.F. Hegel les éléments nécessaires pour une anthropologie philosophique au sens d'une théorie de l'évolution de l'espèce ; d'autre part, une « théorie néo-pragmatiste de la liberté »[296] — là, il s'agit de faire de G.W.F Hegel un penseur qui fournit des clés pour renouveler le courant pragmatiste contemporain, sur la base d'une pensée de la liberté, dont les coordonnées théoriques sont données par le philosophe allemand. Et enfin, une « théorie de l'intersubjectivité » — ici il s'agit de lire le jeune G.W.F Hegel comme l'auteur qui a inscrit au

[295] Emmanuel RENAULT, « Reconnaissance, lutte, domination. Le modèle hégélien », *Politique et Sociétés*, 2009, vol. 28, nº 3, p. 24. Ce choix vis-à-vis de l'œuvre hégélienne n'est pas sans conséquence, comme nous aurons l'occasion de le voir.

[296] *Ibid*., pp. 25-26.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

cœur de son argumentation philosophique le caractère intersubjectif de l'existence humaine[297]. Pour terminer, il nous semble important de rappeler – quelle que soit par ailleurs la perspective théorique adaptée et ses conséquences sur la lecture de l'œuvre de jeunesse du philosophe allemand – que cette relecture de l'œuvre jeune hégélienne et plus précisément du concept de « reconnaissance » repose nécessairement sur un travail de reconstruction et de systématisation. En effet, chez G.W.F. Hegel lui-même, ces réflexions ne se trouvent qu'à l'état fragmentaire.

> « Il n'y a ni conception univoque ni théorie complète de la reconnaissance chez Hegel, mais seulement un ensemble d'analyses relatives à ce thème »[298].

Mais arrêtons-nous là pour les remarques introductives et concentrons-nous maintenant sur l'argumentation d'A. Honneth dans *La lutte pour la reconnaissance*.

2.1.1 Les axiomes de la théorie de la reconnaissance : reconstruction conceptuelle à partir de G.W.F Hegel et G. H. Mead

Ce premier moment de notre travail de reconstruction doit nous amener à discuter les contributions hégéliennes pour une théorie de la reconnaissance, dont l'ambition est de donner un nouvel élan à la Théorie critique de l'école de Francfort.

2.1.1.1 Le retour au « jeune Hegel »

Pour un représentant de la Théorie critique de l'école de Francfort, effectuer un retour vers les écrits hégéliens ne constitue pas, en soi, un phénomène atypique. La première génération avait déjà proposé plusieurs interprétations importantes de l'œuvre du grand philosophe allemand[299].

---

[297] En ce qui nous concerne, c'est cette interprétation « intersubjectiviste » de la reconnaissance hégélienne qui va nous intéresser. Cf. Jean-Michel BUÉE et Emmanuel RENAULT (dir.), *Hegel à Iéna*, Lyon, ENS Éditions, La croisée des chemins, 2015, p. 12-13. « Jürgen Habermas, Ludwig Siep, Andreas Wildt et Axel Honneth ont proposé de chercher la conception hégélienne de la reconnaissance dans les esquisses de système d'Iéna plutôt que dans la Phénoménologie de l'esprit, dans le cadre de ce que l'on peut appeler une interprétation intersubjectiviste de la reconnaissance ».

[298] Emmanuel RENAULT, « Reconnaissance, lutte, domination. Le modèle hégélien », *art. cit.*, p. 35.

[299] Sans prétention à l'exhaustivité, on peut toutefois signaler les contributions suivantes : Theodor W. ADORNO, *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, Critique de la politique, 2007 ; Herbert MARCUSE, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Gérard RAULET et Henri-Alexis BAATSCH (trad.), Paris, Gallimard, Tel, 1991.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Par la suite, les écrits de la période de Iéna ont été au cœur de la conceptualisation proposée par J. Habermas[300]. Et à nouveau, ce sont bien ces mêmes « écrits de jeunesse » qui vont fournir à A. Honneth les éléments dont il a besoin pour revitaliser la Théorie critique.

> « Exactement comme la différence, puisée aussi par Habermas chez le Hegel de Iéna, entre "travail", "interaction" et "langage" avait servi de base à une reconstruction de la même distinction avec des références plus contemporaines, grâce à tout un travail d'inventaire théorique et de corroboration latérale, la constitution des problèmes théoriques à résoudre étant présupposée dans les deux cas (*Kritik der macht* étant l'équivalent de Théorie et pratique) »[301].

Ces quelques éléments à propos des sources théoriques partagées attestent déjà, s'il le fallait, des continuités entre A. Honneth et l'école de Francfort d'une part, et J. Habermas en particulier d'autre part. Chez le représentant le plus récent de l'école de Francfort, ce travail de reconstruction des intuitions philosophiques du grand penseur de l'idéalisme allemand s'effectue à partir d'une lecture serrée de trois textes. Ce sont ainsi le *Droit naturel*, le *Système de la vie éthique* et la *Realphilosophie* qui, tout en fournissant des coordonnées différentes, procurent l'infrastructure théorique de sa reconstruction du concept de reconnaissance. En effet, si le *Droit naturel* permet de repérer la prémisse intersubjectiviste, il ne fournit aucun élément concernant des stades de développement de rapports de reconnaissance mutuelle. Ce sont à la fois le *Système de vie éthique* et la *Realphilosophie* qui permettent à A. Honneth de retrouver l'idée d'une individuation à travers le passage par des formes différentes de reconnaissance réciproque[302]. Quant à la référence agonistique d'un passage d'un état des rapports de reconnaissance vers un autre, elle lui est donnée également par la lecture de ces deux derniers textes[303].

Prémisse intersubjective

[300] Stéphane HABER, « Hegel vu depuis la reconnaissance », *Revue du MAUSS*, 2004, vol. 23, nº 1, pp. 70-87.

[301] Jean-Marc DURAND-GASSELIN, *L'école de Francfort*, *op. cit.*, p. 406. J-M Durand-Gasselin note également la proximité de la démarche constructive employée par A. Honneth dans *La lutte pour la reconnaissance* et celle de J. Habermas dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, à savoir un travail d'élaboration théorique suivi de son contrôle empirique. Cette proximité est alors expliquée par leur collaboration à l'Institut Max Planck.

[302] Cf. Infra.

[303] Bien que nous l'ayons indiqué précédemment, rappelons à nouveau que ces trois éléments ne sont présents chez le penseur de l'idéalisme allemand qu'à l'état embryonnaire, A. Honneth doit donc se livrer à un travail de reconstruction et de systématisation des hypothèses hégéliennes.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

L'intersubjectivité constitue la première coordonnée théorique qu'A. Honneth identifie chez le jeune G.W.F. Hegel. En effet, à partir de 1992, et jusqu'à ses écrits les plus récents — quelques soient, par ailleurs, les changements opérés au sein de sa théorie — A. Honneth est resté d'une constance sans faille vis-à-vis d'une compréhension intersubjective de la vie sociale. L'ensemble de l'architecture théorique de l'auteur de la *Lutte pour la reconnaissance* repose d'ailleurs sur cette primauté accordée à l'intersubjectivité. Celle-ci constitue en quelque sorte la matrice à partir de laquelle se déploie le reste de son édification théorique. C'est ainsi qu'il affirme :

> « Toute théorie philosophique de la société doit procéder non pas des actes de sujets isolés, mais du cadre éthique à l'intérieur duquel les sujets se trouvent d'emblée réunis ; contre les doctrines atomistes de la société, il faut donc admettre, comme une sorte de base naturelle de la socialisation humaine, un état qui est toujours déjà caractérisé par l'existence de formes élémentaires de communauté intersubjective »[304].

L'utilisation de la locution « toujours déjà » est à cet égard explicite, elle indique par-là que les individus sont « toujours déjà » reliés les uns aux autres ; qu'ils ne peuvent être appréhendés comme des entités monadiques, mais, qu'au contraire, le lien social unit « toujours déjà » les individus entre eux – et même si ces derniers peuvent ne pas en avoir une conscience claire. Leur individuation s'opère « toujours déjà » sur un terrain commun, sur un terrain intersubjectif.

Cette primauté accordée à l'intersubjectivité dans la compréhension du monde social, A. Honneth la repère dans les développements hégéliens du Droit naturel. Celle-ci est alors double. Il s'agit non seulement d'une primauté génétique, mais aussi d'une primauté conceptuelle. Primauté génétique d'abord puisque l'intersubjectivité est l'élément à partir duquel peut être pensée la subjectivité.

> « Hegel entreprend d'expliquer le passage d'un tel état d'"éthicité naturelle" à la forme d'organisation sociale qu'il a d'emblée déterminée comme un aspect de la totalité éthique. Ce lieu théorique est occupé, dans les doctrines mises en cause, soit par des modèles introduisant un contrat social originel, soit par des hypothèses relatives aux effets civilisateurs de la raison pratique ; il s'agit à chaque fois d'expliquer comment se constitue, dans le dépassement de la nature humaine, un rapport réglé de coexistence sociale. Hegel, quant à

[304] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 29.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> lui, n'a pas besoin de recourir à de telles hypothèses externes, ne serait-ce que parce qu'il a présupposé l'existence d'obligations intersubjectives comme une condition quasi naturelle de tout processus de socialisation humaine »[305].

La formation de la subjectivité est donc dépendante des relations intersubjectives ou, pour le dire autrement, l'intersubjectivité est toujours le point de départ à partir duquel peuvent être envisagées d'une part la formation de la subjectivité et d'autre part des formes de socialité plus complexes, mais qui ont toutes pour point de départ, cette « intersubjectivité primitive ». Primauté conceptuelle ensuite, puisque contrairement aux positions atomistes qu'il critique, en reconstruisant le social, à partir de la dépendance intersubjective des individus, G.W.F. Hegel n'est pas contraint de faire intervenir d'hypothèses externes pour rendre compte du monde social.

G.W.F Hegel pose une prémisse intersubjective dans le but de rompre avec les philosophies atomistes héritées de T. Hobbes et de N. Machiavel. Alors que celles-ci posent une « anthropologie négative »[306] pour laquelle l'organisation sociale doit être appréhendée à partir de la lutte perpétuelle pour l'existence, de tous contre tous, G.W.F Hegel envisage, pour sa part, une forme de conflictualité, non plus centrée sur la conservation de soi ou sur l'intégrité physique, mais plutôt sur l'interdépendance irréductible des sujets humains et surtout sur la nécessité pour ces derniers d'être reconnus par leur partenaire d'interaction. Mieux, il considère que la formation de la conscience doit, elle-même, être renvoyée vers la présence d'autres sujets qui permettent l'apparition de la conscience de soi. Autrement dit, pour G.W.F Hegel, afin de se percevoir comme un sujet autonome et individualisé, ce dernier doit se trouver confirmé dans sa propre existence par un autre sujet.

Il construit ainsi une critique forte de « toutes les approches qui procèdent de déterminations fictives ou anthropologiques de la nature humaine et cherchent à établir sur cette base, à l'aide d'hypothèses d'appoint, une organisation de la vie sociale »[307]. Certes, son approche part, elle aussi, d'une position anthropologique, au sens où il cherche bien à déterminer des éléments constitutifs de l'espèce. Mais dans la mesure où ces derniers relèvent précisément du caractère intersubjectif de la constitution de l'individu, ils sont déjà, également, des éléments d'explications sur le fondement du social. La capacité des individus à se lier les uns aux autres

---

[305] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, pp. 29-30.

[306] Cf. Olivier VOIROL, « De la raison sensible. Reconnaissance et expérience religieuse », *in* Irene BECCI, Christophe MONNOT et Olivier VOIROL (dir.), *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, Sciences des religions, 2018, p. 64..

[307] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 24.

n'a plus à être renvoyée vers l'idée d'une auto-répression d'attitudes non-éthiques de la part des sujets puisque, pour G.W.F Hegel, l'éthique est d'emblée présente dans la capacité des individus à se lier les uns aux autres. Cela signifie donc, en suivant la lecture hégélienne proposée par A. Honneth, que l'humain peut et doit être saisi à partir de ses interactions et que, en outre, ces interactions sont d'emblée porteuses de possibilités de mise en relations des individus entre eux et donc possèdent directement une dimension éthique.

C'est à partir de cette prémisse intersubjective, qui structure l'ensemble de l'architecture théorique de la *Lutte pour la reconnaissance*, qu'A. Honneth débouche sur le concept de reconnaissance. De toute évidence, G.W.F. Hegel n'est pas le seul auteur à s'être intéressé au concept de reconnaissance[308]. Il puise d'ailleurs lui-même certaines de ses réflexions chez J.G Fichte — pour qui la reconnaissance réciproque était la condition de possibilité de l'autonomie. Toutefois, alors que chez J.G Fichte, l'autonomie était déduite de la limitation mutuelle des consciences de soi, chez G.W.F Hegel la reconnaissance devient le modèle d'une affirmation réciproque des consciences, processus au cours duquel doit se produire la transformation des consciences, en conscience de soi.

> « Le modèle hégélien procède de la thèse spéculative selon laquelle la formation du "je" pratique présuppose la reconnaissance réciproque entre sujets : c'est seulement quand chacun des deux individus se trouve confirmé dans son activité propre par son vis-à-vis qu'il parvient corrélativement à se comprendre lui-même comme un "je" individualisé agissant de façon autonome. Cette thèse constitue le point de départ de la réflexion de Hegel parce qu'elle révèle dans l'objet social le trait fondamental que vise sa théorie de la vie éthique »[309].

Le primat accordé à l'intersubjectivité débouche ainsi sur l'idée selon laquelle les individus humains sont non seulement intrinsèquement liés les uns aux autres, mais, en plus, doivent se voir confirmés par leur partenaire d'interaction, au cours de leurs différentes activités, pour pouvoir produire une compréhension d'eux-mêmes et ainsi pouvoir se comprendre comme des individus autonomes[310].

---

[308] Emmanuel RENAULT, Francesco TOTO et Théophile PÉNIGAUD DE MOURGUES (dir.), *La reconnaissance avant la reconnaissance : Archéologie d'une problématique moderne*, Marco DI PALMA (trad.), Lyon, ENS Éditions, La croisée des chemins, 2017.

[309] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 115.

[310] Cette idée laisse transparaître en creux le fait que sans cette confirmation, l'individu se trouve incapable de produire une compréhension de soi susceptible de lui permettre de se comprendre comme un individu autonome.

La tripartion des shères de reconnaissance

Ensuite, cette prémisse intersubjectiviste est élargie vers l'idée de formes différentes de reconnaissance mutuelle qui permettent chacune le développement de plus en plus étendu de l'autonomie du sujet. Autrement dit, A. Honneth repère chez G.W.F Hegel une thèse philosophique consistant dans l'idée de sphères de reconnaissance qui permettent, par leur enchaînement, le développement de l'autonomie individuelle. À la reconnaissance affective liée à l'amour succèdent la reconnaissance juridique du droit, puis la reconnaissance sociale liée à la solidarité.

> « L'élément constitutif du modèle de pensée hégélien n'apparaît qu'avec la deuxième thèse, dans laquelle Hegel, partant de sa prémisse intersubjectiviste, pose l'existence de différentes formes de reconnaissance réciproque, qui se distinguent entre elles par le degré d'autonomie qu'elles accordent au sujet. Dans le *Système de la vie éthique* comme dans la *Realphilosophie*, l'"amour", le "droit" et l'"éthicité" dessinent ainsi, ou du moins tendent à dessiner une succession de relations de reconnaissance, à travers lesquelles les individus se confirment mutuellement, à un degré toujours plus élevé, comme des personnes autonomes et individualisées »[311].

Chez le jeune G.W.F Hegel, A. Honneth repère donc la thèse selon laquelle la subjectivité se forme à travers trois sphères différentes de reconnaissance, qui correspondent à autant de manières pour l'individu d'atteindre son autonomie. La première sphère est identifiée à la famille, elle est la condition de possibilité de la vie sociale et est marquée par des relations affectives entre les individus. La progression logique, de la première sphère à la seconde, s'effectue dans le cadre de l'éducation de l'enfant, puisque celle-ci fait entrer l'individu dans la société civile. Au sein de ce deuxième niveau de rapports de reconnaissance mutuelle, les individus sont reconnus juridiquement, c'est-à-dire de manière universalisée et abstraite. Ce qui est alors gagné en universalisation est en même temps perdu en abstraction. Cela signifie que la reconnaissance juridique — c'est-à-dire la reconnaissance des individus en tant que porteurs de droit — repose sur la reconnaissance des qualités abstraites de l'individu. Puis l'achèvement de la vie éthique intervient au niveau communautaire, avec la reconnaissance sociale de l'individu et de ses caractéristiques particulières. À ce titre, notons que si les deux premières sphères, celle de la famille et du droit, sont présentes de façon symétrique dans le *Système de*

[311] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 116.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

la vie éthique et dans la *Realphilosophie*. A. Honneth nous indique, par contre, que l'adoption d'une philosophie de la conscience dans la *Realphilosophie* a eu des conséquences importantes sur la troisième sphère de reconnaissance. G.W.F Hegel ne peut alors penser une solidarité entre des individus liés de façon quasi communautaire qu'à partir de la référence à l'État. Autrement dit, la dimension essentielle de la troisième sphère de reconnaissance que G.W.F Hegel avait identifiée à la solidarité dans le *Système de la vie éthique*, est donc la victime de la conversion hégélienne à la philosophie de la conscience[312].

Dans l'argumentation hégélienne, le crime joue un rôle central, tant dans le *Système de la vie éthique* que dans la *Realphilosophie*. Il est un moyen catégorial à partir duquel procède la connaissance de soi. Il est l'élément permettant la prise de conscience de soi et la prise de conscience de la dépendance à l'égard d'autrui. Mais il matérialise également la nécessité de la lutte pour la reconnaissance que doivent mener des consciences individuelles pour faire reconnaître leurs particularités. Nous voyons dès lors pointer l'une des dimensions les plus connues de la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth, celle d'une différenciation entre sphères de reconnaissance, correspondant à autant de niveaux d'intégration sociale. Cette reconstruction de sphères différenciées de reconnaissance, A. Honneth la retrouve aussi bien dans le *Système de la vie éthique* que dans la *Realphilosophie*. Ce qui nous amène vers la dernière thèse qu'A. Honneth tire de ses lectures du jeune Hegel.

Lutter pour la reconnaissance

Le schéma théorique hégélien de la reconnaissance est lié de façon dynamique à un modèle agonistique. Les conflits doivent être considérés à partir des motifs moraux issus de la reconnaissance mutuelle des individus[313]. La lutte possède une place fondamentale dans le dispositif hégélien. D'une part, à chaque niveau de la socialisation dans lequel se trouvent les individus et qui correspond à un certain état des rapports de reconnaissance mutuelle, correspond également un état déterminé de la lutte morale qui oppose les individus entre eux. D'autre part, cette lutte est à la fois le moyen par lequel s'opère la prise de conscience par l'individu, des différentes composantes de sa propre identité, et en même temps le processus à partir duquel l'individu peut faire reconnaître les nouvelles composantes de son identité.

---

[312] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 104.

[313] Olivier VOIROL, « 13. Axel Honneth et la sociologie. Reconnaissance et théorie critique à l'épreuve de la recherche sociale », *in La quête de reconnaissance*, Paris, La Découverte, TAP/Bibliothèque du MAUSS, 2007, p. 256.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> « Le modèle hégélien trouve son aboutissement théorique dans une troisième thèse, qui construit cette succession des formes de reconnaissance selon la logique d'un processus de formation passant par divers degrés d'une lutte morale : à mesure que se forme leur identité, les sujets se trouvent contraints — on pourrait presque dire : transcendantalement contraints — de s'engager dans le conflit intersubjectif correspondant au degré de socialisation auquel ils se trouvent, obtenant ainsi la reconnaissance des revendications d'autonomie qui n'ont pas reçu jusque-là de confirmation sur le plan social »[314].

Puisque la prémisse intersubjective implique un processus dynamique au cours duquel les composantes de l'identité personnelle peuvent être reconnues à travers les interactions avec autrui, elle implique également qu'à chaque étape de la reconnaissance mutuelle, de nouvelles composantes identitaires sont développées par les sujets, composantes qui demandent à leur tour à être reconnues, ce qui, de fait, présuppose l'idée d'une lutte pour les faire reconnaître. L'identité personnelle des individus est appelée à s'établir dans la lutte pour la reconnaissance. Pour le dire dans les termes de J-P Deranty, « la reconnaissance de l'identité d'un sujet est condamnée à s'accomplir à l'issue d'un combat parce que toute reconnaissance du sujet permet à ce dernier de fixer des traits nouveaux à son identité, lesquels cependant n'ont eux-mêmes pas été encore reconnus, et qui demandent donc une nouvelle lutte »[315].

> « Les relations éthiques d'une société représentent désormais pour lui l'expression d'une intersubjectivité pratique dans laquelle le lien de complémentarité et donc de nécessaire solidarité des sujets opposés entre eux se trouve garanti par un mouvement de reconnaissance mutuelle. La structure d'une telle relation de reconnaissance est pour Hegel la même dans tous les cas : 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 toujours aussi 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 »[316].

---

[314] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 117.

[315] Jean-Philippe DERANTY, « 9. Mésentente et lutte pour la reconnaissance : Honneth face à Rancière », *in Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, Recherches, 2003, p. 189.

[316] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 33.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Comme l'indique la fin de la citation précédente, le mouvement de la reconnaissance est pour G.W.F Hegel, essentiellement négatif. La possibilité d'une unité entre sujets individualisés ne peut être accomplie qu'à travers des moments de ruptures, de désaccords entre ces sujets. En effet, à chaque étape du processus de reconnaissance mutuelle, certaines caractéristiques individuelles sont reconnues et ouvrent vers de nouvelles dimensions du Soi, qui demandent, à leur tour, à être reconnues et deviennent l'enjeu d'une nouvelle lutte. Dans la perspective hégélienne, le conflit possède donc une dimension positive. D'une part, elle est renvoyée positivement vers le désir d'être reconnu à travers l'ensemble de ses caractéristiques, d'autre part, la lutte est le vecteur à la fois de l'individuation des sujets et en même temps de leur plus grande socialisation (de l'accroissement de leurs liens communautaires).

C'est à partir de ces trois éléments extraits de la lecture des œuvres de jeunesse de G.W.F. Hegel — c'est-à-dire en puisant dans les inspirations jeunes hégéliennes à propos de la formation intersubjective de soi, à travers d'une part, des formes différentes de reconnaissance mutuelle et d'autre part, un processus conflictuel par lequel se déroulent les demandes de reconnaissance formulées par les partenaires d'interaction, à chacun des différents niveaux de développement des rapports de reconnaissance réciproque — qu'A. Honneth va engager sa propre construction théorique. Celle de *La lutte pour la reconnaissance*. Pour cela, il doit maintenant prendre appui sur des recherches empiriques, qui vont dans le sens d'une confirmation des hypothèses formulées par le jeune Hegel et ainsi reconstruire, dans le cadre d'une pensée « postmétaphysique », les trois intuitions hégéliennes qui donnent vie à sa théorie de la reconnaissance.

2.1.1.2 G.H. Mead ou la relecture matérialiste de G.W.F. Hegel

La deuxième partie de la *Lutte pour la reconnaissance*, est pensée comme une réactualisation des thèses hégéliennes. Elle s'engage par la discussion de la psychologie sociale de G.H Mead. Ce dernier joue un rôle central au sein de l'architecture de l'ouvrage et cette centralité est non seulement théorique, mais aussi physique[317]. Physique parce que la référence à G.H. Mead possède une position médiane au sein de l'argumentation. Et théorique parce qu'elle constitue la médiation à travers laquelle A. Honneth va pouvoir retrouver les thèses intersubjectivistes,

[317] Cf. Jean-Philippe DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, *op cit.*, p. 240. « Mead is the pivotal reference in the book, and in Honneth's social theory at the time. The place of the Mead chapter in The Struggle for Recognition, at the exact centre of the book, is significant ».

non plus à partir d'un principe métaphysique, mais, au contraire, à partir d'un horizon matérialiste.

Avant de rentrer dans l'interprétation des thèses meadiennes, un élément mérite d'être soulevé. La mobilisation de G.H. Mead, dans le cadre d'une tentative de réactualisation de la Théorie critique, trouve un précédent dans la *Théorie de l'agir communicationnel* de J. Habermas. Celui-ci avait alors cherché à réintégrer l'intersubjectivité meadienne, de « l'individuation par la socialisation », dans le cadre d'une théorie sociale à teneur normative[318].

L'Anthropologie philosophique de G.H. Mead : l'intersubjectivisme radical

En bon pragmatiste, le point de départ de la réflexion meadienne se situe dans l'idée selon laquelle ce sont les situations problématiques qui permettent le développement des facultés cognitives. Contrairement aux situations routinières et habituelles, où l'individu peut agir de façon spontanée, en fonction de modèles cognitifs habitualisés, les phénomènes qui font obstacle sont autant de moments de construction des capacités cognitives[319]. Or, G.H. Mead trouve un champ d'application nouveau à cette thèse pragmatiste, celui du psychisme.

> « Un acteur prend conscience de sa subjectivité parce qu'il est contraint, sous la pression d'un obstacle rencontré dans l'accomplissement d'un acte, de revoir de manière créative son interprétation de la situation »[320].

Mais ces obstacles ne concernent pas au premier chef des actes instrumentaux menés de manière détachée des autres partenaires d'interaction. L'accès du sujet à une connaissance de lui-même ne se situe pas dans des actes autoréférentiels, mais, au contraire, dans les interactions de ce dernier avec ses partenaires. Dès lors :

> « La psychologie trouve dans l'interaction humaine un point de départ particulièrement adapté, parce que celle-ci oblige les sujets, quand ils rencontrent des problèmes, à prendre conscience de leur propre subjectivité […] en adoptant la perspective d'un acteur dont les rapports d'interaction avec autrui sont constamment menacés de dysfonctionnement,

[318] Jürgen HABERMAS, « L'individualisation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de G. H. Mead », *in La pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, Nathan Université, 2003, p. 211.

[319] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 121.

[320] *Ibid.*, p. 122.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> la psychologie peut découvrir les mécanismes par lesquels l'individu prend conscience de sa propre subjectivité »[321].

Au niveau ontogénétique, la subjectivité est donc pensée à partir des interactions, c'est-à-dire à partir de la rencontre avec autrui. Mais de manière plus fondamentale encore, la subjectivité est renvoyée vers la capacité à intérioriser cet autre en soi-même.

> « Quand la réponse de son partenaire est provoquée en lui et devient un stimulus pour guider son action, alors l'individu inclut la compréhension du sens de la conduite d'autrui dans sa propre expérience »[322].

Pour G.H. Mead, il faut envisager une capacité à faire naître à l'intérieur de soi la réaction d'autrui face à son propre comportement. Il s'agit donc de la capacité à voir en nous-mêmes la réaction d'autrui face à notre propre comportement, ou encore, d'une faculté de faire vivre à l'intérieur de soi, la voix d'autrui, à travers un processus d'intériorisation de ses attitudes à notre égard. Dans ce cadre, intersubjectiviste, le développement de la subjectivité est alors conditionné par la capacité de l'individu à produire en lui-même les réactions de ses partenaires d'interaction. C'est cette capacité qui nous permet d'une part de comprendre la réaction de notre partenaire d'interaction et d'autre part, de nous y adapter. A. Honneth note à ce propos :

> « Par sa capacité à susciter en lui-même la signification que son acte revêt pour autrui, le sujet acquiert simultanément la possibilité de se considérer lui-même comme un objet social pour les actes de ses partenaires. Réagissant — par la perception de mes propres gestes vocaux — à moi-même comme le fait mon vis-à-vis, je me place dans une perspective excentrique, à partir de laquelle je puis me faire une image de moi-même et prendre ainsi conscience de mon identité »[323].

La réponse d'autrui à l'acte d'extériorisation de l'individu, que constitue le geste vocal, est ce qui permet de se forger une image de soi ou, pour reprendre les termes de G.H. Mead, un « *sens*

---

[321] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 123.

[322] George Herbert MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, Daniel CEFAÏ et Louis QUÉRÉ (trad.), Paris, Presses universitaires de France, Le Lien social, 2006, p. 156.

[323] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 125.

of self» »[324]. Ce processus d'intériorisation permet à l'individu de se placer au niveau de la perspective de son partenaire d'interaction. De ce fait, la connaissance de soi est conditionnée par la capacité à se percevoir comme un « objet social », c'est-à-dire par la capacité à endosser le point de vue d'autrui et de ses attentes. La conscience de soi est donc le résultat de ce dialogue interne, du soi s'adressant à lui-même à la première et à la troisième personne. De ce fait, en suivant G.H. Mead, la formation de la subjectivité est donc entièrement le produit d'un contexte social, qui préexiste à l'individu et vient le modeler. Pour le dire autrement, la position intersubjectiviste défendue par l'auteur de *L'esprit, le soi et la société*, a pour conséquence, une conception de la subjectivité comme le produit de l'intériorisation des objets sociaux. Lorsque l'individu apprend progressivement à intérioriser la perspective de ses partenaires d'interaction, il apprend non seulement à anticiper le comportement de ces derniers, mais il apprend également à tenir compte des attentes normatives qu'ils peuvent avoir.

> « Les attitudes par lesquelles le sujet cherche à agir sur lui-même à la place d'un partenaire d'interaction renferment les attentes normatives de son environnement personnel ; mais le "moi" vers lequel il se tourne du point de vue de l'autre personne ne peut plus être l'instance neutre qui s'applique à maîtriser les problèmes sur un plan cognitif, il doit maintenant incarner l'instance morale chargée de résoudre les conflits intersubjectifs. À mesure que les réactions sociales s'inscrivent dans des contextes normatifs, 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 »[325].

C'est ici que prend place la célèbre distinction entre le *Play* et le *Game*. Le *Play* correspond à des formes de jeux libres, dans lesquels le jeune enfant endosse des rôles de manières variées, au gré de ses envies. Tandis que le *Game* correspond, lui, à des formes de jeu codifiées, il

---

[324] George Herbert MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 154 « L'importance du stimulus vocal réside donc dans le fait que l'individu peut entendre ce qu'il dit et qu'en l'entendant, il tend à y donner la même réponse que son interlocuteur. Pour comprendre à présent cette réponse de l'individu aux gestes d'autrui, revenons à la situation où quelqu'un demande à quelqu'un d'autre de faire quelque chose. Nous disons d'ordinaire qu'il sait ce qu'il lui demande de faire. Prenez maintenant l'exemple où le même individu formule sa demande, mais l'exécute lui-même. Peut-être que la personne à qui il s'adresse n'entend pas, ou qu'elle agit trop lentement : il accomplit alors lui-même l'action. Il réveille ainsi en lui la tendance qu'il cherchait à réveiller chez son protagoniste. La demande a fait naître en lui la même réponse que chez son vis-à-vis. C'est pour cette raison qu'il est si difficile de montrer à autrui comment il faut faire ce que l'on sait si bien faire soi-même : la lenteur de sa réponse rend difficile de se retenir de faire à sa place ce qui lui est enseigné ».

[325] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, pp. 129-130.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

répond à des règles, à des normes de comportements. Le joueur doit donc être en mesure de comprendre et de s'adapter aux comportements et aux attentes de ses partenaires. À ce stade, l'enfant intériorise différents rôles et les intègre dans un ensemble cohérent[326]. G.H. Mead propose ainsi une conception de l'intersubjectivité comme un processus à deux étages. La présence de l'Autre à l'intérieur du Soi est non seulement une présence concrète et immédiate, à travers la relation à des « autrui significatifs », mais également une présence abstraite et plus lointaine. De façon progressive, le cercle des personnes à partir desquelles le Soi se prend lui-même pour objet va s'élargir, ces personnes vont devenir de moins en moins concrètes et la perspective adoptée deviendra progressivement celle de rôles sociaux ou de fonctions sociales spécifiques. C'est ce second étage de la formation de la subjectivité que désigne le concept « d'autrui généralisé ». Il renvoie à un partenaire d'interaction imaginaire, mais agissant, symbole de la collectivité élargie. À ce stade, l'individu ne s'oriente plus simplement à partir des attentes « cognitives » de ses partenaires d'interactions, mais aussi à partir de leurs attentes normatives.

> « À mesure que les réactions sociales s'inscrivent dans des contextes normatifs, 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 »[327].

Le Soi individuel, pour exister, doit alors être capable d'endosser non seulement la perspective d'autrui significatifs auxquels il peut être en mesure de s'identifier physiquement, mais aussi de l'autrui généralisé, c'est-à-dire de la collectivité, présente en lui, grâce à l'intériorisation de partenaires d'interaction abstraits. Le Soi est alors en mesure de prendre sa place au sein de la collectivité, lorsqu'il a appris à intégrer en lui-même les attentes de celle-ci.

> « En apprenant à généraliser en lui-même les attentes normatives d'un nombre toujours plus grand de partenaires, au point de les ériger en normes sociales d'action, le sujet acquiert la capacité abstraite de participer aux rapports d'interaction de son environnement conformément aux règles qui les régissent. Car ces normes intériorisées lui disent à la fois quelles attentes il

[326] George Herbert MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, op. cit., p. 222. « La différence fondamentale entre le jeu libre et le jeu réglementé est que, dans ce dernier, l'enfant doit maîtriser les attitudes de tous ceux qui y participent. Les attitudes des autres que le joueur assume s'organisent en une unité et cette organisation contrôle sa réponse ».

[327] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 130.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> peut légitimement adresser aux autres membres du groupe, et quelles obligations il est tenu de remplir à leur égard »[328].

Ce processus d'intériorisation qu'A. Honneth repère chez G. H. Mead lui permet donc de justifier, sur des bases matérialistes, sa prémisse intersubjectiviste qu'il avait déjà repérée chez G.W.F. Hegel. L'apparition du Soi s'effectue donc au sein d'une boucle d'expériences affectives récurrentes entre d'une part, une intériorité naissante et d'autre part, les approbations et désapprobations extérieures. La subjectivité est alors perçue comme le résultat d'un entrelacement des demandes et réponses intérieures et des demandes et réponses extérieures. Cet entrelacement, en cas de réussite (c'est-à-dire lorsque l'environnement fournit à la subjectivité naissante des demandes et des réponses récurrentes), produit un renforcement du « réservoir des expériences passées », sur lequel la subjectivité sera en mesure de s'appuyer pour continuer son développement.

En outre, les propositions critiques formulées par A. Honneth ne se comprennent qu'à la lumière de la position intersubjectiviste qu'il hérite de G.H. Mead. En effet, c'est de l'idée d'une dépendance extrême du sujet à l'égard de l'autre que découle la position critique chez A. Honneth. C'est parce que les sujets sont placés dans cette situation d'interdépendance réciproque qu'il existe des conditions sociales pour la formation de la subjectivité et qu'il devient possible de formuler des critiques à l'encontre des situations sociales dans lesquelles cette formation n'est pas possible. Si le sujet est totalement dépendant de son contexte social, alors il y est également structurellement vulnérable. Dès lors, l'autoréalisation devient le critère à partir duquel peut être établie une évaluation des conditions sociales dans lesquelles se trouvent plongés les individus. Et, de ce fait, les pathologies sociales sont appréhendées à partir des mal-être individuels en tant qu'ils sont les conséquences, sur le sujet, du contexte social[329].

La dialectique du Moi et du Je

Si la subjectivité se manifeste effectivement par l'intériorisation progressive, en nous même, des réponses d'autrui à l'égard de nos comportements, elle est aussi le fruit d'une dialectique entre la connaissance de soi socialisée et normalisée (le « Moi ») et un matériau brut, une substance organique et psychique qui échappe au contrôle conscient (le « Je »).

---

[328] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 132.

[329] Jean-Philippe DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, *op cit.*, p. 244.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> « [Le “Je”] caractérise l’expérience soudaine d’une montée des pulsions intérieures, dont on ne peut déterminer si elles proviennent de la nature instinctuelle et pré-sociale, de l’imagination créatrice ou de la sensibilité morale du soi. Par ce concept, Mead entend […] attirer l’attention sur un réservoir d’énergies psychiques qui dotent chaque sujet d’une pluralité non exploitée d’identités possibles »[330].

À l’intérieur de la conceptualisation meadienne se dégage ainsi une tension dialectique dans la formation de la subjectivité. Les pressions à la conformité du « Moi » — social et normalisé — sont contrebalancées par les tendances singularisantes du « Je », de telle sorte que « ce potentiel créatif de réaction du “Je” » dépasse constamment les formes intériorisées des normes sociales existantes[331]. Cette conflictualité à l’intérieur même de la subjectivité, G.H. Mead en fait la source du développement moral, aussi bien de l’individu que de la société dans son ensemble[332]. Par conséquent, cette lecture permet à A. Honneth de trouver, à l’intérieur même de la subjectivité, une justification à la thèse hégélienne de la valeur normative du conflit. Bien qu’il n’ait pas ici à faire à deux consciences, mais au « Soi », A. Honneth propose une interprétation de cette dialectique en termes de lutte pour la reconnaissance entre forces sociales et forces pulsionnelles. « C’est l’existence du “je” qui oblige le sujet, dans l’intérêt du “moi”, à s’engager en faveur de nouvelles formes de reconnaissance sociale »[333].

Le conflit entre le « Je » et le « Moi » prend une forme spécifique dans le cadre de la seconde sphère de reconnaissance. Lorsqu’un individu cherche à faire reconnaître une facette de son identité qui, jusqu’ici, ne trouvait aucune forme d’acquiescement social, il se tourne alors vers une forme anticipée d’autrui généralisé, symbole d’une communauté à venir élargie. La dialectique entre le « Je » et le « Moi » est alors perçue comme la source d’une pression constante en vue de dépasser les frontières existantes fixées par les rôles sociaux. Lorsque l’individu se trouve confronté à une situation dans laquelle la collectivité existante n’est pas en

---

[330] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 138.

[331] *Ibid.*, pp. 138-139. « Si l’on envisage ce potentiel créatif de réaction du “je” comme le pendant psychique du “moi”, il apparaît bientôt que la formation de l’identité morale ne se réduit pas à la simple intériorisation de la perspective de l’“autrui généralisé” ; bien au contraire, le sujet se sent constamment assailli par des exigences qui sont inconciliables avec les normes intersubjectivement reconnues dans son environnement social, de sorte qu’il doit remettre en doute son propre moi ». Cette friction interne entre le « je » et le « moi » préfigure pour Mead le conflit qui doit selon lui pouvoir expliquer tant le développement moral des individus que celui des sociétés : le « moi » incarne, en lieu et place de la collectivité, les normes conventionnelles, dont le sujet doit constamment essayer de relâcher l’emprise, afin de donner une expression sociale à l’impulsivité et à la créativité de son « je » ».

[332] *Ibid.*, p. 139.

[333] *Ibid*.

BERGEAULT, Yann. L’éclipse de l’altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l’altérité : l’exemple du débat sur l’identité nationale - 2022

mesure de répondre à ses exigences singularisantes, il n'a d'autre choix que de se tourner vers une collectivité idéalisée, susceptible, elle, de les satisfaire.

> « 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 »[334].

Cette dialectique entre le « Je » et le « Moi » est considérée par A. Honneth comme la « clé théorique »[335] à partir de laquelle il est possible d'envisager à la fois l'idée d'un progrès individuel et en même temps l'idée d'un progrès social. Par ailleurs, elle reconduit A. Honneth, vers la différenciation du monde social entre sphères de reconnaissance. Le concept d'« autrui généralisé » fournit en cela des éléments essentiels pour une réactualisation post-traditionnelle des sphères du droit et de l'estime sociale.

La différenciation entre sphères sociales

Alors que la philosophie hégélienne permettait d'envisager une première sphère de reconnaissance, fondée sur des caractéristiques d'ordre affectives, G. H. Mead, ne fournit, pour sa part, aucun élément tangible pour penser cette première sphère de reconnaissance

> « Hegel contrairement à Mead avait non seulement posé un premier niveau de reconnaissance avec la sphère de l'amour, celle-ci préparant le second niveau juridique. Mais en plus, il faisait correspondre à ce premier de degré de reconnaissance l'idée que « la particularité individuelle du sujet devait [s'y] trouver confirmée ».[336]

Mais l'auteur de *L'esprit, le soi et la société* fournit en revanche des caractéristiques substantielles pour la reformulation, dans des termes post-métaphysiques, des deux autres sphères.

Tout d'abord, à partir du concept d'« autrui généralisé », il se trouve en mesure de rendre compte d'une forme de reconnaissance universelle. Si, comme G. H. Mead le conçoit, le devenir de la subjectivité consiste dans l'intériorisation des normes générales de la collectivité (par élargissement progressif des perspectives d'autrui en Soi), en vue de son intégration, alors la conséquence de ce processus de socialisation est également de savoir ce que l'on peut attendre

---

[334] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.* p. 140.

[335] *Ibid.*, p.142.

[336] *Ibid*., p. 146.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

des autres, autrement dit quels sont les droits auxquels nous pouvons prétendre du fait de cette socialisation.

> « En intégrant les normes sociales qui réglementent le système de coopération de la communauté, l'adolescent ne découvre pas seulement quelles obligations il doit remplir à l'égard des autres membres de la société, il prend aussi connaissance des droits dont il bénéficie, pour autant qu'il peut légitimement s'attendre à voir respectées certaines de ses exigences. Les droits sont en quelque sorte les exigences individuelles dont je puis être sûr qu'elles seront satisfaites par l'"autrui généralisé". C'est au degré de garantie sociale dont jouissent de tels droits qu'on jugera si un sujet peut se comprendre comme un membre à part entière de sa communauté ; ils revêtent pour cette raison une importance particulière dans le processus de formation du moi pratique »[337].

Se dégage alors une équivalence entre d'un côté l'appartenance à la communauté et de l'autre la possession de droits. Lorsque l'individu intègre en lui-même la perspective de la collectivité, par la figure de l'autrui généralisé, il comprend également qu'il est un individu porteur de droits, susceptible d'être reconnu comme tel par ses pairs. Cette idée est décisive, car elle permet d'insister sur le caractère fondamental des droits et de leur champ d'application, en insistant sur leur dimension normative intrinsèque. Elle indique « qu'un ordre social peut être appréhendé à partir des différents droits qu'il reconnaît aux individus et de la manière dont ces droits sont effectivement appliqués aux groupes sociaux et aux classes sociales »[338]. La dimension universelle des droits (à tout le moins en tant qu'« utopie concrète ») fournit un critère décisif à la théorie critique, car elle permet de mesurer les écarts visibles entre les droits existants et leurs champs d'applications effectifs. En outre, A. Honneth relève chez G.H. Mead l'idée que les droits ne sont pas des données figées, mais, au contraire, puisqu'ils sont intégrés dans la dynamique sociale elle-même et les relations de reconnaissance qui la composent, ils peuvent se voir élargis, grâce aux luttes pour la reconnaissance en faveur d'un statut juridique ou moral.

> « Mead associe deux processus très différents à l'idée d'un élargissement opéré par les luttes sociales dans les rapports de reconnaissance juridiques. Ce concept recouvre chez lui, d'une part, le processus dans lequel chaque

[337] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 133.

[338] Jean-Philippe DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, *op cit.*, p. 265. Notre traduction. "A given social order can be characterised through the type of rights that it recognises for individuals and the extent to which these rights are actually applied to groups and classes".

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> membre d'une communauté gagne en autonomie personnelle par l'extension des droits qui lui sont accordés ; la communauté s'élargit ici au sens matériel d'un accroissement des espaces de liberté individuelle. Mais le même concept désigne aussi, d'autre part, le processus au cours duquel les droits existant dans une certaine communauté se trouvent étendus à un cercle de personnes de plus en plus important […] Mead ne distingue pas avec une clarté suffisante entre la généralisation des normes sociales et l'extension des libertés individuelles »[339].

Autrement dit, pour G.H. Mead, grâce aux dynamiques conflictuelles inscrites dans les rapports de reconnaissance réciproques, il existe deux directions dans lesquelles la communauté peut en venir à élargir les droits qu'elle accorde à ses membres. Soit à travers l'attribution de nouveaux droits pour les membres appartenant déjà à la communauté. Ici, les membres de la communauté se voient dotés d'une plus grande autonomie (au sens où ils obtiennent les conditions formelles d'une plus grande autonomie). Soit à travers l'attribution des droits existants à de nouveaux membres, jusque-là extérieurs à la communauté et qui, par cet acte d'attribution, se voient intégrés à la collectivité.

Enfin, A. Honneth trouve également des rouages essentiels pour son travail de recomposition de la troisième sphère de reconnaissance (celle qui était liée chez G.W.F. Hegel à la solidarité). Selon lui, bien que G.H. Mead ne distingue pas de manière claire entre la sphère juridique et la sphère de l'estime sociale, ce dernier propose pourtant une distinction utile entre deux formes de « respect de soi ». La première forme de respect de soi correspond à la reconnaissance que l'on obtient en tant que membre d'une communauté porteur de droits reconnus par l'ensemble des membres en tant que sujet moral. Une deuxième forme de « respect de soi » correspond à un champ du social dans lequel l'individu cherche à faire reconnaître des particularités, des compétences singulières. Faisant valoir à nouveau la dialectique entre le « Moi » et le « Je » « Mead attribue à l'homme des pulsions visant à le différencier de ses partenaires d'interaction et à lui donner conscience de sa singularité »[340]. Ici, ce n'est plus la satisfaction de droits universels qui entre en jeu, mais au contraire la possibilité pour l'individu de se distinguer des autres, c'est-à-dire la possibilité d'entrer dans un processus d'autoréalisation « qui permet à un sujet de développer des capacités et des caractères au sujet desquels les réactions de ses

[339] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 145.
[340] *Ibid*., p. 146.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

partenaires l'amènent à penser qu'ils possèdent une valeur unique pour son environnement social »[341].

Cette idée va constituer le socle théorique à partir duquel A. Honneth va proposer de reconstruire la troisième sphère de reconnaissance, celle liée à l'estime sociale. Il se trouve dès lors en mesure de distinguer clairement entre d'un côté, une forme de reconnaissance universelle, celle juridico-morale et, de l'autre, une reconnaissance des particularités par les compétences et les qualités. Notons que cette reconnaissance des compétences et des qualités doit être envisagée dans le cadre d'un contexte sociohistorique donné, qui imprime un horizon éthique au sein duquel se déroulent et sont évaluées les compétences et les qualités singulières. Cette remarque permet à A. Honneth de pointer vers l'erreur commise par G.H. Mead. Celui-ci, en faisant jouer le rôle de juge de paix à la division sociale du travail en vigueur, manque le fait que la société est elle-même structurellement intégrée autour de valeurs centrales qui sur déterminent les sous-systèmes tels que la division sociale du travail. Autrement dit, loin de pouvoir constituer la valeur cardinale à l'aune de laquelle il serait, *in fine*, possible de juger et de reconnaître les contributions de chacun à la reproduction de l'ordre social, la division sociale du travail est elle-même déterminée par des valeurs et des normes sociales. Même si nous développerons ces éléments lorsque nous questionnerons les revendications identitaires à partir de la théorie de la reconnaissance, il nous semble qu'une erreur similaire est à l'œuvre dans les conceptions « communautaristes » de la reconnaissance. Celles-ci posent comme valeur cardinale une communauté culturelle, sans percevoir que celle-ci est elle-même déterminée par des valeurs et des normes morales. De ce fait, non seulement leurs perspectives rabattent l'identité personnelle sur l'identité collective, mais, en plus, font de l'horizon éthique de la collectivité un grand intégrateur pacifique dans lequel seraient données les identités à la fois individuelle et collective.

Mais revenons aux critiques d'A. Honneth à l'égard de la lecture meadienne de la troisième sphère de reconnaissance. Comme nous venons de l'indiquer, si A. Honneth reconnaît que la solution proposée par G.H. Mead constitue « une réponse post-traditionnelle au problème hégélien de la vie éthique »[342], il en pointe, les errances. Il lui faut donc proposer une solution alternative. Selon lui, cette solution ne peut se trouver que dans un concept « formel de vie

[341] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 147.

[342] Un peu plus loin A. Honneth indique que « seule une telle forme, une forme pour ainsi dire démocratisée de la vie éthique, ouvrirait l'horizon culturel dans lequel des sujets jouissant de droits égaux pourraient se reconnaître mutuellement dans leur particularité individuelle, par le fait que chacun d'eux est en mesure de contribuer à sa manière à la reproduction de l'identité de la communauté », *Ibid*., p. 153.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

éthique », apte à comprendre que les mécanismes d'intégration de la société, s'il se produit effectivement autour de valeurs et d'objectifs communs, sont aussi des éléments permettant le développement de la liberté individuelle.

> « Une ébauche formelle de l'éthicité doit rassembler les conditions qualitatives de l'autoréalisation individuelle, lesquelles se distinguent de la multiplicité de toutes les formes de vie particulières dans la mesure où elles constituent les présupposés généraux de l'intégrité personnelle des sujets ; mais ces conditions étant à leur tour ouvertes à un développement normatif, une telle ébauche formelle ne représente pas une structure soustraite à toute influence de l'histoire, elle est au contraire liée à la situation unique et à l'époque particulière où elle prend naissance »[343].

La solution proposée par A. Honneth, nous y reviendrons, consiste à envisager les conditions par lesquelles l'individu se trouve en mesure de développer un rapport à lui-même non distordu. Si cette conception fournit les coordonnées formelles à partir desquelles il est possible de comprendre l'intégrité psychique et morale de l'individu, en revanche, cela laisse fondamentalement ouvertes les dimensions concrètes par lesquelles cette autoréalisation peut se produire. A. Honneth est alors en mesure de concevoir les sphères de reconnaissance comme étant soumises à la contingence historique. Ce n'est qu'à travers le développement d'une forme de vie particulière, la forme de vie capitaliste, que la différenciation des sphères de reconnaissance en est venue à prendre la forme que nous venons de rappeler ici.

Si, comme nous l'avons vu, A. Honneth a trouvé chez G.W.F. Hegel les fondements théoriques à partir desquels il lui était possible d'envisager la construction systématique d'une théorie de la reconnaissance, ce n'est qu'avec la reprise des hypothèses hégéliennes au sein d'un cadre matérialiste qu'il lui est possible d'envisager la construction d'une théorie sociale qui envisage les transformations sociales, à partir « des exigences normatives qui sont structurellement inscrites dans la relation de reconnaissance mutuelle »[344]. La possibilité pour l'individu de développer une relation pratique avec lui-même est alors conditionnée par la capacité à adopter le point de vue normatif des autres acteurs sociaux, proches ou lointains, avec lesquels il entre en relation et qui, de leur côté, sont eux-mêmes porteurs d'un certain nombre d'exigences sociales. Le moteur des transformations sociales est donc localisé dans les exigences de reconnaissance, dans la mesure où elles émergent du conflit intérieur entre pression à la

[343] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 293.
[344] *Ibid*., p. 156.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

conformité et tendances à la différenciation[345]. Il nous faut maintenant interroger les recherches empiriques qui, dans l'ouvrage d'A. Honneth participent à la vérification de ces hypothèses à propos de la reconnaissance réciproque.

2.1.2 Le contrôle empirique des axiomes de la théorie de la reconnaissance

Maintenant que nous avons pu non seulement dégager les trois thèses hégéliennes sur lesquelles A. Honneth s'appuie pour construire sa théorie de la reconnaissance, et en même temps discerner en quoi G. H. Mead lui offrait la possibilité de transformer ces thèses dans un sens matérialiste, il nous faut nous intéresser aux recherches empiriques qui participent au projet de confirmation, de validation de ces différentes thèses. Pour cela, il nous faut suivre la distinction opérée entre les trois sphères de reconnaissance et, pour chacune, identifier les recherches dont se sert A. Honneth pour justifier ses développements.

2.1.2.1 La théorie de la relation d'objet

Pour cela, l'auteur de *La lutte pour la reconnaissance* doit reprendre son fil argumentatif à partir de la première sphère de reconnaissance et essayer de retrouver, dans des recherches empiriques, des données en faveur de relations de reconnaissances réciproques fondées sur le modèle de « l'amour ».

> « 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 »[346].

Nous pouvons dès à présent dégager les composantes essentielles d'une reconnaissance réciproque fondée sur l'amour. Celle-ci doit engager un cercle restreint de personnes concrètes, qui développent entre elles des relations affectives très fortes. Or, dans la mesure où, dans cette

[345] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 157.
[346] *Ibid.*, p. 161.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

première sphère de reconnaissance, les individus nouent des relations à partir de leurs besoins singuliers, le corps joue un rôle essentiel[347].

> « Ces besoins et ces affects ne pouvant en outre être “confirmés” que dans la mesure où ils sont directement satisfaits ou partagés, la reconnaissance doit elle-même présenter le caractère d'une adhésion et d'un encouragement affectifs ; par-là, cette relation de reconnaissance est nécessairement liée à l'existence corporelle d'êtres concrets, qui se portent mutuellement une estime particulière »[348]

À ce stade, comme la reconnaissance mutuelle passe par la satisfaction des besoins, elle met aux prises des individus concrets, liés dans « un équilibre précaire entre autonomie et dépendance »[349]. C'est donc lorsque leurs besoins se trouvent satisfaits que les individus obtiennent la confirmation de leur propre valeur et peuvent ainsi développer une première forme de rapport pratique à eux-mêmes.

Mais alors que ni G.W.F Hegel — à cause de sa conception idéaliste et bourgeoise de la famille — ni G. H. Mead — à cause de son manque d'attention pour cet élément —, ne fournissent de caractéristiques substantielles pour penser des relations de reconnaissance de cet ordre, A. Honneth se tourne vers la psychanalyse, et plus précisément vers la théorie de la relation d'objet, pour identifier les propriétés d'une reconnaissance structurées par des liens affectifs forts. Cette théorie permet à A. Honneth d'envisager une première sphère de reconnaissance, structurée autour d'interactions affectives allant de la dépendance symbiotique à l'affirmation de soi[350], et ainsi retrouver la prémisse hégélienne de l'intersubjectivité. La théorie de la relation d'objet permet de mettre en lumière la tension entre les deux pôles de la relation affective que sont la mère et l'enfant, à partir de stades de développement de l'enfant.

Dans les premiers mois, l'enfant et la mère tissent une sorte « d'unité primitive dans laquelle les deux parties s'éprouvent mutuellement »[351]. Durant cette première phase, les deux pôles de la relation sont totalement dépendants l'un de l'autre. Puis, graduellement, s'amorce un

---

[347] Sur la place du corps dans la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth Cf. Estelle FERRARESE, « Le corps de la reconnaissance », *in* Alain Patrick OLIVIER, Maiwenn ROUDAUT et Hans-Christoph SCHMIDT AM BUSCH (dir.), *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance*, ENS Éditions, 2019, pp. 255-270 ; Jean-Philippe DERANTY, « The Loss of Nature in Axel Honneth's Social Philosophy. Rereading Mead with Merleau-Ponty », *Critical Horizons*, 2005, vol. 6, nº 1, pp. 153-181.

[348] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 162.

[349] *Ibid.*, p. 162.

[350] *Ibid.*, p. 166.

[351] *Ibid.*, p. 167.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

processus de désengagement réciproque qui permet à l'enfant comme à la mère de gagner progressivement leur indépendance. Dans l'analyse de cette seconde phase de développement, D. Winnicott retrouve les développements pragmatistes appliqués par G.H. Mead à la psychologie. Selon le psychanalyste, c'est en effet au cours de cette seconde phase que l'enfant va apprendre à se lier à autrui. À mesure que la personne avec laquelle il était uni de façon fusionnelle lui échappe, l'enfant est amené à mettre en œuvre des processus psychiques lui permettant de résoudre l'expérience conflictuelle de la découverte d'une réalité qui lui résiste. Que cela soit à travers des « phénomènes de destruction », dans lesquels l'enfant « teste inconsciemment l'objet investi d'une si haute valeur affective »[352] ou bien dans les « phénomènes transitionnels », l'objectif pour l'enfant est alors le même : construire la distinction entre intériorité et extériorité, entre son Soi et l'environnement.

Si nous ne rentrons pas ici dans les détails des développements de la théorie de la relation d'objet à propos des objets transitionnels, il nous faut toutefois relever la situation ontologique spécifique de ces derniers. En suivant la lecture que propose A. Honneth, il apparaît que ces « phénomènes transitionnels », dans la mesure où ils sont investis affectivement par l'enfant — qui leur trouve « une utilisation à la fois ludique et expérimentale »[353] —, tout en étant dotés d'un statut particulier par les parents eux-mêmes, se situent à mi-chemin entre la phase de fusion symbiotique et celle de la séparation effective. Pour cette raison, ils revêtent une importance majeure dans le développement de l'enfant et dans sa capacité à construire en lui-même le monde extérieur[354]. La créativité de l'enfant trouve alors une explication dans sa « capacité à être seul », capacité qui dépend elle-même de la confiance que l'enfant accorde à la personne investie d'une forte valeur affective[355]. S'il ne nous appartient pas ici de commenter ce développement précis, remarquons avec A. Honneth que D. Winnicott tire une thèse de très vaste portée à partir de ces « phénomènes transitionnels ». Pour lui, cette « sphère ontologique intermédiaire », qui naît de cette confrontation primordiale entre le Soi et le « monde objectif », serait la source de l'intérêt de l'individu adulte pour les « objectivations culturelles »[356].

Pour conclure cette reconstruction empirique de la première sphère de reconnaissance, il nous reste à considérer deux éléments : les types de pathologies sociales susceptibles de s'y développer et le type de rapport pratique à soi en jeu dans cette première sphère.

---

[352] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 171.
[353] *Ibid.*, p. 174.
[354] *Ibid.,* pp. 174-175.
[355] *Ibid*., pp. 176-177.
[356] *Ibid.*, p. 175.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Concernant les pathologies sociales susceptibles de se développer dans les relations de reconnaissances affectives, A. Honneth indique qu'elles peuvent se développer dans deux directions opposées. Autrement dit, selon lui, elles peuvent concerner l'un ou l'autre pôle de l'arc de tension entre fusion et autonomie : « soit dans l'état d'autonomie centré sur le je, soit dans la dépendance symbiotique relativement à son partenaire »[357]. Dans les deux cas, les pathologies émergent de l'absence de réciprocité dans les relations qu'entretiennent les partenaires. Concernant le type de rapport pratique à soi, né de cette première sphère de reconnaissance, A. Honneth indique que les relations de reconnaissances affectives, organisées autour d'une tension entre fusion et autonomie, doivent conduire l'individu à développer un rapport pratique à lui-même fondé sur la confiance en soi[358].

Au terme de ces réflexions, nous pouvons voir que, tout en maintenant l'idée hégélienne selon laquelle l'amour constitue « le noyau structurel de toute vie éthique »[359] — parce qu'il apporte les matériaux élémentaires dans l'élaboration de la confiance en soi — A. Honneth considère que les relations qui découlent de la reconnaissance affective sont des relations de proche en proche, fondées sur la sympathie, si bien qu'elles ne peuvent être étendues au-delà d'un cercle relativement restreint[360]. Par conséquent, ces relations de reconnaissances réciproques, à elles seules, ne peuvent suffire à envisager la possibilité d'une autoréalisation. Cette position d'A. Honneth soulève des questions qui ne relèvent pas à proprement parler du cadre que nous nous sommes fixé. Nous souhaitons toutefois indiquer deux difficultés. La première concerne les problèmes que soulève la théorie de la reconnaissance vis-à-vis des phénomènes empathiques. Cette première difficulté nous semble tenir pour une grande part à la faible place accordée aux corps au sein de la théorie de la reconnaissance[361]. La deuxième difficulté concerne la restriction de la portée normative de la première sphère de reconnaissance. En limitant la première sphère de reconnaissance à des interactions de face-à-face, et en limitant ainsi les possibilités de

[357] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 180.

[358] *Ibid.*, p. 177. Par la médiation de la psychanalyse de D. Winnicott, A. Honneth retrouve ainsi l'idée de l'amour comme « être soi-même dans un étranger ».

[359] *Ibid.*, p. 183.

[360] *Ibid.*, pp. 182-183.

[361] Estelle FERRARESE, « Chapitre 4. La résistance de la théorie de la reconnaissance au phénomène empathique », *in* Patricia ATTIGUI et Alexis CUKIER (dir.), *Les paradoxes de l'empathie*, Paris, CNRS Éditions, 2011, pp. 383-399.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

généralisation, A. Honneth se trouve incapable de penser des formes de politisation appuyées sur cette première sphère de reconnaissance[362].

2.1.2.2 Histoire du droit

La théorie de la reconnaissance étant élaborée autour de la distinction entre trois sphères, la reconstruction empirique de ces dernières doit maintenant nous amener à discuter les recherches susceptibles d'appuyer l'idée d'une sphère de reconnaissance juridique, dans laquelle les individus seraient reconnus en tant que porteurs de droits. Ici, le point de départ de l'argumentation honnethienne s'effectue par la confrontation entre les deux auteurs clés de son architecture théorique. Toutefois, il ne s'agit plus pour lui de dépasser l'idéalisme des thèses hégéliennes sur la reconnaissance, par le recours à la conception matérialiste de G.H. Mead, mais, au contraire, de repérer une aporie dans la perspective meadienne sur la sphère de reconnaissance juridique et d'envisager une première forme de dépassement, par un retour vers les écrits du jeune G.W.F. Hegel.

Comme nous l'avons vu, pour G.H. Mead, c'est la capacité à endosser le point de vue de l'« autrui généralisé », qui permet à l'individu de comprendre qu'il est soumis à un certain nombre « d'obligations normatives » à l'égard d'autrui, et ainsi découvrir qu'il est lui-même porteur de ce statut juridique. Autrement dit, dans la perspective meadienne, c'est la capacité à adopter le point de vue de « l'autrui généralisé » qui permet d'une part, d'identifier les autres en tant que porteurs de droits et ainsi comprendre qu'ils ont envers moi un certain nombre d'attentes. Et d'autre part, de se comprendre soi-même comme porteur de droits identiques, dans la mesure où je fais partie de cette communauté[363]. Ce faisant, « Mead […] s'intéresse avant tout à la logique de la reconnaissance juridique comme telle »[364] et délaisse les formes historiques qu'elle peut prendre. G. H. Mead ne peut attribuer à la reconnaissance juridique qu'une portée normative limitée, dans la mesure où sa conception déshistoricisée du droit n'implique qu'une conception formelle de la relation juridique unissant des sujets, dans laquelle

[362] Nous renvoyons les lecteurs intéressés par ces questions vers la thèse de notre camarade Tristan STOHELLOU, *Perspectives sociologiques sur les processus de reconnaissance affective à partir de l'analyse d'objets culturels audiovisuels – Critique micrologique de la socialité quotidienne*, Rennes, Université Rennes 2, 2021.

[363] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 183. « Il faut que nous ayons intégré la perspective normative d'un « autrui généralisé », qui nous apprend à reconnaître les autres membres de la communauté en tant que porteurs de droits, pour pouvoir aussi nous comprendre nous-mêmes comme des personnes juridiques, dans la mesure où nous sommes assurés de voir certaines de nos exigences satisfaites dans le cadre social »

[364] *Ibid.*, p. 183.

« les exigences légitimes de l'individu ne s'alimentent pas aux principes universalistes d'une morale postconventionnelle »[365]. Au contraire, G.W.F. Hegel a proposé une explication historicisée de ce processus de reconnaissance juridique. L'élément décisif est ici l'impulsion nouvelle, donnée par le passage à la modernité. Les rapports juridiques modernes ont ceci de particulier qu'ils s'appliquent, au moins en principe, pour tous et de façon indifférenciée[366]. La modernité est alors envisagée comme un point de bascule dans l'histoire, elle constitue le moment historique où « la forme de reconnaissance du droit intègre des principes moraux universalistes »[367]. Ce moment de bascule correspond d'une part, à la pénétration d'un certain nombre de principes moraux dans le droit et d'autre part, à la subordination de ces principes moraux sédimentés à des contraintes de rationalisation à partir d'un modèle « d'entente rationnelle sur les normes contestées »[368]. Autrement dit, non seulement la loi est imprégnée par des principes moraux de liberté et d'égalité, mais, en plus, elle est soumise à des contraintes de rationalisation, par le biais de la communication, puisqu'il est nécessaire que les individus aient pu souscrire aux normes juridiques en tant qu'êtres libres et égaux, avant de pouvoir se reconnaître dans ces normes[369].

Cette lecture du passage à la modernité a deux conséquences sur la sphère de reconnaissance juridique. D'une part, et contrairement à la sphère de l'intimité, l'acte de reconnaissance n'est plus un acte affectif, mais un acte cognitif. Et d'autre part, la reconnaissance juridique subit une indétermination, dans la mesure où celle-ci ne porte pas sur des propriétés définitives, mais au contraire sur des propriétés évolutives. Pour A. Honneth, l'aspect rationnel de l'acte de reconnaissance juridique ainsi que son indétermination, découlent d'un processus progressif, au cours de la modernité, qui a conduit à dissocier les droits individuels de l'appartenance à un statut spécifique et qui a mené à la distinction entre deux formes différentes de respect : le respect et l'estime sociale. « L'une qui admet et l'autre qui au contraire exclut différents degrés d'évaluation »[370]. Tandis que dans la société traditionnelle, la reconnaissance juridique de

---

[365] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 185. Alors que G.H. Mead envisage une intégration fonctionnelle de l'individu — le Soi étant compris comme le produit de l'intériorisation des normes, normes qui sont renvoyées du côté de la tradition — G.W.F Hegel est allé plus loin en comprenant simultanément l'intégration fonctionnelle et l'intégration normative de l'individu. Ce couplage des dimensions fonctionnelle et normative chez le philosophe allemand, s'effectue par le médium du droit.

[366] *Ibid.*, p. 184.

[367] *Ibid.*, p. 186.

[368] *Ibid.*

[369] *Ibid.* « Le système juridique doit désormais pouvoir être compris comme l'expression des intérêts universalisables de tous les membres de la société, de sorte qu'il exige lui-même de n'admettre ni exception ni privilège ».

[370] *Ibid.*, p. 191.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

l'individu est liée à l'estime sociale qui est portée à sa position au sein de l'espace social, avec la modernité, ces deux niveaux se trouvent détachés l'un de l'autre. Si bien qu'il devient possible de distinguer entre deux ordres de reconnaissance structurellement distincts. D'une part, un ordre de reconnaissance fondé sur le statut de personne morale et d'autre part, un ordre de reconnaissance fondé sur l'estime socialement portée aux différentes contributions individuelles. Dans ce cadre explicatif, avec la modernité :

> « La reconnaissance juridique d'un individu en tant que personne ne connaît pas de degrés, tandis que l'estime portée à ses qualités et à ses capacités renvoie au moins implicitement à une échelle de valeurs, à l'aide de laquelle on doit pouvoir déterminer leur hauteur relative »[371].

Toutefois, le caractère universel de la reconnaissance juridique ne doit pas faire disparaître la dimension particulière de son application. C'est parce que le droit moderne possède une dimension universelle — il est susceptible de s'appliquer à tous, quels que soient par ailleurs les statuts respectifs des individus — qu'il appelle une application spécifique. Autrement dit, dans le droit moderne, la loi s'applique toujours dans des situations empiriques concrètes, ce qui permet de dégager des écarts entre normes à prétention universelle et applications concrètes de ces normes. De ce fait, un élargissement du cercle des individus susceptibles de se voir reconnus juridiquement est toujours possible.

> « L'élargissement cumulatif des exigences juridiques individuelles, tel qu'il s'est produit dans les sociétés modernes, peut être compris comme un processus au cours duquel le champ des qualités universelles attribuées à une personne moralement responsable s'est progressivement étendu, parce qu'il a été nécessaire, sous la pression d'une lutte pour la reconnaissance, d'augmenter le nombre des conditions dont dépend la participation à la formation d'une volonté collective rationnelle »[372].

Comme « l'indétermination de ce qui constitue le statut d'une personne responsable »[373] est au cœur du droit moderne et que le droit est censé s'appliquer à tous de la même manière, alors cette indétermination ouvre des possibilités d'élargissement toujours plus importantes. Dès lors que l'on comprend l'égalité devant la loi comme une dimension essentielle de la formation du sujet, cette égalité devient un principe normatif structurant, qui explique le lien effectué par

---

[371] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 190.
[372] *Ibid.*, p. 190.
[373] *Ibid.*, p. 187.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

A. Honneth, entre le développement du droit moderne et l'idée de progrès moral. Les études menées par T.H. Marshall lui fournissent ainsi des éléments justifiant ce lien. Il peut alors interpréter les vagues successives de droits (droits « négatifs » ; droits politiques et droits sociaux) comme autant d'élargissements de la sphère juridique. Si bien que la dynamique morale qu'A. Honneth a situé au cœur même du phénomène de reconnaissance prend une forme bien particulière dans la sphère juridique : soit, l'attribution de droits existants à des individus, qui, jusque-là, n'étaient pas reconnus en tant que porteurs de droits ; soit l'attribution de nouveaux droits à des individus déjà reconnus dans d'autres dimensions juridiques.

Notons pour conclure que la sphère juridique est conçue comme un élément central pour l'auteur de *La lutte pour la reconnaissance*. En effet, la reconnaissance juridique de l'individu est une condition *sine qua non* pour la formation d'un rapport pratique à soi non dégradé, c'est-à-dire pour le maintien de l'intégrité de la subjectivité. Lorsque l'individu se perçoit comme moralement responsable, il devient en mesure de prendre ses propres décisions, il est alors un sujet au sens fort du terme : c'est-à-dire un être capable d'agir de façon autonome et responsable. Une argumentation négativiste permet de renforcer cette centralité de la reconnaissance juridique. Lorsque l'on se trouve en présence d'une situation dans laquelle l'individu n'est pas reconnu en tant que porteur de droits, alors cette négation met à mal sa capacité à agir.

2.1.2.3 Histoire du « principe de réussite ».

À ce stade, le modèle de la reconnaissance réciproque intègre les attentes de reconnaissance des individus à la fois comme êtres de besoin et comme porteurs de droits. Toutefois, comme nous l'avons remarqué lorsque nous nous sommes intéressés à la sphère juridique, un basculement s'est opéré avec la modernité, à travers la distinction entre le respect et l'estime sociale. Cette distinction amène A. Honneth à considérer que le rapport positif à soi ne peut se limiter aux deux dimensions précédentes et qu'il doit donc être élargi vers un nouveau type de reconnaissance. Dans cette nouvelle sphère de reconnaissance, les individus doivent se savoir intégrés et reconnus au sein d'un ensemble social qui fournit « l'horizon de valeur commun »[374] à partir duquel sont jugées leurs compétences particulières. Nous devons maintenant tenter de

[374] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 206. « L'alter et l'ego ne peuvent s'estimer réciproquement en tant que personnes individualisées que dans la mesure où ils se réfèrent aux mêmes valeurs et aux mêmes fins, en fonction desquelles chacun mesure l'importance de ses qualités personnelles pour la vie de l'autre ou ce qu'elles lui apportent ».

rendre compte de la manière dont A. Honneth reconstruit cette troisième et dernière sphère de reconnaissance, à partir de données empiriques.

Le point de départ de la reconstruction empirique de la troisième sphère se trouve précisément dans la distinction entre deux formes de respect, qui fournissent autant de points de vue normatifs sur l'individu.

Comme nous l'avons indiqué, alors que dans les sociétés traditionnelles, la reconnaissance sociale et la reconnaissance juridique étaient unies par la position particulière du groupe au sein de la hiérarchie sociale, l'honneur — alors le principe normatif structurant la reconnaissance sociale — y était attribué aux individus qui accomplissaient leur devoir et dont le comportement était perçu comme l'expression de leur groupe social d'appartenance. Dans le même temps, cette appartenance au groupe était aussi le médium par lequel s'effectuait l'attribution de droits. Avec la modernité et l'apparition d'un « droit moderne », structuré autour d'un principe d'égalité universelle, une scission s'opère entre statut légal et statut social de l'individu. L'attribution du respect social s'effectue alors selon deux modalités distinctes. D'une part, le respect dû à la personne en tant que porteuse de droits. D'autre part, puisque le mérite ne se trouve plus attaché, comme dans les sociétés traditionnelles, à des formes héréditaires, l'estime sociale est attribuée selon les contributions de chacun à la reproduction de la société, en fonction d'un horizon normatif partagé. L'évaluation sociale étant dissociée de l'appartenance de groupe, ce sont désormais les contributions individuelles qui deviennent l'objet d'une évaluation.

Le processus d'individualisation implique alors (au moins en théorie) que la trajectoire de l'individu n'est plus déterminée par son origine sociale. Cette individualisation, possède une charge normative fondamentale, puisque l'individu se trouve en mesure de se comprendre comme radicalement singulier. Ainsi, le principe normatif de l'honneur — qui était structurant pour les sociétés traditionnelles et qui permettait une évaluation des contributions sociales à l'aune de l'appartenance de groupe et de leurs comportements associés — connaît une double transformation : une « universalisation juridique » sous la forme de la dignité humaine d'une part et une « privatisation » sous la forme de l'intégrité subjective d'autre part[375].

L'estime sociale a comme particularité de ne pas reposer (contrairement au droit moderne) sur des normes à prétention universelle, mais sur un « système de référence permettant de situer ces traits personnels sur une échelle de valeurs allant du moins au plus, du pire au meilleur »[376].

[375] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 215.
[376] *Ibid.*, p. 192.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Dès lors, ce que l'individu cherche à faire reconnaître, ce n'est plus le caractère moralement responsable de sa personne, mais ses qualités singulières, au regard d'une échelle de valeur propre à une formation sociale donnée. Ce dernier élément suppose donc que l'évaluation de ces contributions individuelles à la reproduction de l'ordre social n'est possible qu'en référence à un « horizon de valeur partagé ». Seulement, dans le cadre des sociétés post-traditionnelles, les « fins éthiques » ne fournissent des critères évaluatifs, concernant les différentes contributions individuelles, qu'à l'aune de ce qu'A. Honneth appelle une « pratique interprétative secondaire »[377]. Cela signifie que les différentes contributions individuelles sont prises dans un horizon de valeur qui est lui-même un objet de conflictualités. Autrement dit, la valeur à accorder aux différentes contributions sociales — c'est-à-dire aux différentes capacités et aptitudes jugées socialement utiles — est soumise à des visions du monde antagonistes. Ainsi, dans la mesure où l'image culturelle qu'une société se fait d'elle-même constitue le critère à partir duquel s'effectue l'évaluation des différentes contributions individuelles, celles-ci sont hiérarchiquement réparties en fonction de leur proximité avec cette image culturelle. La conflictualité traverse donc cet horizon de valeur de part en part et la lutte pour la reconnaissance, dans le cadre de cette sphère sociale, a pour objet la définition de cet horizon de valeur commun. Par conséquent, l'évaluation des différentes contributions individuelles (à partir de cet horizon de valeur commun) dépend des forces sociales en présence. Si bien que les formes de l'estime sociale « représentent […] des grandeurs historiquement variables »[378].

En outre, la valeur attribuée aux capacités et aux compétences individuelles est tributaire des « interprétations qui gouvernent la perception des fins sociales à un moment particulier de l'histoire »[379]. Par conséquent, dans le contexte de la troisième sphère de reconnaissance, l'égalité ne semble avoir aucun sens[380]. Dès lors ce qui est en jeu, c'est une symétrie dans les relations qui unissent les individus.

> « La solidarité, dans les sociétés modernes, est donc conditionnée par des relations d'estime symétrique entre des sujets individualisés (et autonomes) ; s'estimer, en ce sens, c'est s'envisager réciproquement à la lumière de valeurs

[377] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 215.

[378] *Ibid.*, p. 208.

[379] *Ibid.*, p. 216.

[380] De même que pour la première sphère de reconnaissance, l'égalité n'a ici aucun sens. Dans le cadre de la première sphère de reconnaissance, comment, pour des relations affectives fortes et notamment amoureuses, penser l'idée d'une égalité entre les partenaires d'interactions, sauf à envisager un droit à l'amour ? Ce qui, a priori, semble problématique.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

qui donnent aux qualités et aux capacités de l'autre un rôle significatif dans la pratique commune »[381].

Pour terminer ce passage sur la reconstruction de la sphère de l'estime sociale, nous devons encore dire quelques mots sur le rapport pratique à soi que produit cette forme de reconnaissance particulière. La reconstruction de la troisième sphère de reconnaissance, à partir du processus d'individualisation, permet à A. Honneth de dégager un nouveau rapport pratique à soi. Dans le cadre de la reconnaissance de l'estime sociale, l'individu peut « attribuer positivement à sa propre personne […] le respect que lui valent ces prestations, selon certains critères culturels établis »[382]. Le sujet peut alors se percevoir comme un être singulier, dont la contribution à la société est valorisée, précisément en tant que contribution singulière. Autrement dit, le sujet se trouve en mesure de développer un sentiment « d'estime de soi » à travers la confirmation, par autrui, de la valeur de ses prestations ou compétences particulières.

À ce stade de notre argumentation, et afin de prévenir certaines interprétations erronées de la théorie de la reconnaissance[383], il nous apparaît important d'insister sur la compréhension particulière du concept de culture dans la pensée d'A. Honneth. Comme nous l'avons aperçu à travers l'idée « d'horizon normatif commun », A. Honneth effectue un lien structurel entre culture et société. Or, au sein de l'architecture théorique qu'il propose, la culture se voit dotée d'une dynamique conflictuelle intrinsèque. La culture doit alors être comprise comme l'expression de la lutte à travers laquelle les forces sociales en présence soit contestent soit justifient les rapports de domination. Autrement dit, la culture, loin de renvoyer vers des caractéristiques essentialisées, comme si celles-ci préexistaient à leur environnement social, est le produit de la transaction constante à laquelle se livrent les groupes sociaux autour des contenus symboliques et normatifs. De ce fait, les conflits culturels sont inévitables, car inscrits dans la logique même du social, c'est-à-dire dans les formes de dominations qu'exercent certains groupes sociaux sur les autres. De ce fait, la position d'A. Honneth est irréductible à toute conception essentialisante ou identitariste de la culture, car son modèle propose une

[381] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 220.

[382] *Ibid.*, p. 219.

[383] Il nous semble que certains reproches adressés par N. Fraser au modèle de la reconnaissance proposé par A. Honneth tombent sous le coup de cette interprétation erronée du concept de culture et d'un réductionnisme de la perspective honnethienne à une perspective « communautariste ». Nous reviendrons plus loin sur ces éléments.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

interprétation conflictuelle du social, mieux, une interprétation des conflits culturels permanents, autour de l'interprétation à donner à l'ordre social[384].

2.1.3 Partir des expériences d'injustices

La lutte pour la reconnaissance (dont nous venons d'essayer d'identifier les lignes de force et les dynamiques) est conçue comme un outil pour l'examen des blessures morales qui affectent les sujets lorsque ceux-ci ne sont pas en mesure de développer une intégrité pratique — c'est-à-dire lorsqu'ils se trouvent dans des situations où la reconnaissance qu'ils pourraient espérer ne leur est pas attribuée[385]. L'argumentation qui s'y déploie est donc découpée en deux moments distincts. Le premier moment, que nous venons de terminer, correspond à la construction « positive » du modèle théorique de la reconnaissance. Il se compose d'une part de la redécouverte des hypothèses hégéliennes — à savoir la dimension intersubjective de la vie sociale ; la nécessité pour les individus de faire reconnaître les différents aspects de leur identité dans trois sphères distinctes ; et la conflictualité inhérente à ce besoin de reconnaissance –, et de leur réactualisation dans une perspective matérialiste grâce à G. H. Mead. Et d'autre part, de la reconstruction de ces hypothèses hégéliennes à partir de théories empiriques : psychanalytique pour la théorie de la relation d'objet et sociohistoriques pour ce qui est du développement du droit moderne et du principe d'estime sociale.

Le second moment, quant à lui, est lié à la méthodologie négativiste adoptée par A. Honneth. En construisant le modèle de la reconnaissance réciproque, A. Honneth veut se donner les moyens de penser les situations où les sujets subissent des blessures morales, parce qu'ils se trouvent placés dans des contextes qui empêchent des relations de reconnaissance réciproque. Dès lors, en accord avec la position pragmatiste de J. Dewey — selon laquelle ce sont les expériences problématiques qui permettent au sujet de prendre conscience de sa situation et déclencher ainsi des dynamiques pratiques en vue de les transformer —[386], A. Honneth envisage les expériences qui blessent les individus dans leur rapport pratique à eux-mêmes. Ce

[384] Pour un développement détaillé de ces éléments Cf. Jean-Philippe DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, *op cit.*, pp. 303-304.

[385] Dans la mesure où A. Honneth inscrit sa démarche dans une perspective négativiste, on peut considérer que le point de départ de sa réflexion dans la Lutte pour la reconnaissance se trouve au chapitre 6, lorsqu'il se penche sur les différentes formes de mépris dont le sujet peut faire l'expérience.

[386] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 231.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

primat méthodologique accordé aux expériences d'injustices, aux situations problématiques, se comprend aisément au regard du primat accordé à l'intersubjectivité.

> « Le rapport positif à soi-même, loin d'être une donnée structurelle de la subjectivité, est une construction fragile toujours susceptible d'être remise en cause »[387].

Cette dépendance extrême de l'humain vis-à-vis de ses partenaires d'interactions, c'est-à-dire l'obligation pour lui de se voir confirmé dans sa propre valeur par autrui, contient, de fait, la possibilité que les relations de reconnaissance échouent, ou même, ne se produisent pas[388]. Lorsque ces attentes normatives sont déçues alors apparaît le sentiment d'être méprisé. Et pour que ce sentiment de mépris puisse être converti en mouvement collectif de résistance, il faut qu'un vocabulaire commun, un dictionnaire partagé soit mobilisable par les individus, afin de convertir leurs « offenses privées » vers une dynamique de mobilisation collective.

Si l'individu est dépendant des relations de reconnaissance réciproques parce qu'elles lui apportent la confirmation de sa propre valeur, et que cette confirmation lui est nécessaire pour établir un rapport non dégradé à lui-même, alors, à l'inverse, cette dépendance de l'individu à l'égard des actes de reconnaissance de ses partenaires d'interaction peut conduire à des situations dans lesquelles il ne peut trouver cette confirmation qui lui est pourtant nécessaire. Ces situations peuvent alors être vécues par l'individu comme des blessures morales et produire, chez lui, une remise en cause de son intégrité psychique. La tripartition proposée par A. Honneth, sur laquelle repose sa théorie de la reconnaissance, permet alors d'identifier autant de blessures morales susceptibles d'être infligées au sujet.

> « De l'entrecroisement intime de l'individualisation et de la reconnaissance, tel qu'il a été mis en lumière par Hegel et Mead, résulte une possibilité particulière de rabaisser l'être humain, ce que l'on appelle précisément le "mépris" : parce que l'idée normative que chacun se fait de soi-même — de son "moi", dans la terminologie de Mead — dépend de la possibilité qu'il a de toujours se voir confirmé dans l'autre, l'expérience du mépris constitue une atteinte qui menace de ruiner l'identité de la personne tout entière »[389]

Le modèle théorique de la reconnaissance doit donc être envisagé comme un outil pour comprendre comment, dans des contextes sociaux précis, des blessures morales peuvent

---

[387] Emmanuel RENAULT, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 40.

[388] Comme nous le verrons plus en détail dans la section 2 de ce chapitre.

[389] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 224.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

atteindre les individus, de telle sorte que ces derniers ne se trouvent pas en mesure de développer les dimensions fondamentales d'un rapport à soi non déchiré, pourtant nécessaire à la formation de la subjectivité et à la participation pleine et entière à la collectivité. À partir de la différenciation opérée entre trois sphères de reconnaissance, chacune nécessaire au développement de la subjectivité, il devient possible, en portant son attention sur les expériences négatives, de repérer les blessures correspondantes.

> « La différenciation de trois modèles de reconnaissance fournit une clé théorique qui nous permet d'identifier, sur un plan systématique, autant de formes de mépris : leurs différences devront se mesurer à la manière spécifique dont chacune ébranle la relation pratique à soi-même, en refusant au sujet la reconnaissance de certaines de ses revendications d'identité »[390]

Dans la mesure où les sphères de reconnaissance désignent les conditions de possibilités de l'autonomie individuelle, une fois qu'elles sont appliquées négativement, elles forment des critères pour la critique sociale. C'est ici que le négativisme méthodologique entre en scène : en examinant les formes d'injustices sociales, il devient possible de repérer les différentes formes « d'agressions » à l'encontre des différentes attentes de reconnaissance possibles. Les spécificités de chacune des formes de mépris peuvent ainsi « se mesurer à la manière spécifique dont chacune ébranle la relation pratique à soi-même, en refusant au sujet la reconnaissance de certaines de ses revendications d'identité »[391].

2.1.3.1 Déni de reconnaissance affective

Les dénis de reconnaissance associés à la sphère affective découlent de la place du corps au sein de celle-ci. Si, dans la première sphère de reconnaissance, l'individu entend trouver la confirmation de sa valeur dans la satisfaction de ses besoins, alors peuvent émerger des situations dans lesquelles ces besoins se trouvent profondément insatisfaits, car méprisés. Il s'agit particulièrement des situations dans lesquelles l'individu se voit empêcher de « disposer librement de son corps »[392]. Les expériences de torture ou de viols apparaissent comme les exemples paradigmatiques de telles formes de mépris sociaux. Il s'agit en effet des situations dans lesquelles la relation pratique à soi peut se trouver la plus profondément et la plus

[390] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, pp. 224-225.
[391] *Ibid.*, p. 225.
[392] *Ibid.*

durablement impactée, précisément parce que l'individu y perd toute maîtrise sur son propre corps. Quoiqu'il en soit, toutes les formes de dénis de reconnaissance associés à la sphère affective sont autant de situations dans lesquelles naissent chez l'individu des formes de « honte sociale, une perte de confiance en soi et dans le monde »[393].

Avant de passer aux deux autres formes de mépris social, il nous faut indiquer le caractère profondément anthropologique de cette sphère de reconnaissance. Dans la mesure où il s'agit de la dimension de la théorie de la reconnaissance dans laquelle se déploient des individus effectifs, dans leur existence corporelle et matérielle, elle est également celle qui fait le moins l'objet d'un travail d'historicisation.

> « Dans la mesure où de telles formes de confiance en soi dépendent de présupposés affectifs qui obéissent à une logique, pour une grande part invariante, de l'équilibre intersubjectif entre fusion et démarcation psychique, cette expérience du mépris ne peut être entièrement fonction de l'époque historique ou du cadre de référence culturel. Si différents que soient les systèmes de légitimation sociale par lesquels on peut tenter d'en rendre compte, l'expérience de la torture ou du viol provoque toujours un effondrement dramatique de la confiance de l'individu relativement au monde social et donc à sa propre sécurité »[394].

À cet endroit précis, l'argumentation honnethienne se fait largement anhistoriciste : quelles que soient par ailleurs les conditions sociales effectives qui participent aux formes de mépris sociaux caractéristiques de cette sphère affective de reconnaissance, ces mépris contribueraient de manière relativement invariable à produire les mêmes effets psychiques sur les individus qui les subissent. S'il ne nous appartient pas, ici, de développer une critique approfondie de cette conceptualisation de la première sphère de reconnaissance, il importe tout de même d'en repérer le caractère profondément anthropologique et anhistorique.

2.1.3.2 Déni de reconnaissance juridique

Alors que la première sphère de reconnaissance était entièrement traversée par les affects et les émotions — il s'agissait de reconnaître l'individu dans la singularité de ses besoins affectifs, la

[393] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 226.
[394] *Ibid*., p. 142.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

sphère de reconnaissance juridique est, quant à elle, déterminée par la dimension cognitive — il s'agit de reconnaître l'individu à travers la capacité universelle à formuler un jugement moral.

Grâce aux réflexions de G. H. Mead, nous avons vu comment, au cours de la socialisation, l'individu apprend à intégrer en lui-même les perspectives de ses partenaires d'interaction, d'abord celles des autrui significatifs, puis celle de l'autrui généralisé. Or, dans la mesure où celui-ci représente la perspective de la collectivité dans son ensemble, à mesure que celle-ci se trouve intégrée au champ d'expérience de l'individu, celui-ci apprend à se percevoir comme détenteur de droits. Le terme de droits renvoie alors aux « exigences qu'une personne peut légitimement s'attendre à voir satisfaites par la société, dans la mesure où elle est membre à part entière d'une communauté et participe de plein droit à son ordre institutionnel »[395]. Seulement, il se trouve des situations dans lesquelles l'individu se voit refuser de tels droits. Par conséquent, à l'intérieur de la sphère de reconnaissance juridique, les formes de dénis de reconnaissance concernent « les expériences d'humiliation qui peuvent affecter […] le respect moral » [que l'individu] se porte : il s'agit des modes de mépris personnel dont un sujet est victime lorsqu'il se trouve structurellement exclu de certains droits au sein de la société »[396].

Pour l'individu, dans de telles situations, cela « signifie implicitement qu'on ne lui reconnaît pas le même degré de responsabilité morale qu'aux autres membres de la société »[397]. Puisque de telles expériences remettent en cause la « responsabilité morale » de l'individu, elles conduisent non seulement à une limitation de son autonomie — l'individu n'étant pas perçu comme auteur et responsable de ses actions —, mais aussi à une privation corrélative du statut de partenaire d'interaction à part entière – rejeté hors de la collectivité, il ne peut être envisagé comme un partenaire de valeur égale.

Ici, et contrairement à la reconnaissance affective, la reconnaissance juridique possède une dimension historique irréductible. En intégrant à l'intérieur des normes juridiques des principes moraux universalistes, la modernité a permis de libérer une normativité intrinsèquement universaliste, celle-ci pouvant se déployer soit dans la direction d'un élargissement des membres reconnus comme membres de la communauté des porteurs de droits, soit dans la direction d'un accroissement des droits attribués aux membres de cette communauté[398].

---

[395] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 227

[396] *Ibid*.

[397] *Ibid.*

[398] *Ibid*., p. 228. « Cette forme de mépris représente néanmoins une grandeur historiquement variable, dans la mesure où le contenu de la notion de "responsabilité morale" s'est modifié avec l'évolution des rapports juridiques : c'est pourquoi l'expérience de la privation de droits ne se mesure pas seulement au degré d'universalisation, mais aussi à l'étendue matérielle des droits institutionnellement garantis ».

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

2.1.3.3 Déni de reconnaissance sociale

La tripartition proposée par A. Honneth implique l'existence d'une « dernière sorte d'humiliation, qui consiste à juger négativement la valeur sociale de certains individus ou de certains groupes »[399]. Il s'agit alors de penser des formes de « dénigrement porté sur des modes de vie individuels et collectifs »[400].

> « Si la hiérarchie sociale des valeurs est ainsi faite qu'elle juge inférieurs ou imparfaits tel ou tel mode de vie, telle ou telle conviction, alors elle interdit aux individus concernés d'attribuer à leurs capacités personnelles une quelconque valeur sociale. La dépréciation de certains modèles d'autoréalisation a pour effet que ceux qui s'y conforment ne peuvent reconnaître à leur existence aucune signification positive au sein de la communauté »[401].

Ce qui se joue dans de telles situations sociales, ce sont des formes de dénis de reconnaissance, liées au « système de référence » ou à « l'horizon normatif partagé », à l'aune duquel s'effectue la distribution d'estime sociale. L'évaluation des différentes pratiques sociales s'effectue ainsi, à partir de ce système de référence, qui soit peut les valoriser et ainsi leur attribuer de la reconnaissance sociale, soit au contraire les dévaloriser et alors leur nier toute forme de reconnaissance sociale. Ces cas de dénis de reconnaissance sont en mesure de remettre en cause l'estime de soi que peut se porter l'individu.

Il est à noter que la sphère de reconnaissance sociale, tout comme l'était la sphère juridique, se trouve replacée au cœur d'une pensée historiciste. La distribution de l'estime sociale est alors à rapporter à la configuration sociohistorique particulière dans laquelle elle se donne[402].

A. Honneth conçoit donc la reconnaissance réciproque comme un processus par lequel les sujets peuvent trouver la confirmation de leur propre valeur, à partir des manifestations évaluatives opérées par leurs partenaires d'interactions. Les individus se trouvent en mesure de développer un rapport non-dégradé à eux-mêmes (une image positive de Soi) dès lors qu'ils trouvent la confirmation de leur propre valeur dans les réponses appropriées de leurs partenaires d'interactions. Lorsque ces actes de validation font défaut, des brèches sont susceptibles de se

---

[399] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 228.
[400] *Ibid.*
[401] *Ibid.*, pp. 228-229.
[402] Ibid., p. 229.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

produire dans le psychisme des individus. Ces blessures morales, qui touchent à la formation même de la subjectivité, peuvent trouver à se manifester de façon plus ou moins explicite, plus ou moins publique et même donner lieu à des mouvements dont le but est de réparer l'offense faite à la subjectivité. A. Honneth se dote d'un outil puissant pour identifier, à partir des expériences négatives, les situations et contextes qui contreviennent à ce principe de reconnaissance réciproque.

2.2 Reconnaissance pouvoir et institution

Maintenant que nous avons posé le cadre de la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth, à partir de sa construction systématique élaborée dans *La lutte pour la reconnaissance*, nous allons maintenant tenter de proposer un déplacement qui nous semble impératif si nous souhaitons pouvoir appliquer ce modèle sur notre objet de recherche. Dans la mesure où le « débat sur l'identité nationale » pointe vers une démarche institutionnalisée, et qu'une partie importante des demandes de reconnaissance s'adressaient aux institutions, il nous faudra commencer par questionner la place de l'institution dans le modèle d'A. Honneth. Ce faisant, dans le reste de ce chapitre sur la théorie de la reconnaissance, nous prendrons comme point de départ les rapports de pouvoir au sein des rapports de reconnaissance, ce qui nous amènera à discuter la conception de l'institution défendue par A. Honneth.

2.2.1 Vers la question de l'institution

2.2.1.1 Le pouvoir au cœur de la relation de reconnaissance

Dans le cadre de la théorie de la reconnaissance, la perspective intersubjectiviste implique une dépendance réciproque entre des partenaires se reconnaissant mutuellement. Toutefois, les deux pôles de cette relation de reconnaissance réciproque ne possèdent pas le même « statut ». L'un

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

« demande » la reconnaissance, lorsque l'autre « répond » à cette demande. Or, E. Ferrarese[403] a montré que ces statuts différenciés associés aux deux pôles de la relation de reconnaissance signifiaient la présence irréductible de rapports de pouvoir, au sein de toute relation de reconnaissance, et ce pour trois raisons essentielles. La première tient au fait que, pour se voir accorder de la reconnaissance, il faut que la personne qui formule la demande ait commencé par instituer une entité susceptible de lui accorder cette reconnaissance. Autrement dit, pour que l'acte de reconnaissance se produise, il est nécessaire que celui qui est en « quête de reconnaissance »[404] ait institué la personne à qui il cherche à faire reconnaître sa propre valeur, comme une entité légitime et susceptible de lui délivrer cette confirmation.

> « Il revient à celui qui émet une prétention à la reconnaissance de constituer l'autre en instance ; cette constitution est certes limitée, voire contrainte par des modèles culturels qui pré-existent à la lutte, néanmoins, en l'absence de ce geste premier, il n'y a pas d'acte de reconnaissance à proprement parler »[405].

E. Ferrarese propose de nommer cette instance, le « pourvoyeur de reconnaissance ». Ainsi placé dans la situation où il peut décider ou non de répondre à la demande qui a été formulée, « le pourvoyeur de reconnaissance » se trouve doté d'un pouvoir sur la demande de reconnaissance et donc sur le demandeur. Bien que l'idée de reconnaissance comporte une contrainte de réciprocité, celle-ci ne coïncide en aucune façon avec une quelconque forme de symétrie entre les partenaires d'interactions. Dans la mesure où la reconnaissance implique que le « demandeur » identifie l'instance à laquelle il formule sa demande de reconnaissance comme possédant une certaine forme de légitimité, il lui accorde, dans le même temps, la capacité de lui accorder ou de lui refuser cette reconnaissance. Par conséquent, dans la relation de reconnaissance existe toujours la possibilité, née de la situation asymétrique des partenaires d'interaction, que l'autre me mette dans l'impossibilité de développer un rapport pratique à moi-même, c'est-à-dire m'empêche de construire une représentation positive de ma propre valeur. Toutefois, si la relation de reconnaissance est intimement liée au pouvoir, il faut aussitôt préciser qu'il s'agit d'une forme de pouvoir qui ne relève ni de « l'agir instrumental », ni « de

---

[403] Estelle FERRARESE, « Pourquoi refuse-t-on la reconnaissance ? Sur les effets de la reconnaissance institutionnelle », *in* Alain BATTEGAY et Jean-Paul PAYET (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, Le regard sociologique, 2008, pp. 95-102.

[404] Alain CAILLÉ (dir.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, Textes à l'appui. Série « Bibliothèque du MAUSS », 2007.

[405] Estelle FERRARESE, « Pourquoi refuse-t-on la reconnaissance ? », *op. cit.*

la volonté de puissance », mais simplement du caractère intersubjectif de la construction de la subjectivité.

> « Le pouvoir inhérent à la relation de reconnaissance réside dans la possibilité qui est donnée de ne pas répondre à la demande, ou de répondre de manière inadéquate, ou d'une manière qui causera un tort »[406].

La deuxième raison pour laquelle les rapports de pouvoir se trouvent être directement connectés aux relations de reconnaissance découle de la nature de l'acte de reconnaissance. Ici, la dimension asymétrique de la relation de reconnaissance est liée au caractère performatif de l'acte. En effet, si l'on considère que l'individu a besoin de manifestations de la part d'autrui (significatifs ou généralisé) pour se voir confirmé dans sa propre valeur, alors l'acte de reconnaissance déployé par cet autrui est en mesure de faire exister une réalité. « Il accomplit son objet au moment de l'énonciation [il] crée la qualité, l'identité, le statut, l'égalité qu'il semble ne faire qu'admettre »[407]. L'acte de reconnaissance possède donc une puissance d'accomplissement ou d'effectuation, il fait exister ce qu'il énonce. Or, la performativité de l'acte de reconnaissance, sa capacité à faire exister une réalité, ne relève pas pour autant d'une création ex-nihilo. Autrement dit, l'acte de reconnaissance fait advenir, mais ne crée pas à partir de rien. Ce qui est reconnu dans l'acte de reconnaissance, que cela soit une identité, un statut, une qualité (pour reprendre les éléments cités par E. Ferrarese), est toujours précédé, logiquement, par une attente de reconnaissance[408]. Ces quelques remarques nous reconduisent vers la question de la nature de l'acte de reconnaissance. S'agit-il d'un acte attributif ou bien d'un acte réceptif ? Question à laquelle A. Honneth a dû tenter de répondre au cours de la première moitié des années 2000[409].

La nature de l'acte de reconnaissance peut donc être comprise de deux manières radicalement différentes, avec des implications majeures sur la définition du concept de reconnaissance lui-même. D'un côté, il est possible de soutenir que l'acte de reconnaissance est de nature « attributive ». De l'autre, il est possible de soutenir au contraire que l'acte de reconnaissance

---

[406] Estelle FERRARESE, « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », *in* Alain CAILLÉ et Christian LAZZERI (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 306..

[407] Estelle FERRARESE, « Pourquoi refuse-t-on la reconnaissance ? », *op. cit.*

[408] *Ibid.* « Le pouvoir inhérent à une relation de reconnaissance n'est pas de type démiurgique : une demande, une attente, adressée à un individu, un groupe, une institution précède la « création » de la qualité, l'identité, le statut, reconnus ».

[409] Axel HONNETH, « Grounding Recognition. A Rejoinder to Critical Questions », *Inquiry*, 2002, vol. 45, nº 4, p. 506.

est de nature « réceptive ». Or, trancher entre ces deux possibilités n'est pas aussi évident qu'il y parait. Au premier abord, il semble en effet difficile de soutenir que l'acte de reconnaissance puisse être de nature attributive. Cela reviendrait alors à considérer que la performativité de l'acte de reconnaissance est, à elle seule, en mesure de construire la subjectivité. Ce qui, finalement, reviendrait à faire coïncider l'acte de reconnaissance avec un acte d'interpellation tel que L. Althusser a pu en rendre compte : l'existence du sujet serait alors renvoyée vers un acte d'assignation et d'assujettissement[410]. Mais, la position opposée se trouve être tout aussi inconfortable. En effet, considérer l'acte de reconnaissance comme un acte purement « réceptif » revient à « [faire] des actes de reconnaissance des réponses à des raisons préexistantes, qui résident in fine dans ce que sont vraiment, c'est-à-dire ce que sont déjà les sujets prétendant à la reconnaissance »[411]. À nouveau, il n'est pas difficile de voir pourquoi ce modèle n'est pas lui-même satisfaisant. En faisant de l'acte de reconnaissance une simple réponse à une « substance » lui préexistant, on fait retomber la subjectivité dans une nature humaine, qui contredit la prémisse intersubjective. Si l'acte de reconnaissance ne vient que confirmer quelque chose qui lui préexiste, alors la subjectivité n'est pas directement connectée à une prémisse intersubjective. On comprend alors pourquoi cette alternative n'est pas satisfaisante. Pour tenter de dépasser cette aporie, A. Honneth a proposé d'articuler ensemble les modèles réceptif et attributif. Son point de départ se trouve dans le modèle réceptif. Il considère ainsi que les actes de reconnaissance sont bel et bien des réponses à des qualités que les individus possèdent déjà en propre. Tout en ajoutant aussitôt que ces qualités doivent être actualisées par l'acte de reconnaissance, pour devenir disponibles pour l'individu ainsi reconnu. L'acte de reconnaissance est alors envisagé comme l'actualisation d'une potentialité existant en puissance, mais qui ne peut advenir sans cette manifestation par autrui.

> « Our recognitional attitudes, we respond appropriately to evaluative qualities that, by the standards of our lifeworld, human subjects already possess but are actually available to them only once they can identify with them as a result of experiencing the recognition of these qualities »[412].

E. Ferrarese a parfaitement montré à la fois pourquoi A. Honneth tient à ancrer sa définition de l'acte de reconnaissance dans un modèle réceptif (il s'agit pour lui de maintenir un point

[410] Louis ALTHUSSER, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche). », *in Positions*, Paris, Les Éditions sociales, 1976.

[411] Estelle FERRARESE, « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », *op. cit.*, p. 316.

[412] Axel HONNETH, « Grounding Recognition », *op. cit.*, p. 510.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

d'appui pour la critique sociale[413]) et aussi pourquoi l'articulation des deux modèles qui en découle est elle-même problématique. Selon elle, cette « théorie de l'actualisation » ne fait que pousser la sophistication du modèle de la réponse, sans véritablement combler son déficit structurel : à savoir la contradiction avec la prémisse intersubjectiviste et le risque de tomber dans des spéculations autour d'une nature humaine[414]. Dès lors, il nous semble que sa proposition d'un modèle « d'imputation contraignante », qui connecte l'acte de reconnaissance directement sur son caractère performatif, est à même de combler les défauts des modèles réceptifs. Elle commence ainsi par accorder une place nettement plus importante à l'attribution : l'acte de reconnaissance est en mesure de faire exister quelque chose. Tout en limitant la portée de la dimension performative de l'acte de reconnaissance puisque celui-ci se trouve borné de deux façons : « par le contenu — on ne peut attribuer n'importe quoi —, mais il est encore contraint par les circonstances : pour être "heureux" il doit rencontrer, au moins partiellement, une prétention »[415].

La proposition d'E. Ferrarese de réinscrire les rapports de pouvoir au cœur de la reconnaissance — à travers la nécessité d'instituer une instance de reconnaissance et de tenir compte du caractère performatif de l'acte de reconnaissance — ne doit pas pour autant conduire à rejeter le modèle théorique d'A. Honneth, sous peine de perdre le ressort nécessaire pour formuler une « théorie sociale à teneur normative »[416].

> « Parler de la relation de pouvoir inhérente à la relation de reconnaissance ne revient pas à nier le moment des attentes normatives sur lequel repose la théorie de la reconnaissance ; la vulnérabilité constitutive de l'individu est simultanément à l'origine de la formation et de l'élévation d'attentes normatives, et de la constitution d'un pouvoir »[417].

Si le pouvoir dans la relation de reconnaissance est à chercher du côté de la vulnérabilité du sujet, c'est également de ce côté que se situe le potentiel normatif, dans la mesure où, cette vulnérabilité est également à l'origine des attentes de reconnaissance.

---

[413] Estelle FERRARESE, « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », *op. cit.*, p. 317. « Si l'attitude de reconnaissance consistait simplement à imputer des qualités positives à l'autre, nous n'aurions pas de critère interne pour juger du caractère approprié, de la justesse de telles imputations, ni ne pourrions rendre compte du sentiment qu'en a le sujet reconnu ; l'hypothèse d'une identité ou d'une capacité présente en puissance comble ce vide ».

[414] *Ibid.*, p. 317.

[415] *Ibid.*, p. 318.

[416] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 115.

[417] Estelle FERRARESE, « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », *op. cit.*, p. 309.

Enfin, la dernière raison qui explique la connexion entre pouvoir et reconnaissance tient à la diversité des instances « pourvoyeuses de reconnaissance », ou mieux, à leur inégale importance. Si le sujet a besoin, pour construire un rapport positif à lui-même, d'être reconnu par autrui (ce qui signifie bénéficier d'un acte qui atteste de sa propre valeur), toutes les instances de reconnaissance ne possèdent pas la même force pour la construction d'une vie psychique non-troublée. Tous les « pourvoyeurs » de reconnaissance ne se trouvent pas sur un pied d'égalité, quant à leur contribution à la construction d'un rapport positif à soi. Certaines d'entre elles sont des entités incontournables dans la construction d'un rapport positif à soi, tandis que d'autres possèdent une importance toute relative. Autrement dit, pour qu'un individu puisse être en mesure d'obtenir la confirmation de sa propre valeur, il doit s'appuyer sur certaines instances plus que sur d'autres.

> « Il est des pourvoyeurs de reconnaissance qui comptent plus que d'autres, ceux que George H. Mead nomme les "Significant Others", il en est que le statut social rend plus incontournables que d'autres ; et il en est dont l'approbation indiffère ou […] suscite une réaction de rejet »[418].

L'individu qui attend une confirmation de sa propre valeur n'attend pas n'importe quelle manifestation de reconnaissance. Dès lors, il arrive que certains acteurs ne soient pas repérés comme des entités légitimes, susceptibles d'être instituées comme « instances de reconnaissances », tandis que, de l'autre côté du spectre, certains sont rejetés de cette relation réciproque puisqu'identifiés comme indignes de toute forme de considération mutuelle. E. Ferrarese relève à quel point cette logique asymétrique n'est pas considérée comme problématique pour A. Honneth. En effet, elle indique que l'auteur de *La lutte pour la reconnaissance* construit la reconnaissance comme une « *nécessité* », née de la « symétrie fondamentale dans l'intersubjectivité », du fait de la « vulnérabilité partagée » [419] par les partenaires d'interactions. Étant donné que la reconnaissance — c'est-à-dire la confirmation de sa propre valeur par autrui — est une nécessité universelle aux yeux d'A. Honneth, et que par ailleurs, cette nécessité instaure une vulnérabilité constitutive des sujets, alors les partenaires d'interaction se trouvent d'emblée positionnés sur un pied d'égalité. Autrement dit, pour A. Honneth, c'est parce que les individus se trouvent être dans une situation de vulnérabilité réciproque quant à leur nécessité de se voir confirmés dans leur propre valeur qu'ils se trouvent être dans une situation similaire. Or, il nous semble que cette thèse radicale ne permet pas de

[418] Estelle FERRARESE, « Pourquoi refuse-t-on la reconnaissance ? », *op. cit.*, p.96

[419] *Ibid.* Le terme de « nécessité » est souligné par l'auteur.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

rendre compte de façon adéquate des rapports de pouvoir qui découlent de l'inégale importance des instances « pourvoyeuses de reconnaissance » et donc, de l'existence de situations dans lesquelles les individus peuvent soit ne pas rechercher la reconnaissance, soit la refuser. Son manque de prise en compte de l'objectivité des rapports sociaux est ainsi une critique récurrente à laquelle a dû faire face A. Honneth[420]. Et plusieurs auteurs ont pointé les difficultés liées à sa manière singulière d'articuler reconnaissance et institutions. Or, à ce stade, nous avons déjà pu observer la diversité des instances « pourvoyeuses de reconnaissance », mais aussi leur importance inégale dans la construction de la subjectivité. En prolongeant le raisonnement d'E. Ferrarese selon lequel « certaines instances sont inévitables ou difficiles à éviter dans une société donnée »[421], et dans la mesure où les individus sont immergés dans une « forme de vie institutionnalisée », nous allons maintenant nous tourner vers les liens qui unissent reconnaissance et institutions.

2.2.1.2 Quelle articulation entre reconnaissance et institution ?

Notons, pour commencer, que lorsque l'on s'intéresse à la question des institutions et plus particulièrement à leur rôle dans la constitution chez le sujet d'un rapport positif à soi, nous devons garder à l'esprit la « nature sédimentée des institutions »[422]. Quelles que soient par ailleurs les conceptualisations, qu'elles relèvent de l'usage de la règle ou bien qu'elles se réfèrent à des dispositifs structurés à la fois par des principes normatifs et des formes de mises en ordre spécifiques, le point de départ reste l'idée de « causalité holiste »[423]. Les institutions sont alors comprises comme des facteurs déterminant les comportements individuels, car possédant une épaisseur historique qui dépasse celle des individus « jetés » au sein de cet environnement institutionnel. Toutefois, cet environnement ne constitue pas une « matière pratico-inerte ». Au contraire, « aucun institué ne peut se comprendre sans l'ensemble de pratiques dont il est le résultat »[424], de sorte que pour comprendre le poids et le rôle des institutions, nous devons tenir ensemble à la fois le fait que toute l'existence sociale est de part en part instituée et en même temps la relation dialectique entre institué et instituant.

---

[420] Olivier VOIROL, « La lutte pour l'interobjectivation : remarques sur l'objet et la reconnaissance », *in* Estelle FERRARESE (dir.), *Qu'est-ce que lutter pour la reconnaissance ?*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2013, p. 171.

[421] Estelle FERRARESE, « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance », *Politique et Sociétés*, 2009, vol. 28, nº 3, p. 116.

[422] Estelle FERRARESE, « La critique comme forme de vie démocratique », *Multitudes*, 2018, n° 71, nº 2, p. 196.

[423] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 180.

[424] Estelle FERRARESE, « La critique comme forme de vie démocratique », *op. cit.*, p. 196.

Maintenant que nous avons pris pour point de départ cette « causalité holiste », il nous faut tenter d'éclaircir les rapports qu'entretiennent la reconnaissance et les institutions. C. Lazzeri, après avoir identifié un certain consensus chez « les théoriciens contemporains de la reconnaissance »[425] autour de l'idée que reconnaissance et institution étaient toujours connectées, a proposé de distinguer entre trois modalités d'articulations entre institution et reconnaissance sociale (au sens de l'estime), qui correspondent à autant d'idéaux-types. Ainsi, selon lui, reconnaissance et institutions peuvent être envisagées soit selon un modèle de « l'action correctrice », soit selon un modèle expressif, soit selon un modèle de « l'activité productrice ». Alors que le premier modèle renvoie vers les théories de « l'économie de l'estime » et des « sphères de justice », le second, quant à lui, pointe vers la théorie de la reconnaissance développée par A. Honneth tandis que le troisième constitue une tentative pour tenir compte de la production de formes institutionnalisées de reconnaissance sociale. À partir de cette tripartition, nous verrons des passerelles se former avec la distinction proposée par E. Renault entre un « concept expressif de reconnaissance » et un « concept constitutif de reconnaissance »[426].

Commençons notre exploration des idéaux-types de C. Lazzeri, en remarquant que le modèle des « activités correctrices » renvoie à la façon dont les institutions peuvent intervenir pour créer ou recréer des manifestations de reconnaissance et ainsi combler l'écart existant entre « les normes sociales de reconnaissance collectivement admises et les pratiques observables »[427]. Dans le cadre d'une conceptualisation qui envisage la distribution d'estime sociale sur le modèle de l'échange marchand, les prestations sont évaluées à l'aune d'un schéma d'offre et de demande. De ce fait, la dynamique essentielle est celle de la visibilité. Plus les prestations individuelles sont visibles, plus elles ont de chance de jouir d'une estime sociale importante. Les institutions n'interviennent alors qu'en arrière-plan, pour « exercer un effet correcteur sur la perception des performances »[428]. Elles peuvent permettre de rendre visibles certaines prestations qui, sinon, seraient restées hors du champ de cette « économie de l'estime ». On voit bien quelles sont les limites d'un tel modèle. En limitant les institutions à leurs capacités à redresser certaines situations jugées injustes, du point de vue d'une conception économiciste de l'estime sociale, elle ne permet pas de rendre compte de l'institutionnalisation de normes de

[425] Christian LAZZERI, « Institutionnaliser la reconnaissance. Ou comment classer les institutions ? », *Raisons politiques*, 2016, n° 61, p. 87.

[426] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 199.

[427] Christian LAZZERI, « Institutionnaliser la reconnaissance. Ou comment classer les institutions ? », *op. cit.*, p. 88.

[428] *Ibid.*, p. 91.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

reconnaissance issues du monde vécu. Les institutions dépassent donc le simple cadre d'une activité correctrice, car elles sont elles-mêmes le fruit d'une institutionnalisation des pratiques et sont ainsi toujours susceptibles de venir incorporer de nouvelles normes issues du monde vécu. Dirigeons-nous maintenant vers le modèle qui nous intéresse au premier chef, puisqu'il correspond au modèle de reconnaissance développé par A. Honneth. Contrairement à la position correctrice, où les institutions agissaient de l'extérieur sur l'échange d'estime social, dans le modèle expressif, les institutions sont envisagées comme « exprimant » les rapports de reconnaissance réciproques dans un contexte sociohistorique déterminé. Les institutions ne sont plus considérées comme de simples dispositifs de corrections de situations perçues comme injustes du point de vue d'une « économie de l'estime », mais sont envisagées comme des formes sédimentées de l'agir social. La matérialité conférée aux institutions découle directement de leur capacité à refléter les normes de reconnaissance circulant au sein du monde vécu. De ce fait, les institutions se trouvent être la matérialisation, dans des dispositifs stabilisés et routinisés, des relations de reconnaissance disponibles dans les interactions entre les individus. Enfin, pour terminer, intéressons-nous au modèle des « activités productrices ». Celui-ci opère un pas supplémentaire par rapport au modèle « expressif », puisqu'il ne considère plus seulement les institutions à travers leur capacité à exprimer les relations de reconnaissance disponibles au sein du monde social, dans un contexte historique donné. Il part de l'idée que les institutions sont elles-mêmes en mesure de produire directement de la reconnaissance sociale. C. Lazzeri, pour illustrer cette force productrice des institutions, se réfère à la théorie bourdieusienne. Les institutions sont alors capables, par des jeux de « certification », de distribuer du capital symbolique qui, *in fine*, servira aux acteurs sociaux dans leurs « luttes de classement ».

Si la typologie de C. Lazzeri permet de repérer des articulations différentes entre reconnaissance et institutions dans la mesure où elle met en lumière la diversité des mécanismes par lesquels les institutions sont à même d'intervenir dans la distribution de l'estime sociale, il apparaît important d'approfondir les distinctions entrevues jusque-là et de les confronter plus avant avec la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth. Pour ce faire, nous allons partir des réflexions proposées par E. Renault, dans *L'expérience de l'injustice*[429]. Celles-ci nous serviront de fil conducteur pour faire subir les déplacements nécessaires à la théorie de la reconnaissance et ainsi tenir compte de l'épaisseur des rapports sociaux dans le cadre de notre

[429] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.* Particulièrement le chapitre 3 intitulé « Les institutions de l'injustice ».

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

objet de recherche. Nous l'avons indiqué dans notre propos introductif, E. Renault distingue entre un « concept expressif de reconnaissance » et un « concept constitutif de reconnaissance ». Tout en identifiant la démarche d'A. Honneth au premier concept, il propose, en indiquant les limites de celui-ci, de le délaisser pour le second.

Le concept expressif de reconnaissance d'A. Honneth ne peut être compris qu'à l'aune du « tournant communicationnel » de la théorie critique opéré avec la seconde génération de l'école de Francfort. Dans la mesure où les développements théoriques d'A. Honneth reposent sur les déplacements opérés par J. Habermas d'une part, mais constituent une intervention critique vis-à-vis de ceux-ci d'autre part, le concept expressif de reconnaissance doit être ressaisi à partir de ce double mouvement. Ainsi, comme la conception de l'institution défendue par J. Habermas repose elle-même sur une critique de L. Wittgenstein, pour comprendre la perspective honnethienne de l'institution, celle-ci doit être comprise comme une critique de L. Wittgenstein par J. Habermas d'une part, et comme une critique de J. Habermas par A. Honneth d'autre part[430].

La conception de l'institution que propose L. Wittgenstein repose sur ce que nous avons précédemment identifié comme la « causalité holiste ». L'activité sociale est perçue à travers des types d'actions habitualisées, actions qui supposent un « langage commun » pour que les comportements individuels puissent s'accorder. Dans ce cadre, les institutions correspondent à des « modes d'activité sociale à travers lesquels [les individus] se socialisent et interagissent »[431]. Elles sont ainsi comprises sur le « modèle de la règle grammaticale et des significations partagées »[432]. Si l'intérêt d'une telle conception de l'institution est de montrer que les significations communes n'ont pas d'existence en dehors des formes institutionnelles qui leur donnent corps, elle a pour inconvénient de rester trop « minimaliste » et donc indéterminée.

Par ailleurs, en renvoyant les institutions vers un ensemble de règles d'actions habitualisées et faisant autorité, elle repose sur une vision non seulement pacifiée, mais aussi conservatrice du monde social, dans lequel des conflits d'interprétations autour du rôle et du fonctionnement institutionnel n'ont pas leur place. Or, E. Renault soutient que J. Habermas a tenté de répondre à ce déficit normatif de la théorie des « jeux de langage », en « inscri [vant] la normativité au sein même des règles de l'interaction en montrant qu'en elles sont présents à la fois un élément

[430] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 189-196.
[431] *Ibid.*, p. 182.
[432] *Ibid.*

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

socialement institué et un élément transcendant les contextes sociaux »[433]. Les relations intersubjectives, structurées par les règles de l'entente communicationnelle, possèdent ainsi un élément institué puisque l'entente langagière suppose elle-même une institutionnalisation qui la précède. Et en même temps un contenu normatif, car les actes de langages opèrent « une constitution réciproque des sujets autonomes et responsables »[434] qui renvoie vers une situation idéale de communication qui peut servir de critère pour la critique sociale. Toutefois, le modèle dualiste élaboré par J. Habermas l'a conduit à comprendre les relations intersubjectives comme dotées d'une charge normative susceptible de recréer le monde social. Tandis que, de l'autre côté, l'intégration fonctionnelle des individus à travers des dispositifs stabilisés était non seulement privée de toute dimension normative, mais était toujours susceptible de produire des pathologies de l'entente communicationnelle.

Pour E. Renault, la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth se comprend comme une tentative « pour penser les problèmes normatifs de l'existence tout en tenant compte du fait que nous existons dans et par les institutions »[435], c'est-à-dire comme une tentative pour dépasser le dualisme habermassien tout en tenant compte du tournant communicationnel. Le propos n'est alors pas de soutenir que la théorie de la reconnaissance fait l'impasse sur les rôles des institutions dans l'existence des individus. À l'évidence une telle assertion serait un contresens puisque les objectifs que se fixe A. Honneth sont non seulement de décrire les attentes normatives dont sont porteurs les individus — dans la mesure où elles constituent les points de repère de la critique sociale —, mais aussi de décrire les liens qui unissent ces attentes et les institutions d'une période historique donnée[436]. Comme A. Honneth considère d'une part que, parmi les attentes normatives qui organisent ces relations de reconnaissance, les plus essentielles sont adressées aux institutions, d'autre part que les luttes menées par les individus et les groupes sociaux doivent être comprises comme des tentatives pour faire reconnaître ces attentes, les luttes sociales apparaissent alors comme des mobilisations en faveur de la transformation ou bien de la construction d'institutions susceptibles de répondre à ces attentes.

---

[433] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 189.

[434] Estelle FERRARESE, « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », *op. cit.*, p. 314.

[435] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 193. Notre propos n'est donc pas d'indiquer une quelconque absence des institutions dans la réflexion d'A. Honneth. Au contraire celui-ci envisage bien le passage des rapports de reconnaissance vers les rapports institutionnalisés. Seulement ce passage est médiatisé par une « psychologie morale » qui fait des relations de reconnaissance non seulement des données nécessaires pour une vie psychique non-troublée, mais aussi des « présuppositions normatives » qui permettent la reproduction sociale.

[436] *Ibid.*, p. 194.

De ce fait, la théorie de la reconnaissance a notamment pour tâche de décrire les attentes de reconnaissance et les interactions de celles-ci avec les institutions. Et il fait remarquer la nécessité de « passer du niveau de la reconnaissance intersubjective […] à celui de la reconnaissance garantie institutionnellement »[437]. De ce point de vue, l'existence sociale est bien envisagée comme connectée avec des institutions. Toutefois, dans le modèle que défend A. Honneth, les institutions ne font qu'exprimer l'état des relations de reconnaissance qui existent dans une époque historique donnée.

> « La théorie honnethienne insiste sur l'intelligibilité de l'horizon collectif de finalités normatives, notamment par l'intermédiaire d'institutions exprimant l'état temporaire des rapports de reconnaissance »[438].

Ce faisant, les institutions ne produisent pas par elles-mêmes des rapports de reconnaissance, elles ne sont que la forme cristallisée de rapports de reconnaissance circulant dans le monde vécu. Elles sont à la fois le résultat de relations de reconnaissance sédimentées et, en même temps, comme les conditions de possibilités de ces relations. Autrement dit, elles sont les médiums au travers desquels peuvent s'exprimer les relations de reconnaissance réciproques. De ce fait, les institutions ne sont pas envisagées comme les lieux où se joue véritablement la reconnaissance. Le véritable lieu où se jouent les relations de reconnaissance se trouve être les interactions interindividuelles.

> « Institutions are not the place of recognition, only their results and their external conditions, and it is thus only insofar as they are socially conditioned that recognition and contempt are social. The real place of recognition is the interaction between individual demands and responses »[439].

Par « reconnaissance expressive », il faut donc comprendre une « conception de la reconnaissance comme s'exprimant dans les institutions »[440]. Pour A. Honneth, « l'institution peut être véritablement comprise comme une incarnation stabilisée de formes spécifiques de reconnaissance que les sujets s'accordent mutuellement de manière intersubjective en raison de

---

[437] Axel HONNETH, « La reconnaissance comme idéologie », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, p. 259.

[438] Olivier VOIROL, « Invisibilité et « système ». La part des luttes pour la reconnaissance », *in* Alain CAILLÉ et Christian LAZZERI (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 340-341.

[439] Jean-Philippe DERANTY et Emmanuel RENAULT, « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », *Thesis Eleven*, février 2007, vol. 88, nº 1, p. 99.

[440] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 196.

qualités précises »[441]. C'est alors la façon dont est construit le passage entre le niveau intersubjectif et le niveau institutionnel qui soulève des difficultés. Pour des auteurs comme J-P. Deranty et E. Renault, si les relations de reconnaissance fournissent effectivement le meilleur moyen de décrire le contenu normatif de la socialisation et des luttes sociales qui se déroulent au sein de la réalité sociale, les relations de reconnaissance sont toujours façonnées par des conditions matérielles, le contenu normatif de ces relations, pour être compris, doit être relié à ces conditions matérielles. Pour eux, les institutions jouent un rôle fondamental, car elles fournissent les coordonnées sociales à l'intérieur desquelles les relations de reconnaissance vont pouvoir se déployer.

2.2.1.3 Au-delà du modèle expressif de reconnaissance

Alors que J. Habermas se trouvait en mesure de connecter le moment normatif et le moment institutionnel, dans la mesure où l'entente communicationnelle supposait un langage commun au moyen duquel les partenaires d'interactions pouvaient formuler et échanger leurs arguments, au sein de la théorie de la reconnaissance, les attentes normatives sont premières et se trouvent détachées du moment institutionnel, puisqu'elles organisent les institutions « de l'extérieur »[442]. Les institutions sont donc appréhendées à partir des conditions de reconnaissance qu'elles rendent possibles.

> « Les institutions constituent seulement les conditions soit de la stabilisation des relations de reconnaissance entre individus, soit de la perpétuation des obstacles à leur développement »[443].

Ce concept expressif de reconnaissance possède l'avantage de rappeler que le contexte institutionnel ne peut, à lui seul, satisfaire les attentes normatives des individus. Autrement dit, la théorie de la reconnaissance telle que l'a modelée A. Honneth, permet de prendre en compte la dimension instituante des rapports de reconnaissance. D'une part, les institutions ne sont pas des « objectivités détachées » ou des « puissances autonomes »[444], se situant à l'écart du reste de l'environnement social. D'autre part, celui-ci devant sa reproduction et ses transformations aux relations de reconnaissance et aux luttes sociales afférentes qui s'y déroulent, les

[441] Axel HONNETH, « La reconnaissance comme idéologie », *op. cit.*, p. 259.
[442] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 198.
[443] *Ibid.*, p. 196.
[444] Franck Fischbach, « Activité, Passivité, Aliénation », Actuel Marx, 2006, no 39, p. 16.

institutions qui constituent des éléments de cet environnement social sont dépendantes des relations de reconnaissance et évoluent avec elles. Mais, à l'inverse, sa limite est de ne pas suffisamment insister sur la dimension instituée des rapports de reconnaissance.

Si les attentes normatives des individus ont la capacité d'organiser les formes institutionnelles de reconnaissance, elles sont elles-mêmes dépendantes d'un contexte social institutionnalisé qui délimite le périmètre à l'intérieur duquel peuvent évoluer ces attentes, ainsi que la forme qu'elles peuvent prendre. D'une certaine manière, on peut considérer que la critique du concept expressif de reconnaissance revient à faire jouer J. Habermas contre A. Honneth. Alors que le premier situait les attentes normatives à même les formes institutionnalisées du social — dans la mesure où les attentes étaient directement connectées sur les structures de l'entente langagière, le second a fait des attentes normatives d'une part des données structurant de l'extérieur les institutions et, d'autre part, des présuppositions de l'intégration sociale. Pour le dire de façon explicite, l'intersubjectivité telle qu'elle est envisagée comme axiome de l'ensemble de la théorie de la reconnaissance empêche la prise en considération de l'ensemble des médiations naturelles et matérielles à travers lesquelles se déroulent pourtant les relations de reconnaissance réciproques.

De là découle la nécessité de donner une définition plus restrictive de l'institution, prenant appui sur une définition du pouvoir comme « mise en ordre des actions qui se soustrait à l'éclairage de la règle »[445]. L'institution doit alors être comprise comme un dispositif social hautement élaboré qui non seulement cadre les rapports interindividuels en aiguillant « les façons d'être et de se comporter par rapport à autrui », mais est également « un mode spécifique de coordination de l'action »[446]. De ce fait, les institutions doivent être envisagées comme des dispositifs spécifiques d'organisation de la vie sociale structurés autour de « principes normatifs » et de « formes de mises en ordre »[447]. Toutefois, si l'on veut être en mesure de tenir compte des rapports de pouvoir, il est nécessaire d'accorder le primat aux formes de mise en ordre sur les principes normatifs.

> « La reconnaissance n'est conçue que comme relation d'agent à agent, même dans les deuxième et troisième sphères qui considèrent pourtant l'individu dans sa relation à la société toute entière »[448].

---

[445] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 185.
[446] *Ibid.*, p. 183.
[447] *Ibid.*, p. 184.
[448] Jean-Philippe DERANTY, « Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance », *Actuel Marx*, 2005, n° 38, nº 2, p. 173.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Dans la perspective honnethienne de la reconnaissance, on prend appui sur un axiome « anthropologique », dans lequel les individus cherchent à être reconnus parce qu'en tant individus, ils ont besoin de cette reconnaissance. Les institutions interviennent de façon secondaire, uniquement parce que les individus ont besoin de conditions institutionnelles pour être pleinement reconnus. Ici, c'est parce qu'ils ont besoin d'un cadre institutionnel de reconnaissance qu'ils vont chercher à établir les conditions institutionnelles leur permettant d'obtenir cette reconnaissance. Les demandes de reconnaissance individuelles sont alors envisagées comme étant indépendantes des institutions. Mais est-il possible de détacher les demandes de reconnaissance de l'environnement social et surtout institutionnel dans lequel elles sont formulées ? Ne sont-elles pas toujours déjà modelées par celui-ci ?[449]

2.2.2 Pour un concept constitutif de reconnaissance

2.2.2.1 Les limites de la position honnethienne

Au contraire, il nous semble que la priorité doit être donnée à l'environnement institutionnel. Dans ce cadre, il faut partir du principe que l'ensemble de l'existence est institué et que, de ce fait, la subjectivité elle-même est le produit de cette institutionnalisation. Les individus sont alors pris dans un environnement social qui les contraint et qui a des effets sur leur subjectivité. Or, si la reconnaissance est bien nécessaire pour la formation de la subjectivité, force est de constater que les relations de reconnaissance s'inscrivent elles-mêmes dans des logiques institutionnelles.

> « Les relations de reconnaissance ne peuvent avoir lieu que dans des jeux sociaux soumis aux logiques des institutions, de la même manière que les actes langagiers ne peuvent avoir lieu que dans des jeux de langage structurés par des règles instituées »[450].

Les demandes de reconnaissances et donc, les attentes normatives, apparaissent comme sculptées par l'environnement institutionnel dans lequel elles se déroulent et « n'ont pas

[449] Jean-Philippe DERANTY et Emmanuel RENAULT, « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », *op. cit.*, p. 100.

[450] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 198.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

d'existence hors des paramètres sociaux définis par les principes et les règles de l'interaction sociale »[451]. « Les attentes de reconnaissance n'existent jamais à l'état pur »[452], elles sont façonnées au sein d'un ensemble social, qui est aussi un contexte institutionnel.

Cette réinscription des attentes de reconnaissance dans un environnement institutionnel qui leur procure leur forme a pour conséquence de ne plus faire des attentes de reconnaissance les présuppositions normatives de l'intégration sociale. Alors que pour A. Honneth, les attentes de reconnaissance constituent les conditions pour une vie psychique non-troublée et en même temps les conditions de l'intégration (dans la mesure où cette intégration repose sur la satisfaction des attentes de reconnaissance), pour E. Renault :

> « Les attentes de reconnaissance […] ne peuvent être considérées ni comme des présuppositions de l'intégration sociale […] (elles consistent en des attentes qui peuvent être satisfaites, y compris dans des formes de société désintégrées), ni comme des contraintes imposant par elles-mêmes une dynamique de rationalisation morale des sociétés (le besoin de reconnaissance peut prendre des formes monstrueuses à l'échelle sociale également) »[453].

Dès lors, en redonnant la priorité à l'environnement institutionnel, le concept constitutif de reconnaissance permet certes comme le proposait A. Honneth lui-même de comprendre les relations de reconnaissance comme évoluant avec les transformations de l'ordre social. Mais il permet aussi de comprendre d'une part, que les attentes de reconnaissance sont contraintes par l'environnement institutionnel et qu'elles ne peuvent prendre n'importe quelle forme, ni apparaître de n'importe quelle manière, d'autre part, qu'elles ne sont pas des contraintes à la rationalisation et au progrès de la société, étant donné que même dans les sociétés les plus inégalitaires et les plus monstrueuses, des demandes de reconnaissance peuvent être formulées et prendre des formes elles-mêmes monstrueuses, mais aussi, parfois, être satisfaites. En essayant de mettre en lumière les effets des structures sociales sur les relations de reconnaissance réciproques, et ce jusque sur les attentes normatives elles-mêmes, E. Renault pointe les limites d'une « théorie sociale à teneur normative » qui se limiterait à l'analyse des « dynamiques pratiques locales » et sous-estimerait les « contraintes exercées par les conditions

[451] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 198
[452] *Ibid.*, p. 199.
[453] *Ibid.*

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

structurelles sur la praxis »[454]. Son objectif est donc de tenter de concilier le niveau micro-social de l'infrastructure morale, des attentes normatives dont sont porteurs les individus et le niveau macro-social des structures sociales qui exercent des effets, non seulement sur les interactions, mais aussi sur les subjectivités.

Malgré ces transformations opérées à partir du cadre de la théorie de la reconnaissance, il nous faut pourtant conserver un point d'appui, au sein de cette existence institutionnalisée, pour pouvoir formuler une critique sociale qui relève toujours de l'intérêt pour l'émancipation des individus. Si les attentes de reconnaissance doivent être réinscrites dans « le cadre d'une prédétermination institutionnelle » qui les façonne, il demeure quelque chose de non institué dans ces attentes de reconnaissance et qui peut pousser vers la transformation des institutions sociales qui contreviennent à la production d'un rapport positif à soi. E. Renault ne remet donc pas en cause la « positivité » de l'acte de reconnaissance, celui-ci pouvant effectivement contribuer à produire une vie psychique non-troublée. Seulement, au lieu de faire de cet acte un rapport uniquement perçu sur le mode intersubjectif, il le réinscrit dans un environnement institutionnalisé et traversé par des rapports de domination, tout en tenant compte des éléments non-institués dans les demandes de reconnaissance. C'est d'ailleurs vers ces éléments non-institués de la reconnaissance que pointe, selon lui, la distinction opérée par J. Dewey entre habitudes et impulsions[455]. Si les habitudes renvoient vers des dispositions socialement construites, les impulsions renvoient, quant à elles, vers des dynamiques « anthropologiques ». Cette dimension anthropologique constitutive des impulsions explique pourquoi le besoin de reconnaissance peut se trouver insatisfait malgré les dispositions sociales.

Compte tenu de notre objet de recherche, ces déplacements nous semblent décisifs. Tout d'abord, en portant notre regard sur les formes du rapport à l'altérité dans l'espace public (à partir de l'analyse des attentes normatives exprimées par les éditorialistes de la presse écrite), il apparaît qu'un grand nombre des attentes que nous étudions s'adressent aux institutions. Ensuite, en proposant de définir les institutions comme des dispositifs articulés autour de principes normatifs et des formes de mises en ordre, il est dès lors envisageable de définir les médias (dont la presse écrite fait partie) comme une institution et donc de l'analyser au prisme

[454] Emmanuel RENAULT, « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat », *Actuel Marx*, 2006, n° 40, nº 2, p. 168.

[455] Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit.*, p. 84.

de sa capacité à produire de la reconnaissance[456]. Et enfin, dans la mesure où les médias sont appréhendés comme institution capable de produire de la reconnaissance, il apparaît nécessaire de comprendre les attentes de reconnaissance qui y circulent, non comme des contraintes qui, par elles-mêmes, poussent dans le sens d'une « dynamique de rationalisation morale de la société », mais, au contraire, comme étant susceptibles soit d'être satisfaites malgré un contexte institutionnel de désintégration, soit de prendre des formes qui contreviennent au principe de reconnaissance mutuelle.

2.2.2.2 Effets de reconnaissance institutionnalisés

E. Renault insiste sur la nécessité de substituer le concept de reconnaissance constitutif au concept de reconnaissance expressif. C'est, selon lui, la meilleure manière de tenir compte du fait que l'ensemble de l'existence est traversé par des rapports de pouvoir et de domination, tout en maintenant la dimension critique du concept de reconnaissance[457]. En effet, la construction de la subjectivité est dépendante de conditions sociales qui favorisent la reconnaissance, c'est-à-dire dépendante de conditions qui favorisent les manifestations qui attestent de la valeur de l'individu. En outre, les subjectivités sont inscrites dans des formes de vie institutionnalisées, c'est-à-dire dans des environnements sociaux qui les dépassent et les contraignent. Par ailleurs, ces structures institutionnelles relèvent d'agencements spécifiques qui participent à la mise en ordre du monde social, c'est-à-dire qu'ils effectuent des classements sociaux. Enfin, ces dispositifs institutionnels effectuent leurs classements selon des principes normatifs, c'est-à-dire qu'ils sont eux-mêmes orientés par des principes normatifs spécifiques. Alors, les comportements des acteurs sociaux sont pris dans ces ensembles structurels qui non seulement façonnent leurs attentes de reconnaissance, mais, en plus, ont des effets sur leurs subjectivités. En effet, les classements opérés par ces dispositifs institutionnels à partir de principes normatifs directeurs produisent des formes d'évaluations des actions individuelles et collectives, c'est-à-dire de la reconnaissance.

Les rapports de reconnaissance doivent être envisagés à partir du contexte institutionnel dans lequel elles se déroulent. En effet, si l'individu se construit à travers les relations de reconnaissance réciproques qui lui permettent d'obtenir la confirmation de sa propre valeur, cette confirmation se produit non seulement à travers des relations intersubjectives, mais aussi

[456] Nous reviendrons sur cet élément au cours de notre chapitre 3.

[457] Dans la mesure où ce sont bien les relations de reconnaissance réciproques qui permettent au sujet de construire un rapport positif à lui-même.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

par les relations qu'il entretient avec les institutions. Or ces institutions, comprises en tant que dispositifs de mises en ordre et structurés par des principes normatifs, sont en mesure de produire des formes de reconnaissance, c'est-à-dire de produire des effets sur les subjectivités à travers des formes d'approbation ou de désapprobation des comportements individuels.

> « Parce que les institutions incarnent des schèmes normatifs [...], elles produisent des effets de reconnaissance positive ou négative, en classant les individus suivant qu'ils correspondent ou non aux conditions définies par ces schèmes »[458].

E. Renault identifie trois modalités par lesquelles les subjectivités peuvent être contraintes par un contexte institutionnel[459]. Dans le premier cas, en tant qu'instance de coordination des actions et des règles, l'institution a des effets sur les comportements. Ici, dans la mesure où les interactions prennent place dans un contexte institutionnel défini par un certain nombre de règles et dont l'objectif est de coordonner les différentes actions vers un objectif commun, les comportements sont modelés par ses règles contraignantes. Dans le second cas, les institutions, en tant qu'elles possèdent des finalités propres et que celles-ci sont encadrées par des normes qui contraignent les actions en vue de la réalisation de ces fins, les comportements individuels sont incités à coller aux finalités de l'institution en se conformant aux normes prescrites. Dans le dernier cas, les institutions en tant qu'elles sont déterminées par des principes normatifs sont des espaces dans lesquels les individus tentent d'obtenir la confirmation de leur valeur, elles ont donc un autre effet sur les subjectivités. Dans le cadre de la socialisation, l'individu peut obtenir la confirmation de sa valeur à travers les différents espaces sociaux institutionnalisés qu'il traverse. Chaque étape du processus de socialisation voit s'accomplir d'une part, chez l'individu, une transaction entre les différentes intériorisations passées et présentes en vue de leur unification, d'autre part, entre l'individu et l'institution dans laquelle il se trouve, une transaction entre les attentes normatives nées de cette unification effectuée par l'individu et les attentes de l'institution elle-même. Si bien que l'individu ne cherche pas tant à faire reconnaître une identité conférée/imposée que l'interprétation singulière qu'il fait des différentes transactions internes qu'il a pu effectuer jusque-là[460].

---

[458] Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit.*, p. 133.

[459] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, pp. 200-203.

[460] Nous reviendrons au cours du chapitre suivant sur les mécanismes par lesquels s'opère la construction de l'identité personnelle au cours du processus de socialisation.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Si l'on souhaite maintenir un « contenu normatif à l'idée de reconnaissance », alors il est certes nécessaire de considérer que les attentes de reconnaissance n'existent jamais à « l'état pur », car elles sont toujours modelées par les rapports de domination, mais il faut aussi maintenir la conviction qu'elles peuvent « saper les relations de domination. Elles peuvent engager les individus dans des luttes contre la domination ou dans des stratégies d'adaptation à la domination »[461].

2.3 Synthèse de la Théorie de la reconnaissance

2.3.1 Penser les conditions minimales de l'autonomie

À la lecture de *La lutte pour la reconnaissance* se dégage une thèse simple, mais dont les implications pour une théorie sociale sont nombreuses : l'autonomie est impossible (au sens de quelque chose qui ne peut se produire) sans l'existence d'un sujet pouvant exercer cette autonomie. Or, pour A. Honneth, la subjectivité est dépendante de certaines conditions minimales, et ces conditions minimales se trouvent dans les relations de reconnaissance réciproques censées apporter au sujet la confirmation de sa propre valeur. L'autoréalisation, qui constitue l'idéal normatif de la théorie de la reconnaissance, n'est pas immédiatement disponible au sujet. Celle-ci s'acquiert dans les relations de reconnaissance, qui dépendent elles-mêmes de la configuration sociohistorique (c'est-à-dire des conditions sociales de l'époque).

> « La liberté de se réaliser soi-même dépend de conditions qui ne sont pas à la libre disposition du sujet humain, mais ne sont remplies que grâce aux partenaires de l'interaction »[462].

En faisant dépendre la possibilité d'une vie psychique non-dégradée des relations de reconnaissance réciproques, le théoricien critique, dans un même mouvement, se trouve en

[461] Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit.*, p. 116.

[462] Axel HONNETH, « Reconnaissance et reproduction sociale », *in* Alain BATTEGAY et Jean-Paul PAYET (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve : Explorations socio-anthropologiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, Le regard sociologique, 2008, pp. 53-54.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

mesure de penser la vulnérabilité du sujet à partir des conditions sociales, conditions qui peuvent empêcher les processus de reconnaissance réciproques qui se trouvent pourtant au cœur du social. Dès lors, la valeur des sociétés peut être jugée à l'aune des possibilités offertes aux individus d'obtenir la confirmation de leur propre valeur à l'intérieur des différentes sphères de reconnaissance. Par conséquent, les relations de reconnaissance réciproques fournissent également la « grammaire morale des conflits sociaux ». En faisant des relations de reconnaissance le cœur du monde social et en indiquant que celui-ci est sous-tendu par des attentes normatives de reconnaissance, elle permet de saisir les conflits sociaux à partir de leurs soubassements moraux. À propos de la conflictualité chez A. Honneth, il convient de noter d'une part que la lutte se voit attribuer une fonction émancipatrice, puisque le sujet prend conscience de sa propre subjectivité à travers les luttes pour la reconnaissance. De ce fait, la lutte est dotée d'une puissance créatrice, celle de créer le sujet lui-même. Et d'autre part, que le conflit possède, en lui-même, un effet émancipateur. Le développement de la subjectivité n'est pas corrélé avec une quelconque issue favorable du conflit. Autrement dit, l'importance de la lutte pour les théories de la reconnaissance n'est pas tant leur finalité, la projection vers une issue victorieuse, que leur existence même. Le fait qu'il y ait lutte est en soi déterminant puisque c'est à travers elle que le sujet prend corps[463].

2.3.1.1 Articuler l'intégration fonctionnelle et normative

Le deuxième intérêt de la théorie de la reconnaissance est d'articuler intégration fonctionnelle et intégration normative au sein d'une seule et même théorie. En effet, dans la mesure où les individus sont capables d'endosser la perspective de leur partenaire d'interaction, ils sont capables de coordonner leurs actions avec celles des autres. Cette première dimension permet de rendre compte de la reproduction « fonctionnelle » du monde social. Mais la théorie de la reconnaissance intègre, au processus de socialisation et d'intégration sociale, un impératif de reconnaissance réciproque. Cette capacité à endosser le point de vue d'autrui n'est pas seulement la source de la coordination sociale, elle est également le point de départ de la

[463] Estelle FERRARESE, « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance », *Politique et Sociétés*, 2009, vol. 28, nº 3, p. 108.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

construction de l'identité singulière. Comme le sujet ne peut construire son identité qu'à travers les relations de reconnaissance réciproques, ces relations ont aussi un enjeu normatif[464].

Elles permettent de déterminer la capacité du sujet d'atteindre une identité. Autrement dit, c'est parce que l'impératif de reconnaissance réciproque est aux fondements des processus d'intégration sociale que ces derniers ne doivent pas contrevenir à la formation de la subjectivité. Les relations de reconnaissance réciproques constituent ainsi « l'infrastructure morale »[465] des sociétés modernes, dans la mesure où elles sont l'origine des normes et des valeurs fondamentales à partir desquelles non seulement les interactions, mais aussi les institutions et les structures sociales, prennent sens et sont en mesure de contribuer à la reproduction du monde social[466]. Ces développements permettent ainsi de penser à la fois l'intégration sociale et en même temps les conditions de l'autonomie.

2.3.1.2 La question du progrès social

L'argumentation d'A. Honneth comporte deux volets. Un volet formel qui correspond aux présuppositions sur l'intégrité psychique, c'est-à-dire aux conditions formelles pour que l'individu soit en mesure de développer un rapport pratique à soi. Et un volet historique, qui tient compte des conditions historiques de la réalisation de soi et donc de l'ouverture de la réalisation de soi vers de nouveaux développements normatifs. A. Honneth, envisage les attentes de reconnaissance comme « des présuppositions normatives de la vie sociale au sens où les attentes concernant la confirmation du rapport positif à soi sont les conditions *sine qua non* de la perpétuation d'un ordre social »[467]. Ces attentes sont perçues par l'auteur comme étant capables, par elles-mêmes, d'impulser une dynamique de rationalisation morale aux sociétés. Cette « infrastructure morale » des sociétés les entraînerait, *de facto*, vers un processus de rationalisation morale. Elles se verraient contraintes « structurellement » d'offrir une reconnaissance toujours plus complète, à toujours plus d'individus. Comme nous tenterons de

[464] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 157. « La reproduction de la vie sociale s'accomplit sous l'impératif d'une reconnaissance réciproque, parce que les sujets ne peuvent parvenir à une relation pratique avec eux-mêmes que s'ils apprennent à se comprendre à partir de la perspective normative de leurs partenaires d'interaction, qui leur adressent un certain nombre d'exigences sociales ».

[465] Axel Honneth, « Reconnaissance et justice », Le Passant Ordinaire, 2002, no 38.

[466] Jean-Philippe DERANTY, « Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance », *op. cit.*, p. 160.

[467] Emmanuel RENAULT, « Reconnaissance, institutions, injustice », *op. cit.*, p. 181.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

le montrer au cours de notre deuxième section, cette confiance dans la rationalisation morale des sociétés se doit d'être largement relativisée.

2.3.1.3 Une pensée critique de l'individualité

Un troisième intérêt de la théorie de la reconnaissance nous semble être la proposition d'établir une théorie sociale à teneur normative à partir d'un concept d'identité. En s'interrogeant sur les modalités de constitution du sujet au cours du processus de socialisation, A. Honneth produit une pensée dont la clé de voûte se situe dans un concept d'identité, construit sur des bases psychosociales. Cette architecture théorique lui permet de comprendre que « ce qui est fondamental dans l'identité, à savoir le rapport positif à soi, n'est jamais définitivement acquis, mais demande toujours à être confirmé dans des rapports de reconnaissance qui supposent notamment des relations sociales relativement stables »[468]. Mais, dans le même temps, cette construction théorique a soulevé un certain nombre de critiques. Afin de déterminer la profondeur et l'intérêt d'une telle proposition, il nous faudra identifier les principales critiques à propos de ce choix, avant d'indiquer les raisons pour lesquelles une telle proposition apparaît fort à propos.

2.3.2. Retour sur notre objet de recherche

2.3.2.1 Quelles sphères de reconnaissance en jeu pour notre objet de recherche ?

Bien sûr, un des plus grands mérites de la théorie de la reconnaissance est de proposer une conception pluraliste de la justice sociale. Ainsi, en distinguant entre trois sphères de reconnaissance, A. Honneth intègre dans le cadre d'une réflexion sur la justice sociale, des éléments qui jusque-là étaient soit laissés en dehors de toute réflexion sur la justice. Le cadre de la théorie de la reconnaissance est alors en mesure de rendre compte des « souffrances psychiques », des « souffrances sociales » et même des « lésions des différentes strates de l'identité collective »[469].

[468] Emmanuel RENAULT, « L'individu comme concept critique », *art. cit.*

[469] Emmanuel RENAULT, « Reconnaissance, institutions, injustice », *art. cit.,* p. 180.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Dans ce cadre, et adoptant le principe méthodologique négativiste, nous prendrons comme point de départ les expériences négatives formulées dans la presse écrite au cours du débat sur l'identité nationale, avec notamment comme objectif d'identifier les attentes de reconnaissance qui sous-tendent ces expériences. Ce faisant, il conviendra de déterminer les différences sphères de reconnaissance correspondant à ces attentes. Nous formulons à cet égard l'hypothèse que les attentes de reconnaissance exprimées au cours de cette période, loin de se limiter à la sphère juridique, pouvaient également porter sur les deux autres formes de reconnaissance. Or, dans la mesure où, parmi les attentes normatives formulées dans le corpus de presse que nous nous proposons d'analyser, certaines d'entre elles peuvent relever de la troisième sphère de reconnaissance, c'est-à-dire de la reconnaissance sociale, il nous faudra donner des précisions sur le concept « d'horizon normatif partagé », ou de « système de référence », à partir duquel s'effectue la distribution de l'estime sociale et donc l'évaluation des contributions individuelles à la reproduction de l'ordre social. Nous serons reconduits vers cette question lors de nos développements sur l'espace public au cours du chapitre 3.

2.3.2.2 Des morales dominées vers les morales dominantes

Jusqu'ici, en reconstruisant un modèle de reconnaissance à partir de la réflexion développée par A. Honneth, nous avons pu apercevoir pour quelles raisons la subjectivité était dépendante de conditions sociales qui lui donnent sa forme. Ces conditions sociales renvoient elles-mêmes vers les relations de reconnaissance réciproques qui, à ce titre, peuvent être considérées comme les conditions pour que le sujet puisse développer un sens de sa propre valeur. Ainsi, nous avons vu que l'autonomie nécessite l'existence d'un sujet exerçant cette autonomie. Or, nous avons vu que ce sujet a lui-même besoin de conditions minimales pour se développer. Conditions minimales que nous avons identifiées aux relations de reconnaissance — c'est-à-dire à la confirmation dont l'individu a besoin pour parvenir à développer une image positive de lui-même. Parvenu à ce stade de l'argumentation se dégageait une certaine conception de l'identité, plus précisément une structurel formelle de l'identité — c'est-à-dire l'intégrité psychique du sujet, sa capacité à développer un rapport non dégradé à lui-même. Mais, comme la subjectivité est dépendante de conditions sociales qui lui donnent « corps », les relations sociales peuvent soit favoriser, soit empêcher la reconnaissance nécessaire à la subjectivité. Par conséquent, il existe des situations sociales dans lesquelles la subjectivité se trouve empêchée, des situations sociales dans lesquelles l'individu n'est pas en mesure de trouver la confirmation de sa propre

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

valeur. Ces situations peuvent conduire à rompre la construction « identitaire » (au sens du rapport pratique à soi) que l'individu tente de maintenir. De ce fait, il est possible de repérer des pathologies sociales de la reconnaissance, qui sont autant de conditions sociales défavorables à l'expression de la subjectivité, des conditions dans lesquelles l'individu n'est pas en mesure de maintenir un rapport positif à lui-même. L'ensemble de ces développements nous a permis de percevoir que la théorie de la reconnaissance était capable de fournir des critères normatifs à partir desquels il devenait possible de mesurer la valeur des sociétés, cette évaluation s'effectuant à l'aune de la possibilité qu'elles offrent aux individus de s'autoréaliser (à travers les trois sphères de reconnaissance). Finalement, il est apparu que le principe de reconnaissance réciproque constituait, en quelque sorte, le fondement du monde social. Mais, dans le même temps, nous avons pu voir que l'ensemble de l'existence humaine est institutionnalisé. Si bien que, comme la subjectivité est dépendante des relations de reconnaissance et que le monde social est entièrement institutionnalisé, la subjectivité dépend elle-même de rapports de reconnaissance institutionnalisés. Sur cette base, il nous est alors apparu nécessaire d'effectuer un déplacement vis-à-vis des propositions honnethiennes, afin de pouvoir intégrer l'épaisseur du monde social et notamment des rapports de pouvoir. Nous avons alors vu de quelle manière les institutions étaient susceptibles non plus seulement d'exprimer les rapports de reconnaissance à l'œuvre dans le monde social, mais aussi de produire certaines formes de reconnaissance à travers la mobilisation des subjectivités dans un cadre institutionnalisé (au sens de : pris dans des dispositifs structurés par des formes de mises en ordre et des principes normatifs).

Dans une large mesure, les recherches inspirées par la théorie de la reconnaissance prennent pour objet d'étude les dynamiques pratiques susceptibles de rompre avec la domination et s'appuient, pour cela, sur les expériences d'injustices qui, en tant qu'elles empêchent la formation d'un rapport positif à soi et qu'elles manifestent des situations intolérables pour les subjectivités, sont porteuses d'un contenu normatif susceptible de transformer l'ordre social existant. Or, en nous intéressant à un événement médiatique précis, à travers son traitement médiatique, nous proposons justement de déplacer quelque peu le cadre de la théorie de la reconnaissance. Si nous ne récusons ni le contenu normatif de la reconnaissance ni le privilège méthodologique des expériences d'injustices, nous considérons qu'il est possible d'analyser la double dimension de la reconnaissance (comme référent normatif susceptible de transformer l'ordre social et comme rapport social susceptible de prolonger la domination), à partir d'expériences vécues par les groupes dominants et des justifications qu'ils produisent pour

légitimer le maintien du *statut quo*. Nous maintenons ainsi à la fois l'idée que les demandes de reconnaissance peuvent produire des dynamiques pratiques susceptibles de transformer l'ordre social et en même temps, le privilège méthodologique accordé aux expériences négatives. Nous faisons simplement le choix de porter notre regard, non pas sur un groupe social « objectivement »[470] dominé, mais, au contraire, sur un groupe social « objectivement » dominant[471], plus précisément les éditorialistes des journaux de la presse écrite nationale française. Notre objectif sera alors d'appliquer la méthodologie et la conceptualisation honnethienne, sur les expériences négatives que les membres de ce groupe expriment, mais aussi sur ce qu'ils reconstruisent comme étant les expériences d'injustices vécues par d'autres individus ou groupes sociaux.

En effectuant ce pas de côté, nous pensons que ces morales dominantes sont, d'une part susceptible de renseigner sur les effets de catégorisation, d'interpellation et d'invisibilisation médiatiques, et ce même si nous ne prenons pas la réception comme objet d'étude. Nous pensons qu'il convient d'envisager la possibilité de saisir certains de ces effets, à travers la combinaison de la théorie de la reconnaissance et de la sociocritique sur laquelle nous reviendrons. Et d'autre part, en suivant le principe des contradictions internes (sur lequel nous reviendrons ultérieurement), que ces morales dominantes sont en mesure de contenir des composantes qui peuvent pointer vers les contradictions de l'ordre social, malgré l'évidente soumission à l'ordre social existant ou à des principes réactionnaires, de certaines des attentes normatives que nous aurons l'occasion de discuter. Nous pensons ainsi que, si les attentes normatives des groupes dominants peuvent comporter certains éléments susceptibles de pointer vers le dépassement des contradictions de l'ordre social, elles sont tout autant chargées du poids des déterminations sociales et possèdent pour elles la puissance de la « grammaire normative » disponible, afin de formuler leurs demandes de reconnaissance. De ce fait, si tous les individus sont intersubjectivement constitués et donc intersubjectivement vulnérables, c'est-à-dire dépendants des conditions sociales pour le maintien d'un rapport positif à eux-mêmes, tous ne sont pas sur un pied d'égalité quant aux possibilités qui leur sont offertes d'accéder à ce rapport pratique à soi.

[470] Au sens de la position des membres de ce groupe au sein d'un espace social configuré par des rapports de domination, de race, de sexe et de classe.

[471] Comme nous le verrons à travers la caractérisation des éditorialistes qui ont publié dans la presse au cours de la période qui nous intéresse

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Chapitre 3 — Identités et espace public. Quelle pertinence de la théorie de la reconnaissance ?

« Une société émancipée ne serait pas un État unifié, mais l'effectuation de l'universel dans la réconciliation des différences. Aussi une politique qui viserait sérieusement encore ce but devrait-elle éviter de propager — même en tant qu'idéal — l'égalité abstraite des hommes. Elle devrait au contraire pointer du doigt la mauvaise égalité aujourd'hui, l'identité des intérêts de l'industrie du film et de celle des armes et penser un état de choses qui serait meilleur comme un état dans lequel on peut être différent sans peur ».

T. W. Adorno, *Minima Moralia*.

« Un grand pouvoir implique de grandes responsabilités »[472].

B. Parker, *Spiderman*

[472] Cette célèbre phrase de la culture populaire, issue de l'univers Marvel, apparaît pour la première fois dans le comics Spiderman « Amazing Fantasy n°15 » de 1962. Elle a par la suite été popularisée par le film du même nom, sorti en 2002 et réalisé par Sam Raimi. Elle est alors prononcée par l'oncle mourant du héros. Le site Médiapart retrace l'origine de cette expression populaire et en repère une version quasiment identique dans un décret de la *Convention*, daté du 8 août 1793. Cf. https://www.mediapart.fr/journal/culture-idees/080819/un-grand-pouvoir-implique-de-grandes-responsabilites?onglet=full

Jusqu'ici, nous avons non seulement reconstruit le projet d'une théorie critique de la société conçue dans la perspective de l'école de Francfort, mais aussi reconstruit l'actualisation de celle-ci proposée par A. Honneth à travers la théorie de la reconnaissance. Bien que nous ayons indiqué quelques déplacements nécessaires pour une prise en compte accrue des rapports sociaux de domination, en réinscrivant les relations de reconnaissance réciproques dans une forme de vie institutionnalisée, nous n'avons pour l'instant fait qu'effleurer les conséquences de notre objet de recherche, sur une théorie de la reconnaissance qui tente de se situer explicitement dans les pas du projet initial défendu par A. Honneth.

Pour celui-ci, la critique immanente, formulée à partir des expériences d'injustices, devait alors prendre sa source dans les « morales dominées ». Celles-ci étaient perçues comme disposant d'un surplus de validité, dans la mesure où elles indiquaient, à elles seules, l'inconséquence des normes morales instituées. Si nous ne cherchons en aucune façon à questionner la pertinence des attentes normatives des dominés dans la remise en cause de l'ordre social établi (attentes normatives exprimées à travers les expériences d'injustices qu'ils peuvent vivre), notre projet est cependant légèrement différent. D'une part, nous souhaitons interroger ce qui est perçu par les acteurs médiatiques comme étant des expériences négatives. Et d'autre part, nous voulons repérer ce qui est vécu comme une expérience négative par ces acteurs eux-mêmes. Autrement dit, nous nous proposons de questionner à la fois ce qui est reconstruit comme une expérience d'injustice par les acteurs médiatiques et, en même temps, ce qu'eux-mêmes vivent comme « mépris », « honte » ou tout autre sentiment négatif. Dès lors, on commence à percevoir l'écart qui nous sépare du projet initial défendu par A. Honneth. Si nous maintenons le cadre dans lequel se développe ce projet, nous ne prenons plus comme objet d'investigation les attentes normatives des dominés, mais, au contraire, les attentes morales des dominants. Il nous semble qu'il est ainsi possible de comprendre comment l'espace public, à partir des limites qu'il fixe à l'expression des expériences d'injustices des dominés, et par l'expression inverse des morales dominantes, empêche le développement de rapports de reconnaissance réciproques (par l'opposition et la délégitimation des revendications minoritaires). Parallèlement aux réflexions théoriques et méthodologiques de la tradition de penser Francfortoise que nous avons tenté de reconstruire, l'intérêt pour l'espace public et les médias de masse produit un second lien de parenté. En effet, les médias de masse de même que l'espace public bourgeois ont été des objets d'investigations privilégiés de l'ensemble des générations de théoriciens critiques. De

T.W. Adorno et M. Horkheimer lorsqu'ils développèrent le concept « d'industrie culturelle »[473] jusqu'à A. Honneth dans *Le droit à la liberté*[474], en passant par J. Habermas dans *L'espace public*, l'ensemble des générations de l'école de Francfort se sont interrogées sur la fonction et sur les mécanismes de l'espace public et des médias dans les sociétés capitalistes avancées. Notre propos dans le chapitre à venir ne sera pas de discuter des apports et des limites des différents travaux menés dans le cadre de l'école de Francfort sur ces objets. Nous nous proposons plus modestement d'interroger les développements identitaires de la période contemporaine, à travers le prisme de l'espace public et des médias, à partir de la perspective théorique que nous avons reconstruite, c'est-à-dire à partir de la théorie de la reconnaissance. Or, dans la mesure où les questionnements identitaires ne sont pas étrangers aux développements récents connus par l'espace médiatique d'une part, et que l'espace médiatique est plus qu'une simple caisse de résonance des relations de reconnaissance réciproques qui ont lieu dans le monde social d'autre part, nous essaierons (autant que faire se peut) de faire converger ces deux dimensions au sein des développements de ce chapitre. Ainsi, dans un premier mouvement, nous interrogerons la place de l'espace public ainsi que son articulation avec les problématiques identitaires. Puis dans un second mouvement, ces questionnements que nous aurons dégagés autour des identités et du rôle de l'espace public dans la conflictualité autour de telles revendications seront reliés à la dimension normative de la théorie de la reconnaissance. Nous pourrons alors indiquer comment celle-ci permet de produire un concept d'identité doté d'un contenu normatif, qui permet d'évaluer d'éventuels développements pathologiques d'une part et comment elle fournit également des clés pour évaluer le développement de l'espace public et des médias de masse d'autre part.

Mais avant de pouvoir entreprendre cette investigation autour de l'expression publique de ces expériences négatives, qu'elles soient vécues à la première personne ou bien prises en charge au sein de l'espace médiatique, à propos de la distinction entre « Eux » et « Nous », nous devons encore resituer les revendications identitaires contemporaines dans une totalité sociale ayant connu de nombreuses transformations. Malgré toutes les difficultés inhérentes à un tel projet,

[473] Theodor W ADORNO et Max HORKHEIMER, *Kulturindustrie. Raison et mystification des masses*, Paris, Allia, 2012.

[474] La place bien moins importante accordée aux conceptualisations autour des médias de masse ou bien de l'espace public est, sans nul doute, un élément qui sépare A. Honneth des générations antérieures de l'école de Francfort. Il faut attendre ses développements les plus récents et notamment *Le droit à la liberté* pour repérer une réflexion systématique autour de l'espace public. Louis CARRÉ, « Le public et ses évolutions manquées », *Réseaux*, 2015, n° 193, nº 5, pp. 79-104. Cependant, nous verrons au cours de ce chapitre que la théorie de la reconnaissance offre des ressources substantielles lorsque l'on s'intéresse à l'espace public et plus spécifiquement aux médias de masse.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

cela nous semble impératif si l'on souhaite aller au-delà des apparences à travers lesquelles se donnent à voir les questions identitaires au sein de l'espace public contemporain. En effet, loin de constituer un isolat hermétique, déconnecté du reste du monde social, l'espace public est à la fois affecté par les transformations sociales générales et en même temps un acteur de ces transformations.

3.1 Les revendications identitaires contemporaines au prisme de l'espace public

Avant d'aller plus loin dans nos développements, nous devons faire un point sur le concept d'identité, afin de repérer les critiques qui ont pu être formulées à son encontre et en même temps proposer une définition qui nous semble pouvoir surmonter ces difficultés.

3.1.1 Comprendre les revendications identitaires contemporaines

Le concept d'identité est un concept polysémique, il se trouve à l'intersection de trois domaines de la vie sociale. L'identité est d'abord une catégorie de la pratique qui permet aux individus d'exprimer et de décrire des situations qu'ils vivent et/ou qu'ils se représentent. Mais l'identité est aussi un « champ de problèmes philosophiques », à la fois « logiques et ontologiques ». Enfin, elle est une catégorie d'analyse importante pour la recherche sociale[475].

3.1.1.1 Misère de l'identité ? Faut-il abandonner le concept ?

Si l'on suit R. Brubaker, l'explication de la croissance de « l'identité » comme objet de recherche et catégorie d'analyse d'une part, et comme ensemble d'objets de revendications d'autre part, devrait être recherchée dans le contexte théorique et social américain. L'auteur propose ainsi une explication « culturaliste », qui rend compte à la fois des développements

[475] Cécile LAVERGNE, *Violence, Identités, Reconnaissance : penser une philosophie sociale de la violence avec Pierre Bourdieu et Axel Honneth*, Paris, Université Paris 10, 2015, p. 50.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

théoriques sur l'identité et en même temps de l'apparition de nouvelles formes de revendications : des revendications identitaires. Pour ce qui est des développements théoriques, l'utilisation intensive du concept d'identité s'expliquerait par la faiblesse des analyses en termes de classes sociales dans le contexte américain. Ce déficit théorique aurait ouvert la voie à des études sur l'identité. Études dont la filiation pourrait être renvoyée vers deux sources théoriques, ayant chacune contribué à donner une direction différente aux recherches sur l'identité. La première source théorique se trouve dans les travaux psychologiques d'E. Erikson, et son interrogation principale autour de l'identité personnelle. Celle-ci est alors comprise comme le résultat de l'intégration réussie des éléments antérieurs de la socialisation et dont la manifestation se produit dans des situations de crises. Ici, c'est la pluralité des identités qui relève de la pathologie, dans la mesure où elle manifeste l'incapacité de l'individu à produire une unification réussie des différents moments de sa socialisation. La seconde source théorique se trouve, quant à elle, dans les travaux interactionnistes de E. Goffman et constructivistes de P. Berger, qui, eux, ont pris pour objets les identités collectives. Dans ce cadre sociologique, l'identité est alors envisagée sur le modèle des rôles à endosser dans le cours de la vie sociale, mais également de la distance vis-à-vis de ces rôles. Là, c'est la « rigidification des rôles » qui est perçue comme pathologique, celle-ci se manifeste par l'automaticité des comportements à travers un impératif fonctionnel[476]. Mais le contexte américain n'expliquerait pas seulement la prégnance des théorisations sur l'identité, il permettrait aussi de comprendre le développement des demandes identitaires au sein de la société civile. Le contexte « ethno-racial » américain est alors pris comme un facteur explicatif de cette progression de l'identité[477].

Ces deux niveaux, celui de la recherche sociale et celui de la « société civile », doivent être appréhendés de manière dialectique, car ils ne sont en aucune manière, hermétiques l'un à l'autre. La science ne produisant aucun savoir en dehors d'un cadre social donné, elle est à la fois reprise et irriguée par son contexte social d'élaboration, si bien que le niveau de la recherche social et celui de la « société civile » se sont mutuellement renforcés. Cette ambiguïté du concept d'identité, qui le situe au croisement de la pratique sociale et de la pratique théorique, conduit R. Brubaker à refuser toute pertinence analytique au concept. Pour lui, les conceptualisations autour de l'identité sont problématiques, dans la mesure où une grande partie d'entre elles importent les difficultés d'ordres logique et ontologique attachées à l'identité

[476] Peter BERGER et Stanley PULLBERG, « Reification and the Sociological Critique of Consciousness », *History and Theory*, 1965, vol. 4, nº 2, p. 206.

[477] Rogers BRUBAKER, « Au-delà de l'"identité" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Frédéric JUNQUA (trad.), 2001, n° 139, nº 4, pp. 67-68.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

personnelle, au sein de réflexions sur les identités collectives. Loin d'éclairer la complexité du monde social, elles sont perçues comme participant à son inintelligibilité théorique et à sa confusion pour les individus eux-mêmes. S'il se défend de « questionner […] la légitimité et l'importance des revendications particularistes »[478] et explique s'en tenir à une réflexion sur « la meilleure manière de les conceptualiser »[479], la rhétorique employée par R. Brubaker, laisse transparaître au contraire la volonté d'endiguer la « prolifération des revendications identitaires »[480] ou encore « l'avalanche de revendications identitaires »[481]. Ce niveau politique coïncide avec la volonté théorique de liquider le concept d'identité.

À l'opposé de la position défendue par R. Brubaker, nous considérons impératif pour une sociologie qui s'interroge sur les phénomènes contemporains de revendications identitaires, de maintenir l'individu comme principe épistémologique et critique, ce qui, par conséquent implique, nous semble-t-il, de maintenir le concept d'identité.

> « 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 »[482].

Mais avant de pouvoir identifier quelle définition de l'identité est susceptible de répondre à ce principe épistémologique marxien, tout en prenant en compte l'inscription du social jusque dans la subjectivité individuelle, nous devons effectuer un effort de clarification des différentes forces en présence. Pour effectuer cette « cartographie », nous nous appuierons sur le travail de thèse particulièrement instructif de C. Lavergne[483]. L'auteure propose une distinction entre trois conceptualisations de l'identité, à partir de la manière dont ces différentes théories répondent à la question suivante : « l'identité est-elle une affaire de choix personnel, ou dépend-elle avant

---

[478] Rogers BRUBAKER, « Au-delà de l'"identité" », *art. cit.*, p. 84.

[479] *Ibid.*

[480] *Ibid.*, p. 67.

[481] *Ibid.*, p. 80.

[482] Razmig KEUCHEYAN, « Identité personnelle et logique du social », *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, 2002, XL-124, p. 276.

[483] Cécile LAVERGNE, *Violence, Identités, Reconnaissance*, *op. cit.* Avant de proposer sa lecture des différentes conceptions théoriques de l'identité, l'auteure discute les « cartographies » de R. Keucheyan (construite à partir de types-idéaux et se limitant aux sciences humaines et sociales, elle oblitère l'ensemble des théories de l'identité qui sorte de cadre, ce qui empêche l'intégration de la position honnethienne), et celle de R. Brubaker (construite autour « d'air de famille », l'auteur y fait le constat de la polysémie analytique du concept d'identité et plaide pour son abandon).

tout de la "force du social", d'une construction sociale ? »[484]. La modélisation proposée par l'auteur présente d'abord les deux versants de « l'illusion scolastique » concernant l'identité – le versant objectiviste, qui correspond aux conceptions substantialistes et le versant subjectiviste, qui correspond aux conceptions décisionnistes – avant d'envisager leur « dépassement en forme de synthèse »[485], qui coïncide avec la conception de l'identité défendue par l'auteur et qui nous permettra d'effectuer des rapprochements avec la théorie de la reconnaissance.

C. Lavergne commence son travail de cartographie par discuter le versant objectiviste des théories de l'identité. Celui-ci correspond aux conceptions substantialistes, qui font de l'identité une essence dont les propriétés sont fondamentalement statiques et sur lesquelles « ni le sujet, ni la culture, ni la société n'ont de prise »[486]. La compréhension de cette essence et de ces propriétés est alors à chercher du côté de la nature et du biologique. Ici, ce sont des théories de psychologie évolutionniste qui constituent la majorité des réflexions substantialistes de l'identité. On pourrait sans doute y ajouter les recherches menées dans le « domaine » de la sociobiologie qui rabattent également l'explication des comportements sociaux sur des éléments biologiques[487]. Quoiqu'il en soit, les conceptualisations substantialistes de l'identité tombent sous le coup d'une double critique. D'une part, elles peuvent être critiquées pour leur manque de scientificité, dans la mesure où elles reposent sur de nombreux biais cognitifs qui participent à la fois à la récolte et à l'analyse des données. D'autre part, elles relèvent d'une forme de réductionnisme « naturaliste », dans la mesure où elles font coïncider valeurs culturelles et données biologiques et sont incapables de prendre en compte la complexité et la multiplicité des organisations sociales.

C. Lavergne indique ensuite que la philosophie cartésienne fournit en quelque sorte une transition entre le modèle substantialiste de l'identité et le modèle décisionniste, puisque « sa philosophie du libre arbitre […] témoigne du pouvoir de la volonté humaine de forger sa propre existence conformément aux exigences de la raison »[488], elle constitue alors une assise pour toute conception de l'identité qui fait de celle-ci le résultat d'un choix individuel ou collectif. Ce second versant subjectiviste de « l'illusion scolastique » dans laquelle tombent certaines conceptualisations de l'identité est représenté par ce que C. Lazzeri a nommé un

[484] Cécile LAVERGNE, *Violence, Identités, Reconnaissance*, *op. cit.*, p. 69.
[485] *Ibid.*, p. 81.
[486] *Ibid.*, p. 69.
[487] Jacques G. RUELLAND, « 11. L'idéologie de la sociobiologie », *in L'empire des gènes. Histoire de la sociobiologie*, Lyon, ENS Éditions, La croisée des chemins, 2004, pp. 231-258.
[488] Cécile LAVERGNE, *Violence, Identités, Reconnaissance*, *op. cit.*, p. 77.

« constructivisme faible » (et que C. Lavergne nomme également « constructivisme représentationnel »). L'identité y est envisagée comme « le produit d'une série de décisions, de choix plus ou moins rationnels »[489]. Elle est ainsi comprise sur comme un modelage, un façonnement à partir d'un ensemble de choix effectués soit à l'échelle de l'individu, soit à l'échelle du collectif. Un ensemble hétérogène de théorisations relève de cette forme de « constructivisme faible » : les théories du choix rationnel, ainsi que la théorie de la mobilisation des ressources[490], en passant par des sociologies françaises contemporaines comme celles de F. Dubet, C. Dubar ou bien F. de Singly[491]. Pour ces conceptions subjectivistes :

> « 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, des décisions rationnelles que nous pouvons faire sur et au sujet de nos identités »[492].

En somme, les conceptions décisionnistes de l'identité font du Théorème de Thomas (selon lequel dès lors que les individus définissent une situation comme réelle, celle-ci l'est dans ses conséquences) la pierre angulaire de leur argumentation. Pour elles, la réalité sociale — dont les identités sont une des composantes — ne peut être comprise qu'à partir de l'analyse des modes de catégorisations socialement en vigueur, c'est-à-dire à partir des représentations du monde singulières que se font les individus et les groupes. Mais, à l'inverse, leur principal défaut est « d'occulter une partie de l'explication sociologique : à savoir rendre raison des principes de construction de ces catégorisation ». Autrement dit, elles sont incapables d'aller au-delà des « représentations et des jugements » [493] sur la réalité sociale. Dès lors, l'insuffisance de ces formes de « constructivisme représentationnels » repose sur la faiblesse de leur conception de l'individu. C'est parce qu'elles font de l'individu le seul résultat d'une somme de constructions intérieures et extérieures et qu'elles le privent ainsi d'une véritable capacité d'action qu'elles se trouvent prises dans une difficulté logique. Si la réalité sociale est en effet une construction sociale, et que l'individu est lui-même pris dans cette construction en tant qu'objet et sujet de cette construction, dès lors, qui est à l'origine de cette construction ? Remarquons également que ces formes de « constructivisme faible » obtiennent des résultats

[489] Cécile LAVERGNE, *Violence, Identités, Reconnaissance*, *op. cit.*, p. 77.

[490] Pour une analyse et une critique approfondies des théories du choix rationnel et de la mobilisation des ressources dans le cadre d'une réflexion sur l'identité Cf. Christian LAZZERI, « Identité constituante, identité constituée. Identité collective et groupe social », *Terrains/Théories*, 2015, nº 3.

[491] Cécile LAVERGNE, *Violence, Identités, Reconnaissance*, *op. cit.*, p. 78.

[492] *Ibid.*, p. 80.

[493] *Ibid.*, p. 81.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

pour le moins paradoxaux. Alors qu'elles ont pour objectifs de lutter contre l'essentialisation des appartenances et des identifications en insistant sur la fluidité des identités et sur le rôle des individus eux-mêmes dans la construction de leurs identités, elles ne sont pas en mesure de rendre compte des phénomènes de « transmutation d'identité »[494], pourtant bien présents dans le monde social contemporain. Autrement dit, ces explications constructivistes ne semblent pas en mesure de rendre compte des processus de rigidification de l'identité personnelle. Alors que celle-ci est nécessairement multiple, du fait de la multiplicité des appartenances sociales de l'individu, il peut se produire des phénomènes où les différentes facettes de l'identité en viennent à fusionner entre elles autour d'une composante principale, composante qui viendra surdéterminer toutes les autres.

> « Chez l'individu qui craint de voir son existence entièrement bafouée, les identités peuvent en venir à fusionner et à constituer une identité monolithique, univoque et exclusive »[495].

De ce fait, comme le remarque C. Lavergne, si les identités peuvent en venir à se rigidifier, on ne comprend pas bien pour quelles raisons une position constructiviste, telle que nous venons de la caractériser, serait en mesure de rendre compte de tels phénomènes.

> « Si les identités sont plurielles, si elles "prolifèrent" en raison des multiples appartenances sociales des individus [...] et si en outre elles sont "fluides", c'est-à-dire si on peut passer aisément de l'une à l'autre [...] 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 »[496].

Dès lors, si l'on souhaite dépasser ces deux conceptions de l'identité, c'est justement parce que celles-ci nous semblent incapables de produire des analyses conséquentes sur les revendications identitaires contemporaines, principalement dans leurs formes coagulées. Pour produire un tel dépassement, il nous semble, avec C. Lavergne et C. Lazzeri, qu'une théorie de l'identité sociale doit être en mesure de prendre en charge aussi bien la part « constituée » de l'identité que la part « constituante »[497]. Autrement dit, une fois les deux versants de l'illusion scolastique

---

[494] Harbans MUKHIA, « La violence communautaire et la transmutation des identités », *Lignes*, Asha PURI (trad.), 1995, vol. 25, nº 2, pp. 174-185.

[495] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 292.

[496] Cécile LAVERGNE, *Violence, Identités, Reconnaissance*, *op. cit.*, p. 65.

[497] Christian LAZZERI, « Identité constituante, identité constituée. Identité collective et groupe social », *art. cit.*; Cécile LAVERGNE, *Violence, Identités, Reconnaissance*, *op. cit.*, p. 84.

renvoyés dos-à-dos, doit se dégager une conception de l'identité qui puisse s'appuyer sur les forces de chacune, sans pour autant tomber dans leurs apories respectives. Pour cela, les deux auteurs cités défendent une version « forte » du constructivisme.

Il s'agit donc d'une part de « reconnaître l'existence de « "contraintes de construction", c'est-à-dire de positions sociales qui impliquent des ressources matérielles et des appuis institutionnels »[498]. En tenant compte de ces contraintes de construction, on part alors de l'idée que les identités s'imposent en grande partie aux individus, qui n'en ont aucunement une maîtrise consciente et rationnelle. Une théorie de l'identité peut ainsi penser les contraintes qui pèsent sur le sujet, plus précisément sur la manière dont celui-ci opère l'unification des différentes composantes de son identité personnelle. Cette conception de l'identité laisse ainsi une place au geste de démystification caractéristique du constructivisme, geste qui permet de dénaturaliser les individus, leurs pratiques et les rapports sociaux — c'est-à-dire de réintroduire du social au sein d'entités qui tendent autrement à être appréhendées de manière statique.

Il s'agit, d'autre part, de ne pas réduire l'identité à un processus extérieur s'effectuant au cours de la socialisation et sur lequel l'individu n'aurait aucune prise. Ici, ce qui importe, c'est de laisser une place à la subjectivité, par-delà les contraintes « objectives » qui pèsent sur la construction de l'identité.

> « Si chaque institution se définit par des identités imposées aux individus, ces identités doivent être appropriées par chaque individu, de sorte que ce qu'il tente de faire reconnaître, ce n'est pas tant cette identité imposée elle-même que la forme qu'elle a prise dans l'identité personnelle. C'est dans un même mouvement que je tente d'unifier les différents aspects de mon identité personnelle et que je demande aux institutions de me permettre de vivre conformément à ce que je veux être et de reconnaître les valeurs auxquelles je me réfère »[499].

Que cette subjectivité soit prise dans des logiques sociales et qu'elle ne soit, au final, que le résultat des « plis du social »[500] n'enlève rien au travail effectué par le sujet lui-même, pour agencer les différentes composantes de son identité et pour tenter de les maintenir ensemble. Cette compréhension de l'identité à la fois comme une transaction externe, qui amène l'individu à s'approprier les normes des différents environnements sociaux et, en même temps, comme

[498] Cécile LAVERGNE, *Violence, Identités, Reconnaissance*, *op. cit.*, p. 80.
[499] Emmanuel RENAULT, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 94.
[500] Bernard LAHIRE, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, La Découverte, Laboratoire des sciences sociales, 2013.

une transaction interne qui amène l'individu à unifier les différentes facettes de ses appartenances dans une identité personnelle[501], peut permettre de produire une articulation avec la théorie de la reconnaissance. En effet, avec E. Renault, on peut considérer que « l'unification des différentes identités requiert que l'on puisse attribuer une valeur commune aux différentes caractéristiques fondamentales qui font ce que nous sommes, ce qui suppose que l'on adopte un point de vue surplombant nos identités »[502]. Or, A. Honneth, en élaborant un concept d'identité à partir d'une psychologie morale, se donne les moyens de penser l'identité à partir du sentiment que le sujet peut avoir de sa valeur.

> « L'identité peut désormais être pensée sous un angle diachronique, comme l'histoire même des tentatives individuelles pour formuler à un certain moment une cohérence de soi dont le moteur réside précisément dans l'articulation entre le type d'attribution sociale que j'endosse et la manière dont je m'apparais à mes propres yeux, articulation qui peut se faire sur le mode de l'identification (je fais fondre mon identité pour soi dans l'identité pour autrui) ou de la distance (mon identité personnelle s'éprouve dans la séparation entre l'identité pour soi et l'identité pour autrui), sans que cette articulation ne soit elle-même jamais hypostasiée en identité permanente, mais toujours en stratégie identitaire posée à un certain moment. L'identité ne désigne plus la vérité secrète d'un être, mais une cohérence minimale posée à un certain moment de l'histoire d'un sujet entre les figures sociales de l'identité, nécessairement limitées, et la figuration personnelle de sa propre identité »[503].

Dès lors, si l'individu se trouve dans l'incapacité d'attribuer une valeur commune à ces différentes composantes, c'est-à-dire en suivant A. Honneth, s'il n'est pas en mesure de maintenir un rapport positif à lui-même, alors les différentes composantes de l'identité personnelle peuvent entrer en conflit les unes avec les autres[504].

Nous le voyons, l'identité personnelle est liée de façon inextricable, à la fois à des logiques hétéronomes — puisque l'individu se construit au cours du processus de socialisation par

---

[501] Claude DUBAR, « Chapitre 5 – Pour une théorie sociologique de l'identité », *in La socialisation*, Paris, Armand Colin, U, 2015, pp. 107-108.

[502] Emmanuel RENAULT, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 89.

[503] Guillaume LE BLANC, « Les identités incertaines », *Lignes*, 2001, n° 6, nº 3, pp. 205-206.

[504] Nous développerons au cours de ce chapitre les conséquences normatives d'une telle conception formelle de l'identité, tout en envisageant quelques prolongements à partir des réflexions proposées par E. Renault et J-P Deranty.

l'intériorisation des normes sociales, parfois au prix d'un dressage —, et en même temps à des logiques autonomes — puisqu'au cours de la socialisation, il est amené à reconfigurer ces normes sociales qui s'imposent à lui, pour leur donner une coloration spécifique. L'identité personnelle porte donc la trace de cette « constitution ambivalente du sujet »[505].

Cette définition de l'identité (aussi sommaire soit-elle) nous permet de situer les enjeux théoriques liés au concept d'identité, et nous sera également utile dans la compréhension des revendications identitaires dont nous proposerons l'analyse. Mais les questionnements contemporains autour de l'identité ne sont pas seulement d'ordre définitionnel, ils portent également sur un diagnostic sociologique à propos de la période contemporaine.

3.1.1.2 Un processus historique d'individuation

Lorsque l'on cherche à comprendre les dynamiques revendicatives contemporaines, force est de constater que nombre d'entre elles peuvent porter sur l'identité. Dès lors, la question se pose de savoir quel type d'explication sociologique retenir pour appréhender ces revendications identitaires. À ce propos, deux grandes tendances opposées semblent pouvoir être dégagées. En effet, on peut soit considérer que de telles revendications sont le produit d'un passé qui n'est pas encore tout à fait passé. Elles sont alors considérées comme des réminiscences d'une forme d'organisation sociale déjà disparue, et dont nous avons encore du mal à nous détacher. Les appartenances identitaires n'auraient plus lieu d'être dans une société devenue « liquide »[506] et où l'individu s'est libéré de ses attaches traditionnelles. Ou bien, au contraire, considérer de telles revendications comme étant bel et bien caractéristiques de notre temps, comme étant le produit d'un contexte qui rend les identités problématiques, parce que fragilisées. Dans ce deuxième cadre interprétatif, puisque les revendications identitaires émergent dans des contextes où les appuis nécessaires pour la construction de l'identité se trouvent fragilisés, elles sont alors justiciables d'une interrogation politique. Nous considérons pour notre part (en nous appuyant sur E. Renault) que les revendications identitaires apparaissent effectivement dans un contexte de transformations brutales, d'inquiétudes croissantes et de vulnérabilités exacerbées.

---

[505] Étienne BALIBAR, « 2. Identité/Normalité », *in Nous, citoyens d'Europe ?*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 2001, p. 58. L'auteur précise d'ailleurs que la construction de l'identité personnelle s'effectue entre deux pôles opposés que sont la réduction de l'identité à une dimension univoque d'une part et le flottement permanent entre différentes identifications d'autre part.

[506] Zygmunt BAUMAN, « Vivre dans la « modernité liquide » », *in L'Individu contemporain*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, Synthèse, 2014, p. 106.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> « C'est seulement lorsque les identités deviennent incertaines, lorsqu'il devient impossible, ou très difficile, de se définir soi-même en se référant à une appartenance principale, que quelque chose comme une revendication d'identité devient possible »[507].

Cette vulnérabilité croissante apparaît liée à l'extension du processus d'individuation. Si celui-ci n'est pas un phénomène exclusivement contemporain — E. Durkheim avait déjà identifié au tournant du 20e siècle, une tendance à l'affranchissement des individus vis-à-vis des appartenances traditionnelles et G. Simmel avait pointé l'ambivalence de ce phénomène dans son diagnostic historique[508] —, il a toutefois connu une extension considérable au cours de la période néolibérale. Notre objectif n'est pas ici de produire une historiographie des bouleversements sociaux qui ont permis l'accélération de ce processus, ni même d'effectuer un inventaire des conséquences de l'individuation contemporaine. Plus modestement, il s'agit pour nous de faire le lien entre ce processus et ce qui nous intéresse dans le cadre de notre travail, à savoir le développement des revendications identitaires au cours de la période récente. Or, de ce point de vue et, quels que soient par ailleurs les désaccords théoriques et les lectures hétérogènes des dynamiques sociales contemporaines, les travaux sociologiques semblent pointer dans la direction d'un phénomène profondément ambivalent, fondamentalement bidirectionnel. D'une part, il participe à la libération de l'individu des attaches communautaires traditionnelles et offre des possibilités accrues de choix. La fin du 20e siècle a vu le triomphe de l'individualisme, à partir de la dissolution progressive des solidarités traditionnelles, ce processus a eu pour conséquences de « libérer les acteurs à la fois de la sécurité et de la solidarité, mais aussi d'une certaine oppression qu'ils connaissaient »[509]. Et d'autre part, ce phénomène a contribué à une perte de repère pour les individus et à produire de nouvelles formes d'hétéronomies, particulièrement à travers « l'injonction à être soi ». Si certains de ces bouleversements ne sont pas mauvais par eux-mêmes (le fait que l'individu se soit progressivement libéré des formes de domination personnelles qui pesaient sur lui par

---

[507] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 280. « L'identité est une donnée que je me contente d'affirmer tant que je peux me définir par une appartenance principale et non problématique [...] pour qu'elle soit l'objet déterminé d'une revendication, il faut précisément qu'elle devienne un problème ». E. Renault s'appuie à cet égard sur les réflexions de Michael Pollak dans son étude sur les camps de concentration. Michael POLLAK, « L'expérience concentrationnaire », *in Une identité blessée*, Paris, Éditions Métailié, Leçons De Choses, 1993, p. 153, « L'identité ne devient une préoccupation et un objet d'analyse que là où elle ne va plus de soi, que le sens commun n'est plus donné d'avance et que les acteurs n'arrivent plus à s'accorder sur la signification de la situation et les rôles qu'ils sont censés tenir ».

[508] Axel HONNETH, « Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, p. 305 et p. 308.

[509] Jan SPURK, *Quel avenir pour la sociologie ? : Quête de sens et compréhension du monde social*, Paris, Presses Universitaires de France, Intervention philosophique, 2006, p. 28.

exemple), il semble que ce soit leur rattrapage et leur réintégration au sein de logiques de marchandisation qui aient contribué à produire des effets délétères. A. Honneth avance une explication de ce type lorsqu'il indique :

> « Les aspirations à la réalisation individuelle de soi se sont rapidement développées depuis trente ou quarante ans dans les sociétés occidentales, parce que des processus d'individuation de nature très différente ont coïncidé à ce moment précis de l'histoire. Ces attentes sont désormais tellement intégrées dans le "profil" institutionnalisé sur lequel se fonde la reproduction sociale, qu'elles ont perdu leur finalité interne et sont devenues un principe de légitimation du système. Le résultat de ce renversement paradoxal au cours duquel des processus qui promettaient jadis un gain de liberté qualitative se sont mués en une idéologie de la désinstitutionnalisation, est l'apparition d'une multitude de symptômes individuels de vide intérieur, un sentiment d'inutilité et de désarroi »[510].

Le processus d'individuation, dans sa forme contemporaine, semble donc devoir faire l'objet d'interrogations sociologiques quant à ses effets sur les subjectivités. On trouve des éléments convergents dans la sociologie de R. Castel. Bien que ses réflexions ne le situent pas dans une démarche de philosophie sociale, mais précisément dans une démarche sociologique, ses réflexions sur « l'individu » et sur la nécessité pour celui-ci de disposer d'appuis ou de « supports » (en suivant la terminologie de D. Martucceli[511]) l'amènent à formuler un diagnostic qui repère, dans la période récente, ce qu'il nomme un processus de « désaffiliation ». À partir d'une reconstruction historique de la catégorie d'individu, il montre la nécessité pour l'individu de disposer d'appuis, qui lui permettent de se tenir face au monde, et de maintenir une certaine cohérence avec lui-même.

> « De même que l'individu n'est pas une substance dotée d'emblée de tous ses attributs, ces supports ne sont pas non plus des invariants donnés une fois pour toutes. Ils ont pu se transformer au cours de l'histoire, ce ne sont pas nécessairement les mêmes supports qui étayent toujours et partout la consistance de l'individu »[512].

---

[510] Axel HONNETH, « Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation », *op. cit.*, p. 311.

[511] Danilo MARTUCCELLI, « Pour une sociologie de l'individuation », *in* Vincent CARADEC (dir.), *Matériaux pour une sociologie de l'individu : Perspectives et débats*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, Le regard sociologique, 2019, pp. 295-315.

[512] Robert CASTEL, *La montée des incertitudes*, *op. cit.*, p. 404.

L'exploration sociologique de ces supports permet alors d'identifier « cette zone où l'individu ne s'exprime pas encore dans sa subjectivité, mais sans laquelle il lui serait impossible d'exister avec un minimum de consistance »[513]. On peut ainsi considérer que la période « post-fordiste »[514] a produit un « décrochage par rapport aux régulations à travers lesquelles la vie sociale se reproduit et se reconduit »[515]. Cette dynamique historique, à travers un mouvement de balancier allant de la valorisation de l'individu à une injonction à être un individu, a conduit à une fragilisation des supports qui permettent à la subjectivité de se tenir face au monde. Dès lors que les « supports » à partir desquels pouvaient se construire les subjectivités se trouvent durablement abîmés, ce sont les identités sociales elles-mêmes qui se trouvent remises en cause. Or, C. Dubar qui s'est intéressé de manière approfondie à la question des identités sociales et à leur transformation sous l'effet de la mondialisation néolibérale, formule la thèse d'une « crise des identités », qu'il comprend comme une véritable « crise anthropologique ». C'est-à-dire d'un mouvement historique qui consiste en un passage d'une « configuration de formes identitaires définies comme modalités d'identification » à une autre. Plus précisément la transition de « formes communautaires » vers des « formes sociétaires » d'identification. Si les premières se caractérisent par le primat du collectif sur l'individuel, par une appartenance principale à un groupement communautaire, les secondes, quant à elles, reposent sur le primat du sujet individuel par rapport à ses différentes appartenances collectives[516]. Ce mouvement historique, ce passage d'un ensemble de formes identitaires à un autre se comprend comme un processus « qui conduit les sociétés dites modernes à détruire constamment les anciennes formes sociales communautaires pour les remplacer par des formes sociales nouvelles »[517]. La caractéristique principale de ce mouvement historique se caractérise par « des perturbations de relations relativement stabilisées entre des éléments structurant de l'activité […] l'activité dont il s'agit ici est l'identification, c'est-à-dire le fait de catégoriser les autres et soi-même »[518]. Dans la configuration sociale présente, ce sont les « repères » sociaux à partir desquels s'effectuaient jusqu'ici les différentes identifications permettant à l'individu de produire son

[513] Robert CASTEL, *La montée des incertitudes*, *op. cit.*, p. 403.

[514] Pour une argumentation en faveur de la terminologie du « post-fordisme » pour caractériser la période contemporaine, en lieu et place de celle de « néolibéralisme », du « capitalisme avancée », ou bien du « nouveau capitalisme », voire Emmanuel RENAULT, « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat », *op. cit.*, p. 156-157.

[515] Robert CASTEL, *La montée des incertitudes*, *op. cit.*, p. 302.

[516] Claude DUBAR, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, Presses Universitaires de France, Le Lien social, 2010, pp. 4-5.

[517] *Ibid.*, p. 219.

[518] *Ibid*., p. 10.

identité qui se trouvent fragilisés et peuvent en venir à produire des formes de mal-être identitaires.

> « La souffrance identitaire ne se rapporte pas seulement au sentiment de voir dépréciée la définition sociale de soi, assumée ou assignée ; elle peut aussi s'exprimer dans un malaise qui tire son origine d'une remise en question des repères considérés jusque-là comme pertinents pour justifier attitudes et comportements. Cependant, les deux modalités se rejoignent bien pour produire un sentiment de vulnérabilité et d'infériorité »[519].

Notons également que pour C. Dubar, ce phénomène aux conséquences quasi anthropologiques doit être envisagé comme un processus dual. Il s'agit à la fois d'un processus négatif, à travers ses « effets dévastateurs sur les subjectivités »[520], ici, « les "identités collectives" héritées de la période précédente sont déstabilisées, déstructurées, parfois détruites »[521]. Et en même temps, ce processus doit être lu à travers sa dimension positive, dans la mesure où il libère des potentialités émancipatrices à partir justement de cet effritement des formes d'identifications traditionnelles. L'individu se trouverait alors en mesure de définir par lui-même ces modes d'identification. Ce contexte historique, dans lequel l'individu est à la fois libéré des appartenances traditionnelles qui s'imposaient à lui et en même temps fragilisé, dans la mesure où ces appartenances lui fournissaient également un « réservoir de sens », un ensemble de « supports » nécessaires pour se tenir face au monde, explique la prégnance des revendications identitaires actuelles.

Bien que le cadre dans lequel se déploient ces revendications identitaires soit maintenant posé, il reste à relever l'hétérogénéité de ces luttes identitaires[522]. Cette hétérogénéité des luttes identitaires concerne deux éléments principaux : la signification du terme d'identité et les objectifs politiques défendus. Force est de constater d'une part que les revendications identitaires contemporaines se réfèrent à des sens parfois radicalement différents du terme d'identité, elles peuvent aussi bien se référer à la reconnaissance d'une identité positive ou bien, au contraire, lutter contre une identité négative. Dans le premier cas, l'objectif est de lutter en faveur de la reconnaissance d'une caractéristique positive alors que, dans le second, l'objectif est au contraire de lutter contre un stigmate. Force est de constater d'autre part que, non

[519] Philippe BRAUD, « Violence symbolique et mal-être identitaire », *Raisons politiques*, 2003, vol. 9, nº 1, p. 41.
[520] Claude DUBAR, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, *op. cit.*, p. 220.
[521] *Ibid.*, p. 221.
[522] C'est d'ailleurs cette hétérogénéité des luttes identitaires qui conduit certains auteurs à refuser leur intégration au sein de l'agir protestataire.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

seulement, les objectifs politiques que se fixent les luttes identitaires peuvent en venir à s'opposer de façon radicale, mais, en plus, que leur légitimité est loin d'être assurée. Il ne semble en effet y avoir rien de commun entre une lutte pour la reconnaissance des violences faites aux femmes et des revendications « masculinistes » par exemple. Comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce chapitre, la théorie de la reconnaissance peut fournir des éléments pertinents non seulement pour comprendre les revendications identitaires, mais également pour interroger leur validité respective.

Maintenant que nous avons indiqué que les transformations sociales récentes (qui ont fragilisé les identités individuelles et collectives) ont contribué à développer de nouvelles formes de revendications sociales portant spécifiquement sur l'identité, nous allons tenter de démontrer que ces luttes identitaires ne sont pas sans liens avec l'espace public dans la mesure où elles reposent nécessairement sur une certaine forme de publicisation.

3.1.2 De l'espace public

Nous avons indiqué que la période contemporaine était marquée par un développement des luttes identitaires du fait de l'érosion des formes d'appartenances traditionnelles qui participaient de la construction des identités individuelles et collectives. Nous souhaitons maintenant interroger les liens qui unissent ces revendications identitaires d'un côté et l'espace public de l'autre. Pour cela, nous commencerons par donner quelques éléments de contexte sur le développement de l'espace public contemporain. Puis nous proposerons une caractérisation de l'espace public comme « scène d'apparence » et lieu de publicisation des problèmes publics, ce qui nous permettra d'effectuer l'articulation avec les questionnements identitaires contemporains. Enfin, nous proposerons de complexifier cette définition, par la prise en compte de deux propriétés supplémentaires. À savoir le caractère pluriel de l'espace public d'une part et les mécanismes d'exclusion qui lui sont constitutifs d'autre part. Ce faisant, nous en proposerons des conséquences sur les identités sociales et les luttes identitaires.

3.1.2.1 Espace public global et identités

Pour commencer notre questionnement autour de l'espace public, nous devons partir d'une tentative de définition de cet objet si particulier.

3.1.2.1.1 Une scène d'apparence

Dans son ouvrage *Condition de l'homme moderne,* H. Arendt, lorsqu'elle aborde la question du « domaine public », fait remarquer l'importance pour l'organisation sociale de l'apparence au sens de « ce qui peut être vu et entendu de tous, jouit de la plus grande publicité possible »[523]. Elle identifie ainsi un lieu — non pas physique, mais symbolique[524] — qui émerge partout où les individus décident de s'assembler, d'agir et de parler ensemble et qu'elle nomme « espace d'apparence ». Il s'agit d'un espace de « mise en commun des paroles et des actes »[525], qui deviennent ainsi visibles par tous et pour tous (au moins de façon formelle).

> « C'est l'espace du paraître au sens le plus large : l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition »[526].

Par conséquent, c'est à la fois l'existence d'un monde commun et l'existence des individus eux-mêmes qui sont corrélées à cet espace d'apparence. L'existence des individus, de même que l'existence d'une organisation collective, a pour condition le fait de pouvoir apparaître à autrui, de lui être visible. En l'absence de cette visibilité, de cette possibilité d'être vu et entendu, l'individu (malgré sa capacité de paroles et d'actes) disparaît de la réalité sociale. De même, en l'absence d'actes et de paroles à travers lesquels s'effectue une mise en commun du monde sensible, c'est la réalité sociale elle-même qui disparaît. Cet « espace d'apparence » n'est donc pas figé, « la communauté d'action » s'effectue dans le cours des interactions elles-mêmes, à partir du renouvellement des actes et des paroles. Toutefois, dans la mesure où H. Arendt a élaboré ses développements sur le « domaine public » à partir d'une réflexion sur l'organisation

[523] Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 89.

[524] *Ibid.*, p. 258. « La *polis* proprement dite n'est pas la citée en sa localisation physique ; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent […] L'action et la parole créent entre les participants un espace qui peut trouver sa localisation juste presque n'importe quand et n'importe où ».

[525] *Ibid.*, p. 257.

[526] *Ibid.*, p. 258.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

de la *polis* grecque[527] — sur ses modalités d'apparition et de participations — les conséquences de la modernité sur l'espace public lui sont restées largement étrangères. O. Voirol note à ce propos que, si la conception arendtienne de l'espace public permet la compréhension de la visibilité comme apparence et de la visibilité comme condition de la relation à autrui, elle doit être complexifiée à partir de la distinction proposée par A. Schütz entre visibilité immédiate et visibilité médiatisée[528]. Cette distinction, nous le verrons, permet de répondre au déficit historique et sociologique de la définition Arendtienne de l'espace public comme « scène d'apparence ». Il s'agit alors de séparer deux niveaux de mise en visibilité. Un niveau immédiat, où se déroule l'essentiel de la praxis et qui permet une première forme d'apparence des individus les uns pour les autres, réglée autour de relations directes. Et un niveau qui relève d'une forme seconde d'apparence, réglée autour de relations indirectes, s'effectuant à travers la médiation de dispositifs techniques permettant de rendre visibles et audibles des individus qui autrement resteraient isolés les uns des autres[529]. À partir de cette distinction, on peut dire que, puisque les médias ont considérablement élargi « l'horizon de visibilité », la « communauté d'actions » ne se produit plus seulement de manière immédiate :

> « Avec le développement des médias de communication, le rapport des acteurs sociaux au monde situé au-delà de leur expérience immédiate s'est transformé. Dès lors, les relations de face-à-face et la transmission orale des récits sont complétées par des formes de communication à distance, ce qui modifie en profondeur le savoir et le rapport au monde social »[530].

Avec l'élargissement de l'horizon de visibilité offert par les médias de communication, c'est à une reconfiguration complète de l'espace d'apparence que l'on assiste. Dès lors, l'individu est de moins en moins limité par un cadre de compréhension du monde immédiat et se trouve confronté à une ouverture vers de nouveaux continents de l'existence et à des possibles alternatifs jusque-là inconnus. De ce fait, les expériences singulières et collectives sont rendues visibles au sein d'un environnement social de plus en plus étendu et elles participent d'une

[527] Cf. Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 257. « La vie commune des hommes sous la forme de la *polis* paraissait assurer que les activités humaines les plus futiles, l'action et la parole, ainsi que les « produits humains » les moins tangibles et les plus éphémères, les actes et les histoires qui en sortent, deviendrait impérissable. L'organisation de la *polis*, physiquement assurée par le rempart et physionomiquement garantie par les lois – de peur que les générations suivantes n'en changent l'identité au point de la rendre méconnaissable – est une sorte de mémoire organisée. Elle promet à l'acteur mortel que son existence passagère et sa grandeur fugace ne manqueront jamais de la réalité que donne le fait d'être vu et entendu et généralement, de paraître devant le public de ses semblables qui, hors de la *polis*, ne pouvaient assister qu'à la brève durée de l'acte auquel il fallait par conséquent Homère ou « ceux de son métier » pour le représenter aux absents. ».

[528] Olivier VOIROL, « Les luttes pour la visibilité », *Réseaux*, 2005, n° 129-130, nº 1, pp. 89-121, p. 95.

[529] *Ibid.*, p. 96.

[530] *Ibid.*, p. 97.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

« communauté d'actions » dont la portée s'étend conjointement avec l'environnement social. Toutefois, les relations sociales médiatisées n'existent pas par elles-mêmes, elles se combinent avec l'expérience immédiate des individus.

Dans la mesure où d'une part, la « scène d'apparence » est un lieu où se rendent visibles les individus les uns pour les autres, à travers des actes et des paroles et où, d'autre part, les individus sont toujours porteurs d'une identité personnelle, alors on peut considérer que les individus apparaissent les uns aux autres à travers ces identités qui, par conséquent, sont elles-mêmes rendues visibles au sein de cet « espace d'apparence ». Or si, comme nous l'avons soutenu précédemment, les identités contemporaines se trouvent fragilisées, alors ce sont également des individus dont les identités se trouvent fragilisées qui apparaissent les uns pour les autres.

3.1.2.1.2 Publicisation et construction identitaires

Si l'espace public peut être envisagé comme un lieu où s'élabore la visibilité du monde social, c'est-à-dire comme un espace où le monde social apparaît aux acteurs sociaux, alors il faut également préciser que cette visibilité s'effectue à partir du principe de publicité. « L'espace d'apparence » n'est pas uniquement un lieu où la visibilité (ou l'apparition) des individus et des entités sociales s'effectue de façon automatique, il ne s'agit donc pas d'un espace dans lequel l'ensemble du spectre de l'expérience sociale serait directement disponible à la vue des individus. Il est, au contraire, un lieu où sont définis les éléments de l'environnement social qui sont susceptibles d'être rendus visibles, il s'agit donc d'un lieu où se déploient les discussions, les investigations autour de ce qui doit apparaître à la vue de tous. C'est ainsi que pour N. Fraser, la visibilité est corrélée avec la possibilité de participer non seulement à la définition des « affaires communes », mais aussi à l'investigation de ces mêmes éléments. L'espace public est alors un espace « où les citoyens débattent de leurs affaires communes, et donc une arène institutionnalisée d'interaction du discours »[531].

Cette conception de l'espace public nous reconduit vers la tâche assignée au public par J. Dewey, celle de se découvrir, de « s'identifier lui-même ». Chez J. Dewey, cette « apparition du public à lui-même » est liée à l'enquête collective qui « a pour origine une expérience problématique et pour destination la résolution de son caractère problématique »[532]. Son

[531] Nancy FRASER, « 5. Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », *in Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, Recherches, 2003, p. 105.

[532] Emmanuel RENAULT, « Dewey et la connaissance comme expérience. Sens et enjeux de la distinction entre "cognitive", "cognitional" et "cognized" ou "known" », *Philosophical enquiries : revue des philosophies anglophones*, 2015, nº 5, p. 20.

hypothèse principale concerne ce qu'il nomme « schème universel de l'enquête ». Il effectue ainsi un rapprochement entre la logique des pratiques ordinaire et la logique de la recherche. D'une part, l'enquête prend place dans toutes les situations où les individus doivent adopter une attitude réflexive, c'est-à-dire dans toutes les situations où les individus sont contraints de faire retour sur leur environnement, car celui-ci ne se laisse plus saisir par la pratique ordinaire. D'autre part, les progrès de la connaissance humaine sont dus à des ruptures dans le cours de l'expérience ordinaire qui confrontent les individus avec des situations problématiques et qui les obligent à réfléchir, collectivement, aux moyens de dépasser ces difficultés. Dans ce cadre, l'enquête doit être entendue comme :

> « La transformation contrôlée ou dirigée d'une situation indéterminée en une situation qui est si déterminée en ses distinctions et relations constitutives qu'elle convertit les éléments de la situation originelle en un tout unifié »[533].

Nous avons vu au cours de notre développement précédent que les identités pouvaient être considérées comme fragilisées et donc comme faisant problème. Or, en suivant ce que nous venons d'indiquer sur l'espace public en tant que lieu de constitution d'un public à partir de l'apparition des individus les uns pour les autres, à travers des actes et des paroles d'une part et comme lieu de publicité de ce qui, collectivement, est envisagé comme un problème social d'autre part, il est possible de considérer que, si les identités sont aujourd'hui problématiques, alors elles doivent faire l'objet d'une thématisation commune, d'une enquête collective et en même temps permettre de rendre visibles les individus porteurs de ces identités devenues instables. Pour le dire autrement, si un des troubles contemporains concerne la « fragilisation des identités », si les identités deviennent incertaines et qu'elles font l'objet d'interrogations, de questionnements de la part des individus et, qu'en suivant Dewey, la résolution d'un « trouble » suppose une enquête collective, alors une des « enquêtes collectives » contemporaines doit porter sur la fragilisation des identités et c'est au sein de l'espace public que se déroulent les investigations autour de ces expériences problématiques, mais aussi leurs tentatives de résolutions. Notre recherche porte donc sur « l'enquête collective » menée au sein de l'espace public à propos de la dynamique de fragilisation des identités. La question est alors de savoir si le traitement médiatique du débat sur l'identité nationale a été de nature à (re) — construire un commun, par la mise en visibilité d'une diversité de revendications identitaires.

[533] John DEWEY, *Logique. La théorie de l'enquête*, Gérard DELEDALLE (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 169.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

La réponse à cette question nous sera fournie par l'analyse des expériences négatives qui ont circulé dans la presse écrite au cours de ce débat.

Au-delà de sa capacité à « faire voir », à rendre visibles des identités constituées comme problème public, la « scène d'apparence » est également un lieu où se façonnent les identités. D'une certaine façon, on peut dire que l'espace public n'est pas uniquement un lieu où « s'expriment » les différentes identités individuelles et collectives, il est également un lieu de production des identités.

> « La notion d'identité […] vient rappeler, contre une vision intellectualiste du fonctionnement de l'espace public, que celui-ci n'est pas simplement, ni même premièrement, un espace de confrontation discursive d'arguments, mais aussi un site de propositions identitaires, de construction de communautés imaginées, de causes, de porte-parole »[534].

Lorsque des individus et des groupes se retrouvent sur le devant de la scène par la force du processus d'apparition constitutif de l'espace public, ce sont également des identités qui se donnent à voir et qui apparaissent aux individus eux-mêmes. On retrouve une idée similaire chez A-S Lamine lorsqu'elle note que les récits médiatiques « permettent l'expression des identités sociales en même temps qu'ils contribuent à les former »[535].

Cette visibilité des identités et les délibérations collectives qui s'effectuent à leur sujet (de façon plus ou moins directe) participent à la reconfiguration des identités existantes ainsi qu'à la production d'identités nouvelles (production qui ne s'effectue évidemment pas à partir de rien). Il s'agit là d'ailleurs d'une position explicitement défendue par N. Fraser à l'encontre du « modèle libéral » de l'espace public.

> « Les arènes publiques discursives comptent parmi les lieux les plus importants et les moins reconnus dans lesquels les identités sociales se construisent, s'effritent et se reconstruisent »[536].

Il nous faut ici préciser que l'insistance de N. Fraser sur les espaces publics comme lieux de construction des identités sociales se fait en opposition avec ce qu'elle nomme les « interprétations psychanalytiques sur la formation de l'identité »[537]. Critique qui, de prime

---

[534] Érik NEVEU, « Médias, mouvements sociaux, espaces publics », *Réseaux*, 1999, n° 98, nº 7, p. 45.

[535] Anne-Sophie LAMINE, « Média minoritaire, diversité intra-religieuse et espace public. Analyse du site Saphirnews.com », *art. cit.*, p. 153.

[536] Nancy FRASER, « 5. Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », *op. cit.*, p. 121. Note 23.

[537] *Ibid.*

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

abord, pourrait également toucher la théorie de la reconnaissance. Selon elle, ces conceptions de l'identité ne percevraient pas le poids des interactions « post-œdipiennes » dans la construction des identités. Si la critique porte sur le manque d'intérêt de ces conceptions psychanalytiques de l'identité pour les interactions sociales qui excèdent la phase œdipienne dans le processus de construction de l'identité, alors ces critiques ne peuvent s'appliquer à la théorie de la reconnaissance. En effet, comme nous l'avons indiqué au cours du chapitre précédent, A. Honneth pense un processus d'individuation par la socialisation et, dans ce cadre, si l'identité s'élabore bien au cours des relations intersubjectives que tissent les individus, celles-ci ne sont aucunement limitées à une phase particulière de développement de l'enfant, ni même (nous le verrons), limitées à des interactions de face-à-face. Puisque la subjectivité s'établit au cours de relations de reconnaissance qui se déploient à la fois dans les relations affectives, mais aussi juridiques et sociales, l'espace public comme lieu de construction des identités ne nous semble pas être évacué de l'argumentation honnethienne. Au contraire, nous tenterons de montrer que les différentes identités sociales sont évaluées à l'aune d'un horizon de valeur partagé dont la manifestation se situe au sein de l'espace public comme « scène d'apparence ».

Mais avant de pouvoir argumenter dans cette direction, nous devons encore complexifier notre conception de l'espace public. Celui-ci n'est en effet ni un espace figé, ni un espace apaisé, mais, au contraire, un espace dynamique, et conflictuel. En suivant N. Fraser, nous devons alors interroger les modalités d'apparition et de participation au sein de l'espace public. Nous devons donc nous demander si :

> « Les interlocuteurs ont, même en principe, la possibilité de délibérer comme s'ils étaient socialement des pairs, au sein d'arènes discursives prévues à cet effet, lorsque ces arènes discursives se situent dans un contexte sociétal plus large, caractérisé par des relations structurelles de domination et de subordination »[538].

[538] Nancy FRASER, « 5. Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », *op. cit.*, p. 116.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

3.1.2.2 Complexifier l'espace public et conséquence sur les identités

À ce stade, il apparaît nécessaire de proposer une complexification du regard porté jusque-là sur l'espace public — sous peine d'en rester à une perspective relativement statique et unifiée. Une telle perspective uniforme de l'espace public semble particulièrement éloignée des développements historiques effectifs. Dans la mesure où l'idéalisation de l'espace public bourgeois constitue la pierre d'achoppement de l'édifice théorique habermassien, par contraste, celle-ci nous permettra de mettre en lumière deux caractéristiques essentielles de l'espace public. Car, si l'auteur ne réfute ni l'existence d'espaces publics alternatifs au cours de l'histoire ni même l'existence de conditions sociales permettant la participation à la délibération collective, sa conception de l'espace reste tellement dépendante d'une lecture kantienne du principe de *Publicité*, censée représenter la forme idéale typique de l'usage public de la raison qu'elle conduit, de fait, à l'oblitération de ces deux éléments incontournables du développement de l'espace public bourgeois que sont la dimension plurielle de celui-ci – la position habermassienne a donc tendance à effacer la multiplicité des espaces publics et fait de celui-ci un espace dont la prétention est de représenter la totalité de l'existence sociale, au prix de l'effacement du non-identique[539] et des mécanismes d'exclusion structurels pour des pans entiers de l'univers social. Mécanismes qui limitent non seulement l'accès, mais aussi la participation des individus à l'espace public[540]. Aussi, ces deux dimensions, qui constituent autant de dimensions de l'espace public qui se trouvent oblitérées par la lecture habermassienne de l'espace public[541], se trouveront au cœur de nos développements.

---

[539] Oskar NEGT et Alexander KLUGE, *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, Minneapolis, University of Minnesota Press, Theory and history of literature, n° v. 85, 1993, p. 74. "The bourgeoisie's lack of interest in a substantive, living public sphere coincides with a significant need for a public sphere that should represent a synthesis of the totality of society. This is the need for identity, for the representation of society as a totality, as "community." Such a synthesis cannot, however, exist in a class society, and has until now never existed within bourgeois society".

[540] Cette compréhension habermassienne du développement de l'espace public, de même que son refus de tourner son regard vers des formes alternatives d'espace public ont fait l'objet de nombreuses critiques. Critiques qui ont conduit l'auteur lui-même à revenir sur cette perception unifiante, en 1990 lors de la réédition de son ouvrage. Cf. Jürgen HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Marc B. DE LAUNAY (trad.), Paris, Payot, Critique de la politique Payot, 1992. Cette oblitération opère sur deux niveaux que nous séparons avant tout pour des besoins de clarté et d'analyse, mais qui, en pratique, s'articulent l'un à l'autre.

[541] Nous laisserons de côté les différentes évolutions que l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel* a lui-même fait subir à sa conception de l'espace public, pour nous concentrer sur l'ouvrage qui constitue le socle de cette réflexion à savoir *L'espace public*. Celle-ci nous permettra, par un jeu d'opposition, de mettre en lumière deux dimensions incontournables à la compréhension de l'espace public, à savoir sa pluralité et les mécanismes d'exclusions sur lesquels il repose.

3.2.2.1 Pluralité d'espaces publics (plus conséquences production identités).

Dans son ouvrage sur *L'espace public*, J. Habermas se propose d'effectuer l'« archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise »[542]. Ce faisant, il porte son regard de façon exclusive sur l'apparition, le développement et le déclin[543] de l'espace public bourgeois. Si J. Habermas reconnaît l'existence d'une « sphère publique *plébéienne* »[544] dans laquelle le « peuple » a pu tenter d'instaurer, dans certaines situations, des formes d'espaces publics distinctes du modèle libéral, c'est pour indiquer aussitôt que de tels lieux se sont trouvés étouffés au cours du développement historique. Dans ce cadre, la sphère publique libérale est comprise comme le résultat de trois dynamiques conjointes : d'une part, une extension du champ d'application du droit moderne vers les droits politiques, qui permettent aux individus de prendre part à la délibération collective. D'autre part, un ensemble de développements techniques successifs qui ont permis d'étendre, chaque fois davantage, les relations entre les individus au-delà du cercle des interactions de face-à-face. Ces technologies ont alors constitué l'interface entre des individus, des pratiques, des événements autrement isolés les uns des autres. Et enfin, un ensemble de bouleversements culturels, liés au développement des États-Nations modernes. Le lien entre espace public et État-Nation s'explique d'une part parce que les droits de participation à la délibération collective sont obtenus dans un cadre national et d'autre part, parce que les médias de communication, qui se développent et qui permettent la mise en présence d'individus isolés, se développent également dans un contexte national. Si bien que l'espace public moderne est directement lié au cadre de l'État-Nation[545].

L'espace public libéral est alors envisagé par J. Habermas comme une sphère réglementée par le pouvoir, mais qui se trouve investie contre lui à travers le « médium » de « l'usage public du raisonnement »[546]. Il s'agit alors d'un « lieu à la fois abstrait et concret dans lequel se déploient les discussions »[547], d'une catégorie de population spécifique, celle des « bourgeois éclairés ».

---

[542] Selon le sous-titre de l'édition française Cf. Jürgen HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, *op. cit.*

[543] Cette évolution de l'espace public bourgeois se comprend à partir du contenu normatif qu'il attribue au principe de *Publicité* sur lequel nous reviendrons.

[544] Jürgen HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, *op. cit.* Avant-propos p. 10 « La présente étude […] laisse de côté la variante que représente la sphère publique *plébéienne* et qui, au cours de l'histoire, est restée en quelque sorte réprimée ».

[545] Louis CARRÉ, « Le public et ses évolutions manquées », *op. cit.*, pp. 85-87.

[546] Jürgen HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, *op. cit.*, p. 38.

[547] Yves SINTOMER, « Délibération et participation : affinité élective ou concepts en tension ? », *Participations*, 2011, nº 1, p. 250.

Compte tenu, à la fois de sa position au sein de l'école de Francfort[548] et de son opposition systématique à la conception habermassienne, O. Negt semble un contrepoids intéressant. Celui-ci a produit de nombreux écrits sur l'espace public dont une partie seulement fut l'objet de traduction en français. Parmi eux, l'ouvrage écrit en collaboration avec A. Kluge *Public Sphere and Experience. Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere* [549] est une réponse directe à la conception libérale de l'espace public proposée par J. Habermas. Face à cette conception uniformisante de l'espace public, il a très tôt fait valoir, au contraire, le caractère pluriel de celui-ci. Alors que J. Habermas avait réduit la possibilité de sphères publiques alternatives à une « sphère publique plébéienne », dont l'effectivité historique était elle-même ravalée au rang d'idéalité, par la lecture libérale du développement historique, O. Negt, au contraire, emploie l'expression d'« espace public prolétarien » pour marquer non seulement l'irréductibilité de cet espace à son pendant libéral, mais aussi la consistance historique, la matérialité de cette sphère publique alternative[550]. Notons que, si l'espace public oppositionnel possède une matérialité et une effectivité — même au sein de l'ordre social dominant —, il ne possède pas pour autant la dimension institutionnelle de l'espace public bourgeois. Contrairement à ce dernier, il prend corps à partir des « fissures », qui apparaissent au sein de l'ordre social existant[551]. Une fois ce cadre établi, l'auteur se fixe deux objectifs principaux : d'une part, identifier les formes effectives qu'ont pu prendre au cours de l'histoire des espaces publics prolétariens. Et d'autre part, identifier à l'intérieur de l'ordre social existant les potentialités (les contradictions internes) qui sont en mesure de donner naissance à des espaces publics oppositionnels. Il peut alors rendre compte du « mouvement social-démocrate allemand historique, la révolution des conseils ouvriers ou alors des délibérations au sein du mouvement syndical de l'après-guerre [et en même temps les] contestations paysannes [...] la grève générale de juin 1936 et ses assemblées générales de travailleurs [...] »[552] comme autant de manifestations d'espaces publics oppositionnels qui disparaissent de l'esquisse habermassienne. Et en même temps montrer que la contradiction principale de l'espace public

[548] Ayant étudié et soutenu sa thèse de doctorat sous la direction de T. W. Adorno, il est un héritier de la première génération de l'école de Francfort. Cf. Alexander NEUMANN, « Negt (Oskar). L'espace public oppositionnel », *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*, 2018.

[549] Oskar NEGT et Alexander KLUGE, *Public Sphere and Experience*, *op. cit.*

[550] Notons toutefois que la différence de conceptualisation entre les deux auteurs ne se réduit pas à la seule utilisation d'une expression différente. Elle renvoie plus fondamentalement à une démarche systématique et dialectique à l'intérieur de laquelle un ensemble de concept obtiennent leur sens les uns par rapport aux autres.

[551] Oskar NEGT et Alexander KLUGE, *Public Sphere and Experience*, *op. cit.* Introduction xliv « Proletarian public sphere [...] has no existence as a ruling public sphere, it has to be reconstructed from such rifts, marginal cases, isolated initiatives ».

[552] Alexander NEUMANN, « Conceptualiser l'espace public oppositionnel », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, 2016, nº 19.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

bourgeois dérive de sa prétention à pouvoir représenter la société dans son ensemble. Alors même qu'elle se trouve déconnectée des existences effectives des individus et que, par conséquent, elle ne peut faire autrement que d'exclure des pans entiers de l'existence sociale hors de sa « scène d'apparence », elle continue pourtant à prétendre représenter l'ensemble de la société et l'ensemble des revendications qui s'y font jour[553].

N. Fraser a elle aussi contribué à réintroduire de la pluralité dans la compréhension de l'espace public — même si elle envisage explicitement ses propres réflexions sur l'espace public comme se déployant à partir des développements théoriques habermassiens[554]. Pour elle, non seulement l'espace public bourgeois, structuré autour du principe de publicité kantien, a été à l'origine de mécanismes d'exclusion systématiques :

> « Les opérations d'exclusion étaient essentielles aux espaces publics libéraux, non seulement en France, mais aussi en Angleterre et en Allemagne, et que dans tous ces pays les exclusions en fonction du genre étaient liées à d'autres types d'exclusions ancrés dans les processus de formation des classes »[555].

Mais en outre, loin de pouvoir être limité à la version libérale, l'espace public a été largement traversé par une multiplicité de « contre-publics subalternes » qui ont été autant de possibilités de subversion du modèle dominant. Par « contre-publics subalternes », il faut alors entendre :

> « Des arènes discursives parallèles dans lesquelles les membres des groupes sociaux subordonnés élaborent et diffusent des contre-discours, afin de formuler leur propre interprétation de leurs identités, leurs intérêts et leurs besoins »[556].

Par conséquent, le périmètre de l'espace public est loin de pouvoir être limité aux frontières instaurées par la conception libérale proposée par J. Habermas. Au contraire, non seulement il a existé et il existe encore aujourd'hui des espaces publics alternatifs, au sein desquels s'élaborent

---

[553] Oskar NEGT et Alexander KLUGE, *Public Sphere and Experience*, *op. cit.* Introduction p. xlvi "The weakness characteristic of virtually all forms of the bourgeois public sphere derives from this contradiction: namely, that the bourgeois public sphere excludes substantial life interests and nevertheless claims to represent society as a whole".

[554] Nancy FRASER, « 5. Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », *op. cit.*, p. 103.

[555] Nancy FRASER, « 5. Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », *op. cit.*, p. 108. Elle rappelle par exemple « l'étymologie commune de « public » et « pubien » ("*pubic* ")" et indique ainsi la force et la persistance à travers le temps des rapports de domination de genre, qui ont présidé à l'éviction des femmes de la délibération commune, et ce depuis l'antiquité.

[556] *Ibid.*, p. 119.

des discours et des représentations du monde alternatifs. Mais en plus, ces lieux sont autant d'arènes où peuvent se rendre visibles des individus qui, au sein de l'« espace public global »[557], resteraient autrement invisibles. Ces arènes constituent donc autant de lieux dans lesquels des « contre-publics » peuvent identifier, thématiser et élaborer des discours sur ce qui fait problème.

Toutefois, la pluralité des espaces publics ne doit pas nous faire perdre de vue la force contraignante de la sphère publique bourgeoise. C'est ce qu'indiquaient déjà O. Negt et A. Kluge dans leur ouvrage de 1972 : « What is striking about this sphere [i.e bourgeois public sphere] is that the oppressed classes orient themselves according to it as well »[558]. De ce fait, s'il peut exister au cœur même de la société capitaliste la plus avancée, des « contre-publics subalternes », au sein desquels peuvent se développer non seulement des formes de délibérations alternatives, mais aussi des représentations du monde concurrentes de celles qui peuvent circuler au sein de l'espace public dominant, celui-ci garde une telle hégémonie qu'il continue à constituer un référent, même dans des situations où les individus et les groupes tentent de s'y opposer.

Pluralité et identité

Nous avions précédemment indiqué le rôle de l'espace public dans la construction et la reconstruction des identités sociales. Maintenant que nous avons rappelé la pluralité des espaces publics qui peuvent cohabiter dans une même période sociohistorique, nous devons donc donner quelques précisions sur l'articulation entre espace public et identité. Si l'espace public participe à la formation et aux transformations des identités sociales, cette participation s'effectue toujours sur un mode pluraliste. Des revendications identitaires peuvent ainsi être élaborées dans des espaces publics oppositionnels, puis faire l'objet d'une reprise, d'une thématisation à l'échelon supérieur, au sein de l'« espace public global ». Ce passage des identités ou des revendications identitaires d'un espace public oppositionnel vers l'espace public global peut être l'objet de conflits d'interprétation et de représentation, à la fois pour les contre-publics subalternes eux-mêmes — le passage entre ces deux niveaux, de même que les modalités de ce passage peuvent être conçus différemment à l'intérieur d'un même « contre-public subalterne », mais aussi entre ce dernier et ce qui est construit comme « communauté

[557] Nancy FRASER, « 5. Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », *op. cit.*, p. 118.
[558] Oskar NEGT et Alexander KLUGE, *Public Sphere and Experience*, *op. cit.*, p. 75.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

imaginée » au sein de la sphère globale — ici la confrontation ne se situe plus à l'intérieur du « contre-public subalterne », mais entre celui-ci et la sphère publique globale.

3.2.2.2 Des mécanismes structurels d'exclusion (avec conséquence sur identités)

La critique de l'idéalisme sur lequel repose la conception habermassienne de l'espace public doit nous amener dans une deuxième direction, visant à prolonger notre complexification de l'espace public. Chez J. Habermas, la limitation de son analyse de l'espace public à sa forme libérale — autrement dit, la non-prise en compte de lieux alternatifs — participe à une idéalisation de celle-ci. Idéalisation, qui, elle-même, participe à l'effacement des mécanismes d'exclusion sur lesquels ont pourtant reposé la formation et l'extension de l'espace public bourgeois.

En effet, si l'on suit la reconstruction historique qu'il propose, alors l'usage public de la raison qui se développe au cours du 18e siècle en Europe coïncide avec l'avènement de la bourgeoisie, de telle sorte que l'infrastructure de l'espace public bourgeois est double. Elle repose à la fois sur la structure familiale et sur la sphère économique privée[559]. Cette dualité de l'infrastructure de l'espace public est alors redoublée à l'intérieur de la structure familiale. C'est en effet le caractère dual de la structure familiale bourgeoise — reposant à la fois sur l'intimité, sur des relations sociales restreintes ; mais aussi sur l'extériorité, à travers les activités commerciales et critiques (littéraires) — qui a permis l'apparition d'un « usage public de la raison », en fournissant les conditions d'apparition d'une subjectivité se déployant vers la société civile, par le médium de l'espace public naissant. Celui-ci est alors fondamentalement opposé aux modalités dans lesquelles se déployaient la représentation publique dans les époques antérieures, où les intérêts privés étaient mis en scène, et où ils se donnaient à voir sous la forme de représentations publiques. Avec l'apogée de la sphère publique bourgeoise, au début du 19e siècle, le principe de *Publicité* — au sens kantien du terme — signifie alors « démystifier la domination politique devant le tribunal d'un usage public de la raison »[560]. Le principe de l'espace public bourgeois s'oppose alors par essence à toute forme de domination. Même J. Habermas indique que l'accès à la sphère publique bourgeoise était dépendant de conditions sociales spécifiques, à partir du principe de publicité et de son émergence au sein de la famille

[559] Yves SINTOMER, « Délibération et participation : affinité élective ou concepts en tension ? », *art. cit.*, p. 251.
[560] Jürgen HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, *op. cit.*, p. 203.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

bourgeoise, il argue que « le modèle libéral s'est à tel point approché de la réalité que les intérêts de classe bourgeoise pouvaient s'identifier à l'intérêt général, et le Tiers état à la Nation »[561].

Ce n'est qu'en tant qu'il s'est retrouvé pris « au sein d'un dispositif complexe de présupposés qui ont trait à la structure de la société » (présupposés qui participèrent au travestissement de ce principe) que l'espace public bourgeois ne put accomplir ce qu'il était pourtant en puissance et ainsi « rendre la domination tout à fait superflue »[562]. Dans cette lecture, le principe de *Publicité*, — qui par l'usage critique de la raison devait permettre la démystification de la domination — s'est retrouvé travesti et a transformé l'espace public en « une cour *devant* le public de laquelle un prestige est mis en scène – au lieu de développer une critique *au sein de* ce public »[563]. Là où l'espace public bourgeois devait permettre l'apparition d'un public à l'intérieur duquel se développait une critique argumentée, l'espace public s'est progressivement transformé en une caisse de résonance pour un ensemble de manifestations, de représentations, devant un public de spectateurs passifs et contemplatifs[564]. Or, comme le fait remarquer Y. Sintomer :

> « La vigueur de la dynamique réflexive qui peut s'instaurer sur l'espace public ne peut reposer uniquement sur la contrainte qu'impliquerait de façon immanente la "publicité" des arguments »[565].

En reprenant la conception kantienne du principe de *Publicité*, qui corrélait la participation de l'individu à l'espace public avec l'indépendance matérielle et la formation culturelle [566](ce qui, *de fait*, réduit celui-ci aux seuls propriétaires privés), la perspective habermassienne de l'espace public ne peut que reconduire, sur le plan théorique, l'exclusion des individus et des groupes sociaux qui en avaient été écartés empiriquement. Autrement dit, la conceptualisation habermassienne, en construisant une conception de l'espace public centrée sur le principe

---

561 Jürgen HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, *op. cit.*, p. 97.

562 *Ibid.*, p. 98.

563 *Ibid*., p. 209.

564 *Ibid.*, p. 148. « À mesure que la sphère publique, en tant que sphère, voit s'accroître la surface sociale qu'elle couvre au détriment du domaine privé qu'elle ruine davantage, la force de son *principe*, la *Publicité* critique, perd toute son acuité ».

565 Yves SINTOMER, « Sociologie de l'espace public et corporatisme de l'universel », *L'Homme et la société*, 1998, vol. 130, nº 4, p. 14.

566 Cf. Jürgen HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, *op. cit.*, p. 95-96. « La sphère publique est garantie lorsque les conditions économiques et sociales accordent à chacun les mêmes possibilités de satisfaire aux critères qui permettent d'y avoir accès ; autrement dit, la possibilité d'acquérir les attributs de l'autonomie privée qui font de la personne un propriétaire et un homme cultivé […] A ces conditions seulement, chacun aurait les mêmes possibilités d'accéder […] à la sphère publique » ; Cf. également Oskar NEGT et Alexander KLUGE, *Public Sphere and Experience*, *op. cit.*, p. 10. « Kant excludes from politics and the public sphere all those sections of the population that do not participate in bourgeois politics because they cannot afford to ».

kantien de *Publicité,* n'est pas en mesure de penser l'ensemble des individus et des groupes qui ne se trouvaient pas aptes à prendre part à cet espace public, parce que ne disposant ni des moyens matériels ni de la culture légitime pour le faire.

Bien que dans sa préface de 1990 à la réédition de *L'espace public*, J. Habermas reconnaît une certaine forme de réductionnisme dans sa conception de l'espace public libéral[567], puisque dans ce retour réflexif sur sa propre conception de l'espace public bourgeois, il note :

> « L'exclusion des couches inférieures, mobilisées culturellement et politiquement, provoque déjà une pluralisation de la sphère publique dans sa phase de formation. À côté de la sphère publique hégémonique et entrelacée à elle, une sphère publique plébéienne se forme »[568].

Toutefois, la reconnaissance de ce réductionnisme se couple à l'affirmation selon laquelle la diversité des espaces publics oppositionnels peut être subsumée sous une seule catégorie analytique. C'est le sens du concept de « sphère publique plébéienne », qui est alors censé s'articuler à « la sphère publique hégémonique ».

> « Je pense comme auparavant que ce type de sphère publique constitue l'arrière-plan historique des formes modernes de la communication publique »[569].

Ainsi, et malgré les diverses transformations qu'il fera subir à sa théorie de l'espace public, J. Habermas a maintenu une définition de celui-ci « comme constituant une sphère où les acteurs font abstraction de leurs appartenances sociales, sans dispositions [...] et où ne compte que la force du meilleur argument »[570].

À cet égard, on ne peut que souligner le caractère idéalisant du modèle habermassien qui ne fait que trop peu de place aux mouvements oppositionnels ou contestataires, et aux mécanismes de domination sur lesquels repose pourtant « l'espace public global ». Alors que cette vision de l'espace public envisage des individus abstraits, formellement libres et égaux, les individus se présentant non seulement dans l'espace public dominant, mais aussi dans les espaces publics

---

[567] Jürgen HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, *op. cit.*, Préface p. v. Voire également « On peut parler d'exclusion au sens de Foucault lorsqu'il s'agit de groupes dont le rôle est constitutif dans la formation d'une sphère publique spécifique. *Exclusion* reçoit un sens différent, moins radical, quand plusieurs arènes se forment en même temps au sein des mêmes structures de communication, dans lesquelles, à côté de la sphère publique bourgeoise hégémonique, se présentent d'autres sphères publiques sub-culturelles ou particulières aux classes sous des prémisses propres et qui ne sont pas immédiatement susceptibles de compromis. Je n'ai pas du tout considéré dans mon ouvrage le premier cas, et bien que j'aie mentionné le second dans la préface, je ne l'ai pas traité ».

[568] *Ibid*.

[569] *Ibid*.

[570] Yves SINTOMER, « Délibération et participation : affinité élective ou concepts en tension ? », *art. cit.*, p. 252.

oppositionnels, sont bien des individus concrets, ayant des caractéristiques sociales, économiques et culturelles distinctes. En reprenant la définition kantienne du principe de *Publicité*, la lecture habermassienne de l'espace public bourgeois contribue ainsi à lisser les mécanismes d'exclusion sur lesquels cet espace a pourtant reposé. Leur réintroduction apparaît ainsi comme un contrepoids nécessaire. Contrairement à cette vision idéaliste, il faut soutenir qu'« il ne suffit pas d'affirmer qu'une arène de discussion doit être un espace où les distinctions sociales existantes sont suspendues et neutralisées pour qu'il en soit ainsi »[571]. C'est pourquoi, dès l'instant où la conception habermassienne de l'espace public fait de celui-ci une arène où le statut social peut être effacé, mais qu'en pratique, cette suspension ne possède aucune forme de matérialité, il devient alors nécessaire de réintégrer les « multiples biais par lesquels les différences sociales pèsent sur les interactions délibératives »[572].

Pour filer une métaphore architecturale, on pourrait dire que l'espace public en tant que « scène d'apparence » — c'est-à-dire en tant que lieu où les individus peuvent se rendre visibles les uns aux autres — est bâti autour d'un ensemble de postes-frontière qui en gardent l'accès et contrôlent la participation des individus et des groupes. Bien entendu, ces postes-frontières ne sont pas à entendre comme des édifices physiques où s'effectuerait la sélection des individus, des groupes, des thématiques et des schèmes argumentatifs susceptibles de circuler et de se rendre visibles, mais plutôt comme des édifices symboliques, dressés autour de normes culturelles qui, pour plus ou moins formalisées qu'elles puissent être, n'en contraignent pas moins l'accès et les modalités de participation.

Ajoutons pour terminer sur ces mécanismes d'exclusion que la pluralité des espaces publics — que nous avons relevés précédemment — doit nous faire envisager la pluralité des contraintes d'accès et de participations. Tout espace public, en tant que « scène d'apparence » procédant au découpage dans la réalité sociale entre ce qui doit être vu et ce qui doit être tu, repose sur des mécanismes spécifiques de participation, c'est-à-dire sur des procédures particulières de prise de parole. C'est pourquoi en suivant Y. Sintomer on peut dire :

> « À chaque espace public correspond une légitimité sociale différente qui filtre de façon plus ou moins explicite celles et ceux qui peuvent y participer activement »[573].

[571] Nancy FRASER, « 5. Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », *op. cit.*, p. 109.
[572] *Ibid*.
[573] Yves SINTOMER, « Sociologie de l'espace public et corporatisme de l'universel », *art. cit.*, p. 12.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Une publicisation des problèmes différenciée

La capacité à rendre public des expériences vécues négativement repose sur un ensemble de contraintes empiriques qui, si elles ne constituent pas des limites formelles à la possibilité d'apparaître aux yeux d'autrui, n'en sont pas moins des frontières effectives qui participent à l'invisibilisation de pans entiers de l'expérience sociale. Ces mécanismes d'exclusion ont donc également des conséquences sur le fond et sur la forme des revendications identitaires contemporaines. Si les identités sont aujourd'hui problématiques,[574] mais que, dans le même temps, la visibilité à l'intérieur de l'espace public s'effectue sous contraintes, alors tous les individus et groupes sociaux n'ont pas les moyens de rendre public ni même les possibilités d'interpréter ces identités comme problématiques et d'exprimer ces difficultés dans le cadre d'un langage adéquat — c'est-à-dire approprié à la forme d'expression requise par l'espace public dominant. Ce qui implique que certaines identités peuvent se vivre, mais aussi et surtout se dire, se rendre visibles comme problématiques, comme fragilisées. Alors que d'autres sont soit contraintes d'emprunter le langage normatif disponible — ce qui revient, au moins partiellement, à imiter les attentes normatives des dominants pour espérer obtenir une forme d'expression publique —, soit réduites au silence, c'est-à-dire disparaissant de l'horizon de visibilité construit par l'espace public global. Dans la mesure où les identités personnelles se construisent au cours du processus de socialisation, à partir des différentes instances qui prescrivent des normes de comportements et assignent des rôles auxquels les individus sont tenus de se conformer sous peine de subir des sanctions sociales, mais aussi à travers la synthèse singulière et fragile qu'ils produisent à partir de ces contraintes externes, il y a fort à parier que la reconnaissance négative (dépréciative, dévalorisante ou décalée) que les individus peuvent obtenir à travers la publicisation de certaines composantes de leur identité puisse provoquer un cercle vicieux dans lequel les effets négatifs de cette publicisation se traduisent par un accroissement de la fragilité de leur identité, et donc à de nouvelles formes de revendications portant sur l'identité, dont la publicisation peut à nouveau se faire de manière négative.

Pour ce qui est de notre recherche, nous laissons de côté les formulations de revendications identitaires qui circulent à l'intérieur « d'espaces publics oppositionnels ». À l'inverse ce qui nous occupe, ce sont les revendications identitaires qui trouvent à se manifester à l'intérieur de l'« espace public global ». À partir des grandes lignes que nous venons de tracer à propos des

[574] Ce que nous avons tenté de montrer au point précédent. Cf. supra. « Comprendre les revendications identitaires ».

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

modalités d'accès et de participation à l'espace public — et qui constituent autant de filtres à travers lesquels doivent passer les différentes tentatives de représentations publiques —, cela signifie que nous prenons pour objet de recherches les revendications identitaires qui parviennent à être exprimées sur cette « scène d'apparence » globale. Or, dans la mesure où les médias de communication sont une composante essentielle de l'espace public contemporain, nous souhaitons maintenant tourner notre attention spécifiquement sur les médias de communication, sur ce qu'ils font en termes de visibilité de façon générale et de revendications identitaires en particulier.

3.1.3 Médias extension de l'horizon de visibilité et production d'une « communauté imaginée »

Jusqu'ici, dans nos remarques sur l'espace public, nous n'avons pas cherché à distinguer entre des « acteurs » d'importances différentes quant à leur implication dans le fonctionnement de cette « scène d'apparence ». Nous nous sommes concentrés sur ce que pouvait être l'espace public et sur ce qu'il pouvait permettre, et aussi empêcher. Mais force est de constater que dans les sociétés contemporaines, un « acteur » joue un rôle de premier plan aussi bien dans la forme que prend l'espace public contemporain que dans le contenu de celui-ci. Les médias de communications apparaissent alors, « dans les sociétés hautement différenciées » où il existe une multitude de « microcosmes sociaux relativement autonomes », comme un élément capital du « cosmos social »[575]. Aussi, nous proposons à nos lecteurs d'effectuer une sorte de zoom avant – de l'espace public vers les médias de communication — afin d'interroger ce que les médias de communication font à l'espace public contemporain et, par ricochet, aux revendications identitaires. Le lecteur comprendra que ce mouvement vers les médias n'est pas un renoncement à porter un regard sur la totalité sociale, étant donné notre volonté de ne pas détacher notre objet de recherche de l'environnement social dans lequel il s'insère. Nous considérons, en effet, qu'ils ne constituent pas un élément indépendant et extérieur à la société dans son ensemble, et qui pourrait être analysé comme tel. Contrairement aux recherches qui reconduisent vers la « "définition de la société par elle-même", en particulier lorsqu'elles se contentent de reconduire les catégories par lesquelles les professionnels des médias justifient

[575] Pierre BOURDIEU et Loïc WACQUANT, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, Libre examen Politique, 1992, p. 73.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

leurs pratiques de mise en représentation »[576], nous considérons les médias de communication comme une médiation à partir de laquelle peut être saisi ce « cosmos social » dont parlait P. Bourdieu. Médiation dont nous allons tenter de reconstruire la fonction et la signification pour nos sociétés.

3.1.3.1 Élargissement de l'horizon de visibilité.

En partant de l'idée arendtienne de « scène d'apparence », nous avons cherché à montrer l'importance de l'horizon de visibilité pour l'espace public. Il s'agit maintenant de préciser le type de visibilité permise par les médias de communication.

Alors que dans « scène d'apparence immédiate », « la visibilité est située : les autres personnes qui sont visibles pour nous sont celles qui partagent le même ancrage spatio-temporel »[577], les médias de communication impliquent, quant à eux, des formes différentes de visibilité. Celles-ci se trouvent détachées de leur implantation spatiale et territoriale, « il n'est plus nécessaire d'être présent dans le même arrangement spatio-temporel pour voir un autre individu ou pour être témoin d'une action ou d'un événement »[578]. Par conséquent, les médias de communication permettent un élargissement de l'horizon de visibilité.

J. Dewey est un auteur clé pour comprendre ce phénomène. Pour lui, les médias de communication doivent « assurer une pluralité de points de vue et redéfinir les fondements du commun »[579]. Leur rôle est donc de permettre la rencontre des singularités et ainsi de les faire rentrer dans un processus dialogique à travers lequel elles peuvent s'enrichir mutuellement, parce qu'elles se reconnaissent mutuellement.

> « Les médias figurent parmi les conditions de la démocratie car ils rendent possible la commune rencontre des expériences à l'aune de laquelle se déploie l'individuation des entités qui l'alimentent »[580].

Puisque leur caractéristique première est de pouvoir rendre visible, les médias de communication ont un rôle essentiel pour médiatiser la présence d'individus très éloignés physiquement les uns des autres. Ils favorisent ainsi la rencontre d'individus dont les

---

[576] Olivier VOIROL, « Médiations et théorie critique », *art. cit.*, p. 51.
[577] John B. THOMPSON, « La nouvelle visibilité », *Réseaux*, Olivier VOIROL (trad.), 2005, n° 129-130, nº 1, p. 66.
[578] *Ibid.*, p. 67.
[579] Olivier VOIROL, « Pluralité culturelle et démocratie chez John Dewey », *Hermès, La Revue*, 2008, n° 51, nº 2, p. 27.
[580] *Ibid.*

expériences et les points de vue sur le monde peuvent être très éloignés d'une part ; et ils offrent la possibilité d'unifier ces expériences et ces perspectives variées dans un « méta récit » commun d'autre part. Il est évident que les médias électroniques, qui se développent à grande vitesse depuis la fin du siècle dernier, n'ont pas produit cet élargissement de l'horizon de visibilité. L'invention de la presse avait déjà participé à l'élargissement du « champ de vision » des individus[581]. Ce phénomène n'est donc pas, en soi, purement contemporain. C'est ce qu'affirmait également J.B. Thompson lorsqu'il indiquait que les médias de communication participaient au « prolongement d'un processus qui avait été mis en branle par l'avènement de l'imprimerie »[582]. Il semble, par contre, que la spécificité des médias électroniques repose sur leur capacité à faire voyager l'information, les contenus symboliques, les images et les sons, sur de très grandes distances et ce, pratiquement sans écarts temporels entre le moment de l'émission et le moment de leur réception[583]. J.B. Thompson parle à ce propos de « simultanéité déspatialisée » pour caractériser ce type de visibilité permise par les médias électroniques. Par là, il indique que grâce à ces technologies de communication, même si les individus ne se trouvent pas en co-présents physiquement, ils pourront se retrouver dans une co-présence virtuelle, les barrières physiques se réduisant sous l'effet de ces médias de communication. Bien que notre objet de recherche concerne la presse écrite et donc ne touche pas directement à cette forme nouvelle de visibilité, nous devons tout de même rappeler que ce « média traditionnel » a lui-même été impacté par les développements des médias électroniques. Ainsi, les organes de presse ont dû chercher à répondre à ces bouleversements, en adaptant leur offre, mais aussi en adaptant, parfois de façon inconsciente, leur contenu aux nouvelles possibilités offertes par ces médias électroniques. Toute analyse d'un corpus de presse contemporaine ne peut donc isoler totalement celui-ci des transformations technologiques de ces dernières décennies[584].

Mais revenons-en au phénomène d'élargissement de l'horizon de visibilité permis par les médias de communication en général. Ce qui semble déterminant ici, c'est la capacité des médias de communication à étendre la « scène d'apparence » bien au-delà d'un cadre spatio-temporel immédiat. Autrement dit d'étendre la « scène d'apparence » au-delà de contextes de

[581] Ce qu'illustre parfaitement la célèbre phrase de T. Carlyle et reprise et étendue par J. Dewey : « "Inventez la presse, et la démocratie est inévitable." Ajoutez à cela : inventez les chemins de fer, le télégraphe, l'industrie de masse et la concentration de la population dans des centres urbains, et une certaine forme de gouvernement démocratique est, humainement parlant, inévitable ». John DEWEY, *Le public et ses problèmes*, *op. cit.*, p. 199.

[582] John B. THOMPSON, « La nouvelle visibilité », *op. cit.*, p. 69.

[583] Les termes « d'émission » et de « réception » ne sont pas ici à entendre au sens précis que peut leur attribuer la sociologie des médias. Il s'agit plus simplement ici de signaler le rapprochement temporel et spatial d'individus, d'événements et d'actions pourtant éloignés les uns des autres.

[584] Nous reviendrons plus en détails sur ces éléments, au cours de notre chapitre 4, dans lequel nous discuterons de notre méthodologie et de notre corpus.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

coprésences. Alors que sur une « scène d'apparence immédiate », la visibilité des individus, tout comme la délibération collective, se trouvent dépendantes de l'ancrage spatio-temporel de l'action, celles-ci ne peuvent se dérouler que dans des contextes de coprésence. La « scène d'apparence médiatisée » fait exploser les frontières du visible, elle permet à des individus autrement séparés les uns des autres de se rendre visibles, malgré la distance physique. Elle permet donc un type de visibilité détachée du partage d'un espace commun, spatial et temporel.

Ambivalence de l'élargissement de l'horizon de visibilité.

Au cours de notre investigation de l'espace public, nous avons pu remarquer que celui-ci opérait sur le mode du découpage au sein de la réalité sociale, entre ce qui peut apparaître et ce qui, au contraire, doit rester dans l'ombre, tu et invisible. Or, dans la mesure où les médias de communication participent à l'élargissement de l'horizon de visibilité, tout en maintenant ce principe de découpage — ne serait-ce que parce que la pratique médiatique elle-même suppose de faire des choix au sein de la multiplicité des phénomènes sociaux et des expériences individuelles —, cela signifie qu'à chacune des apparitions sur la « scène de la visibilité médiatisée », correspondent non seulement une sélection des acteurs susceptibles d'apparaître, mais aussi une sélection quant aux modalités de leur apparition. Celles-ci ne se faisant ni n'importe quand ni dans n'importe quelles conditions. Cette scène de l'apparence médiatisée est donc particulièrement ambivalente. Elle permet certes de rendre visibles et de mettre en relation des individus autrement isolés les uns des autres. Mais elle contribue également, du fait des logiques de marchandisation qui traversent ces instances médiatiques et des processus de standardisation qui gouvernent la pratique médiatique (par des effets d'agenda et de cadrage) à rendre visibles certaines pratiques et expériences sociales et invisibles des pans entiers de la réalité sociale.

3.1.3.2 Production d'une communauté imaginée

Maintenant que nous avons rappelé que les médias de communication avaient pu entraîner un élargissement de l'horizon de visibilité disponible, il nous faut tenter d'établir un lien entre cet horizon de visibilité et la représentation que la société se fait d'elle-même. Ce faisant, il nous sera à nouveau possible de mettre en évidence le caractère ambivalent du rôle joué par les médias de communication. P. Beaud a ainsi montré que les médias de communication

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

constituaient à la fois un espace privilégié où s'établissent « les représentations que se donnent les sociétés » et un espace où « le pouvoir social explicite et concrétise sa propre définition du social par le symbole et la parole »[585]. Ce faisant :

> « Les définitions du social en jeu dans les médias [...] contribuent à la redéfinition des normes socioculturelles […] ces définitions du social ont un impact sur l'ensemble de la structure sociale ainsi que sur les enjeux redistributifs »[586].

Il convient de s'arrêter sur ces éléments définitionnels afin d'en dégager les éléments essentiels. En suivant P. Beaud, pour les sociétés contemporaines, hautement différenciées, il s'avère que les médias de communication constituent les lieux privilégiés où se joue la représentation que la société se fait d'elle-même. À travers leurs capacités à rendre visibles et « co-présents », des individus et des groupes sociaux pourtant physiquement éloignés les uns des autres, les médias de communication ont une implication de premier plan dans la construction du commun. Ce qu'ils thématisent et mettent en lumière participent à la définition du monde social et à l'orientation générale que la société se donne à elle-même. Pour autant, dire que les médias de communications participent à la définition du social ne revient pas à faire d'eux des grands marionnettistes, susceptibles de faire ou de défaire le lien social. Il s'agit simplement d'indiquer que, par leurs fonctions et leurs pratiques, les récits médiatiques, dans leur diversité, participent à la reconstruction continue des normes sociales générales. Lorsque l'on envisage les médias à partir de cette idée d'image que la société se fait d'elle-même, il ne s'agit ni de développer une perspective unifiée du social, ni d'affirmer que l'ensemble des récits qui circulent au sein de l'espace, par le biais des médias de communication, produisent un monde social pacifié. Mais plutôt d'indiquer que les récits médiatiques — qui produisent des phénomènes de « visibilisation » et « d'invisibilsation » — ne forment pas un ensemble d'activités axiologiquement neutre. Ils charrient tout un ensemble d'évaluations du monde social et des expériences individuelles et collectives qui s'y déroulent. Cela revient à considérer que la construction d'une unité narrative — qui se dégage à partir de la multiplicité des récits médiatiques — s'effectue par le biais d'un ensemble d'évaluations à propos de ce qui mérite ou non d'y être intégré. Par conséquent, le fonctionnement de l'espace public et la place capitale qu'y prennent les médias de communication ont pour conséquence :

---

[585] Paul BEAUD, *La société de connivence. Média, médiations et classes sociales*, Paris, Aubier, 1984, p. 333. Cité par Olivier VOIROL, « Médiations et théorie critique », *op. cit.*, p. 52-53.
[586] *Ibid.*, p. 53.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> « de consensualiser les termes dans lesquels sera débattu […] toute question admise dans l'espace public, de coopter et d'exclure, de rejeter dans l'ignorance toute définition non conforme. Ce système censitaire exclut donc ainsi tous ceux dont l'expérience sociale et individuelle n'est pas constituée — existentiellement, sémantiquement, culturellement — sur les mêmes codes, sur les mêmes situations dans les rapports sociaux »[587].

Autrement dit, « les productions médiatiques [apparaissent] comme le résultat de constructions sémantiques, significatives de rapports de force, qui concourent activement à la définition de la réalité sociale et au sens partagé par une communauté »[588]. Les médias de communication sont ainsi envisagés comme autant de lieux où « les représentations qui y circulent alimentent profondément les schèmes de significations partagées au sein d'une culture aux frontières nationales, même si la conflictualité sociale implique toujours une lutte des significations, et ce dans de nombreux contextes »[589]. Les récits médiatiques sont alors des lieux où se construisent un « métarécit »[590] produisant une interface entre les expériences individuelles et la totalité sociale, autant de scènes sur lesquelles se donnent à voir une partie de cette expérience collective et conflictuelle que B. Anderson appelait « communauté imaginée »[591].

En reprenant l'idée de P. Beaud, pour qui les médias de communication constituaient autant de canaux à travers lesquels les sociétés contemporaines produisaient des représentations d'elles-mêmes, il nous semble que l'étude des manifestations publiques de revendications identitaires, au sein de ces médias de communication, informe sur l'image que notre société se fait d'elle-même. Dans ce cadre, si des revendications identitaires souhaitent apparaître au sein de l'espace public, elles doivent se conformer à un « code moral », celui de la communauté imaginée. Ces développements ont des conséquences importantes sur la manière dont nous abordons notre objet de recherche. Pour les groupes minoritaires, l'accès à l'espace public dominant est une nécessité, pour que ce qu'ils ont identifié comme problème public puissent être pris en compte dans l'agenda politique. Or, pour qu'une revendication identitaire puisse trouver à s'exprimer

---

[587] Paul BEAUD, « Le scribe et l'usurier. Pour une sociologie des médiations », *Réseaux. Communication – Technologie – Société*, 1984, vol. 2, nº 8, p. 12.

[588] Marion DALIBERT, « Le métarécit national des médias d'information : entre production de la race et de la classe et légitimation des rapports sociaux », *Recherches féministes [revue interdisciplinaire francophone d'études féministes]*, 2020, vol. 33, p. 36.

[589] *Ibid.*, p. 36.

[590] *Ibid.*, « Métarécit [...] qui se donne à voir comme étant dénué de toute aspiration idéologique et de regard situé sur le monde social [...] son apparente neutralité est [...] la condition de sa puissance hégémonique [...] il s'agit d'une narration qui légitime des instances d'autorité. Il contribue en effet à produire et à renforcer le pouvoir qu'ont les groupes majoritaires, car ils y sont dépeints comme incarnant la définition idéale de la francité, à savoir de l'identité nationale française ».

[591] Benedict ANDERSON, *L'imaginaire national*, *op. cit.*

au sein de cet espace, il faut que le récit qui met en scène cette revendication soit compatible avec l'horizon de visibilité préformé par les médias de communication. L'accès de revendications identitaires à l'espace public — et plus précisément à la « scène de visibilité médiatisée » — est conditionné par l'identité collective qui est mise en avant.

> « La publicité et la répétition des rôles affiliés aux groupes sociaux dans les récits médiatiques produisent un métarécit, ou récit de niveau supérieur, qui alimente l'imaginaire et le système de représentations de la nation française »[592].

Peuvent alors se mettre en place des mécanismes au sein de l'espace public qui contribuent à « exclure symboliquement certains individus et groupes de la définition du Nous hégémonique national et à délégitimer leurs revendications »[593].

> « Être publicisés et porter un discours dans les grands médias demandent souvent aux mouvements sociaux de promouvoir une identité qui réponde à celle, hégémonique, du Nous national, sous peine d'être peu visibles et/ou socialement délégitimés en étant associés à une ethnicité repoussoir »[594].

Pour accéder à la visibilité, les demandes de reconnaissance doivent être exprimées dans un langage adéquat, c'est-à-dire adapté aux normes discursives médiatiques. Autrement dit, comme les revendications identitaires doivent être thématisées et faire l'objet d'un travail de « visibilisation » pour apparaître dans l'espace public (et particulièrement médiatique) et qu'en outre, les médias sont des acteurs importants de l'« espace public global », les revendications et les luttes identitaires contemporaines sont donc contraintes, toute chose égale par ailleurs, par les modalités d'apparition sur la « scène de visibilité » imposées par les médias de communication. S'il ne s'agit pas de dire qu'à travers l'étude d'un corpus restreint de discours médiatiques, il serait possible d'appréhender l'exact reflet de la société actuelle. Il nous semble par contre que ces mêmes récits médiatiques informent sur l'horizon normatif partagé à l'aune duquel se trouvent évaluées les différentes contributions individuelles à la reproduction de l'ordre social.

---

[592] Marion DALIBERT, « Le métarécit national des médias d'information : entre production de la race et de la classe et légitimation des rapports sociaux », *art. cit.*

[593] Marion DALIBERT et Nelly QUEMENER, « Introduction », *Études de communication. Langages, information, médiations*, 2017, nº 48, pp. 7-20.

[594] *Ibid.*

3.1.3.3 Médias de masse comme institution productrice d'effets de reconnaissance

Sans anticiper sur l'articulation de la dimension normative de la théorie de la reconnaissance avec l'analyse des médias de communication, il nous faut tout de même dire quelques mots sur la relation qui unit médias et reconnaissance à travers le prisme de l'institution. Et pour cela, nous prendrons appui sur la définition de l'institution que nous avons formulée dans le chapitre précédent. Nous avions alors indiqué que les conceptions inspirées de L. Wittgenstein, si elles sont en mesure de rendre compte de la « causalité holiste », ne peuvent en revanche comprendre les rapports de pouvoir qui traversent les rapports sociaux et peuvent en venir à se sédimenter dans des dispositifs spécifiques. De ce fait, nous avions alors décidé de faire nôtre la définition d'E. Renault pour qui les institutions devaient être entendues comme autant de dispositifs spécifiques de mise en ordre, orientés par des principes normatifs. Si l'argumentation d'E. Renault ne concerne pas de façon explicite les médias de communication, il nous semble pourtant que cette définition de l'institution est en mesure de s'appliquer aux médias de communication.

Or, en réinscrivant les médias de communication dans l'espace public, à travers le rôle capital qu'ils y jouent, et en indiquant par-là, leur capacité à faire apparaître, les individus les uns pour les autres, à travers des récits[595] sur le monde social, nous avons tenté de montrer qu'ils étaient également détenteurs d'un « pouvoir d'ordonnancement » des expériences sociales, pouvoir qui participait à la production de l'image que la société se fait d'elle-même. Ces éléments nous semblent aller dans le sens d'une compréhension des médias de communication comme étant effectivement des dispositifs de mise en ordre, dont le principe normatif est lié à leur rôle au sein de l'espace public, c'est-à-dire à leur rôle dans la production d'un horizon de visibilité. Mais ce n'est pas tout. Dès lors que l'on envisage les médias de communication comme une institution (dans le sens que nous venons d'indiquer) alors cela a des conséquences sur ce que ces derniers peuvent faire en termes de reconnaissance. Cela signifie qu'ils ne se contentent pas d'exprimer des relations de reconnaissance qui leur seraient extérieures et qui circuleraient au

[595] À ce stade il n'est peut-être pas inutile de préciser que nous ne réduisons pas les récits médiatiques aux seuls récits journalistiques, même si ces derniers constituent bien le support de notre recherche. Il nous semble en effet que les fictions sont tout autant des objets dans lesquels des représentations que la société se fait d'elle-même apparaissent. Nous renvoyons le lecteur intéressé vers le travail de notre camarade T. Stohellou, dont la thèse de doctorat s'attache à interroger les interactions quotidiennes à partir d'objets culturels, et ce, en prenant appui sur la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth (plus précisément à partir de la sphère de reconnaissance affective). Cf. Tristan STOHELLOU, *Perspectives sociologiques sur les processus de reconnaissance affective à partir de l'analyse d'objets culturels audiovisuels – Critique micrologique de la socialité quotidienne*, *op. cit.*

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

sein de l'environnement social en les rendant visibles. Cela signifie qu'ils jouent un rôle beaucoup plus fondamental, puisqu'ils participent à produire de la reconnaissance, qu'ils sont capables de produire des actes évaluatifs spécifiques, à partir desquels les individus vont se construire un rapport positif à eux-mêmes, ou bien, au contraire, risquer de voir ce même rapport à soi dégradé. À nouveau, en suivant E. Renault, nous avions indiqué que lorsque les institutions sont envisagées comme instances productrices de reconnaissance, alors cela impliquait de les comprendre comme ayant des effets sur les subjectivités. Dans ce cadre, les médias de communication sont en mesure de produire des effets sur les subjectivités, par leur participation à la construction intersubjective du sujet à travers des actes évaluatifs. Or, d'une part, l'identité personnelle est le résultat de l'unification toujours fragile et toujours à reconduire des différentes facettes élaborées au cours de la socialisation à travers des processus de transaction interne et externe. Et d'autre part, au cours de la socialisation, les individus entrent en contact avec les médias de communication qui rendent visibles des pratiques, des expériences, des individus et des groupes, et les confrontent avec des normes sociales qui peuvent entrer en contradiction avec leur socialisation antérieure. Par conséquent, la « scène de visibilité médiatisée » est donc un lieu où les individus vont trouver des éléments à partir desquels ils vont reconfigurer une partie de leur identité personnelle. Sachant qu'ils peuvent se trouver en présence de représentations sociales, de discours, mais aussi de pratiques médiatiques qui soit peuvent entrer en résonance de manière positive avec leur identité personnelle (qu'ils ont jusqu'ici unifiée) ou bien, au contraire, produire des décalages importants.

3.2 Reconnaissance, espace public et identité

3.2.1 Théorie de la reconnaissance et fragilisation des identités

Nous avons vu que la critique sociale dans le cadre de la Théorie critique de l'École de Francfort possède une double structure : elle se comprend à la fois comme une analyse des évolutions sociales contemporaines en adoptant le point de vue des émancipations possibles et en même temps, une identification des obstacles qui se dressent face à ces émancipations — obstacles qui peuvent soit empêcher les potentialités déjà existantes de devenir effectives, soit les pervertir. Or, de nombreuses théories critiques se construisent et se pensent dans une opposition radicale avec le concept d'identité, critiquant à la fois le déficit normatif et le déficit politique de cette catégorie[596]. Il peut donc paraître surprenant de s'intéresser aux revendications identitaires contemporaines, et plus précisément à la distinction entre « Eux » et « Nous » dans la perspective d'une critique sociale intéressée par l'émancipation, elle-même structurée autour du concept d'identité. Pourtant, nous pensons que la théorie de la reconnaissance propose des outils essentiels pour comprendre les dynamiques identitaires contemporaines, à partir d'un point de vue normatif sur l'identité d'une part et qu'elle est en mesure de rendre compte de ces revendications identitaires à partir de la conflictualité autour d'un horizon de valeur partagé, qui est le lieu à partir duquel s'opère l'évaluation des différentes contributions à la reproduction du monde social d'autre part.

Finalement, la question à laquelle nous allons tenter de répondre maintenant est celle de savoir si les phénomènes que nous avons précédemment décrits comme des « fragilisations des identités » et qui, corrélativement, expliquent le développement des revendications identitaires doivent être appréhendés à partir du concept d'identité. N'est-il pas possible de partir de conceptualisations alternatives pour rendre compte de ces phénomènes ?

Comme nous avons tenté de le faire ressortir à partir de notre reconstruction de l'*opus magnum* d'A. Honneth, la théorie de la reconnaissance peut être comprise comme une théorie sociale

[596] Emmanuel RENAULT, « 5. Critiques de l'identité », *in L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit*., p. 287.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

normative, fondée sur un concept d'identité, dont l'architecture théorique est éclairée par un ensemble de thèses empiriques, tirées des sciences humaines et sociales. Le projet critique honnethien, s'il accorde le primat à l'intersubjectivité, se comprend donc également comme une théorie capable de rendre compte de la formation de la subjectivité[597]. Comme nous l'avons vu, l'objectif d'A. Honneth est donc de rendre compte des conditions sociales à travers lesquelles la subjectivité est possible. Il ne s'agit plus de penser un sujet autoréférentiel, capable de se donner sa propre loi en dehors de toutes coordonnées sociales — comme c'est le cas dans le courant libéral par exemple. Mais au contraire de penser un sujet autonome, en raison même de son immersion dans un environnement social. Cet environnement est alors envisagé en termes d'opportunités ou d'obstacles, pour l'apparition de la subjectivité et donc de l'autonomie. Cette idée est d'ailleurs explicitée par l'auteur lui-même à travers l'expression « d'autonomie décentrée »[598].

Mais alors que le paysage théorique proposé par A. Honneth semble correspondre aux contours donnés à la théorie critique par « l'épistémologie marxienne »[599] — pour laquelle l'individu est à la fois un concept critique et un concept utopique[600] —, cette texture normative, qui fait reposer le point d'appui critique sur une articulation entre reconnaissance et identité, a fait l'objet de critiques qui, pour une partie d'entre elles, furent formulées à l'intérieur même du cadre de la théorie critique. Bien qu'il ne nous appartienne pas ici d'effectuer un panorama complet des critiques adressées à la théorie de la reconnaissance, il nous semble cependant important de partir de certaines de ces critiques parmi les plus virulentes pour montrer, au contraire, que la théorie de la reconnaissance honnethienne constitue une solution normative adaptée à la situation contemporaine.

---

[597] Hans-Christoph SCHMIDT AM BUSCH, *La « reconnaissance » comme principe de la Théorie critique*, Maiwenn ROUDAUT et Olivier ALAIN PATRICK (trad.), Lyon, ENS Éditions, La croisée des chemins, 2015, p. 46. « Honneth porte son attention, d'une part, au lien entre amour, respect et estime et, d'autre part, à la formation d'une relation à soi individuelle la plus « intacte » possible ».

[598] Axel HONNETH, « L'autonomie décentrée. Les conséquences de la critique du sujet pour la philosophie morale », *in Psychologie morale. Autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, Marlène JOUAN (trad.), Paris, Vrin, Textes clés de psychologie morale, 2008, pp. 347-363.

[599] Nello ZAGNOLI et Joachim ISRAEL, « Le principe de l'individualisme méthodologique et l'épistémologie marxienne », *L'Homme et la société, N. 18, 1970. Sociologie économie et impérialisme.*, 1970.

[600] Cf. Emmanuel RENAULT, « L'individu comme concept critique », *art. cit.*

3.2.1.1 Pertinence de la Théorie de la reconnaissance pour rendre compte des revendications identitaires

Pour cela, nous commencerons par identifier les principales critiques formulées par N. Fraser à l'encontre de l'articulation entre théorie critique, reconnaissance et identité. Puis, grâce aux réflexions d'E. Renault et J-P Deranty, nous essaierons de montrer que, si les critiques Fraseriennes tombent juste pour ce qui est des conceptions communautaristes de la reconnaissance, en revanche, en rabattant la perspective honnethienne sur les positions communautaristes, celles-ci passent à côté de la richesse de la conceptualisation d'A. Honneth.

Les critiques de N. Fraser

Dans son ouvrage *Qu'est-ce que la justice sociale ?,* la philosophe américaine identifie trois problèmes principaux liés à « l'inflation normative » de la reconnaissance au sein des réflexions philosophiques contemporaines sur la justice sociale[601].

Selon elle, le premier problème concerne justement la place croissante de la thématique de la reconnaissance au sein des réflexions sur la justice sociale. Avec la multiplication des théories et des recherches qui font de la reconnaissance un point d'appui normatif, l'auteur s'inquiète de la place de moins en moins importante accordée aux questions de redistribution. Les théories de la reconnaissance, en voulant sortir du monisme économique qui fut longtemps la caractéristique principale des critiques sociales formulées dans le sillage du marxisme, auraient reconduit la pensée critique vers une autre forme de réductionnisme, de type culturaliste celle-là. « Le culturalisme vulgaire n'est pas plus pertinent pour comprendre la société contemporaine que ne l'était l'économisme vulgaire »[602].

Au lieu de penser la diversité et la complexité du monde social, les théories de la reconnaissance produiraient, au contraire, une simplification abusive de celui-ci et le réduiraient à sa dimension culturelle. Leur « réductionnisme culturaliste », ou « culturalisme limité », empêcherait de penser les dynamiques revendicatives qui ne porteraient pas sur des identités collectives, c'est-à-dire empêcherait de penser les luttes sociales qui continueraient à porter sur des logiques de

[601] Nancy FRASER, « 3. Repenser la reconnaissance », *in Qu'est-ce que la justice sociale ?*, Paris, La Découverte, Poche/Sciences humaines et sociales, 2011, pp. 71-92. Nous reprenons l'expression d'inflation normative à E. Ferrarese, qu'elle emploie pour sa part, pour dénoncer la surenchère normative concernant le principe de délibération. Cf. Estelle FERRARESE, « Que peut-on espérer du débat public, ou l'inflation normative autour de l'idée de délibération », *in* Bernard CASTAGNA, Sylvain GALLAIS, Pascal RICAUD et Jean-Philippe ROY (dir.), *La situation délibérative dans le débat public : Volume 1 et 2*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, Perspectives Villes et Territoires, 2004, pp. 299-313. Dans la mesure où le propos de N. Fraser concerne lui aussi la multiplication des théories de la reconnaissance, il nous semble que ce rapprochement peut être justifié.

[602] Nancy FRASER, « 3. Repenser la reconnaissance », *op. cit.*, p. 77.

redistribution. N. Fraser identifie ainsi un phénomène de substitution des problématiques de reconnaissance par rapport aux problématiques « traditionnelles » de redistribution[603], et plaide donc en faveur d'un renouveau des réflexions sur les questions de redistribution.

Ensuite, au-delà de l'aspect quantitatif des développements sur la reconnaissance, un deuxième problème concerne cette fois les caractéristiques de la reconnaissance elle-même. Pour N. Fraser, de nombreuses luttes qui sont menées au nom de principes identitaires contribuent à produire des formes identitaires monolithiques, c'est-à-dire à essentialiser les identités de groupes. De même, les réflexions théoriques qui s'interrogent sur de telles revendications et qui sont élaborées autour d'un concept de reconnaissance courent toujours le risque de tomber dans une forme de « réification des identités »[604] (et qui est ici pensée comme le second problème des théories de la reconnaissance).

Enfin, un dernier problème apparaît pour N. Fraser, comme la conséquence de l'incapacité à prendre en considération les luttes pour la redistribution et qu'elle nomme « déformation de la perspective »[605]. Ce problème correspond alors à la difficulté des réflexions, élaborées à partir du concept de reconnaissance, à percevoir le plan sur lequel devrait se dérouler les luttes sociales. En insistant sur la nécessité pour les individus de se voir reconnus, les philosophies de la reconnaissance prendraient, consciemment ou non, pour cadre de référence des entités sociales préconstruites, et particulièrement des entités nationales qui constitueraient des cadres nécessaires pour que les individus se voient reconnus. De ce fait, celles-ci seraient incapables de penser les phénomènes allant dans le sens d'un dépassement du cadre national, phénomènes pourtant caractéristiques de la mondialisation contemporaine.

Précisément parce que sa théorie est fondée en dehors de toute référence à la psychologie morale, N. Fraser envisage sa théorie comme dotée d'une pertinence supérieure aux théories qui attribuent la priorité normative au concept de reconnaissance. Toutefois, son propos n'est pas de rejeter, d'un revers de la main, les revendications identitaires. Mais de dire que celles-ci dans la mesure où elles ne peuvent être l'objet d'une universalisation (puisque l'universalisation d'une identité correspondrait à la négation de toutes les autres identités) ne remplissent pas les conditions fondamentales d'une théorie critique de la société. C'est pourquoi, au sein de sa propre théorie critique de la société, la priorité est donnée à la « parité de participation » comme critère normatif pour évaluer les sociétés et leurs évolutions. Selon elle, ce qui empêche l'accès

[603] Nancy FRASER, « 3. Repenser la reconnaissance », *op. cit.*, p. 75.
[604] *Ibid.*, p. 77.
[605] *Ibid.*, p. 85.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

à la délibération collective, c'est d'abord des conditions d'accès différenciées qui découlent de conditions matérielles. Ce choix est donc directement lié à son refus de faire des luttes identitaires des luttes dotées d'un degré de légitimité aussi important.

Par contraste, ces critiques, que nous nous permettons de rappeler et qui sont maintenant bien connues, vont nous permettre de montrer la pertinence de la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth comme théorie critique adaptée à la société contemporaine.

Intégrité psychique et conception formelle de l'identité

Si les critiques de N. Fraser sont bien connues, les réponses apportées par A. Honneth au cours de leur controverse le sont tout autant[606].

Alors que N. Fraser faisait valoir l'inconséquence des théories de la reconnaissance pour penser la redistribution, dans un monde où les inégalités sociales continuent pourtant de s'accroître. A. Honneth a rappelé, en s'appuyant sur l'historiographie anglo-saxonne, que les luttes sociales « traditionnelles », « classistes », étaient elles-mêmes structurées par des motifs moraux. Dès lors, le caractère « nouveau », des « nouveaux mouvements sociaux » — dont on a tendance à considérer qu'ils importent, au sein de « l'agir protestataire », cette dimension identitaire des luttes pour la reconnaissance — doit être largement relativisé[607]. Pour Honneth toutes les demandes de reconnaissance (identité ou distribution) trouvent leur origine à la même source, il n'est donc pas nécessaire de distinguer entre nouveaux mouvements sociaux structurés par des demandes de reconnaissance de l'identité (nouveaux mouvements sociaux) et mouvements sociaux traditionnels structurés autour de revendications de redistribution. Des dimensions normatives peuvent alors traverser aussi bien les luttes sociales tournées vers la reconnaissance que les luttes sociales tournées vers la redistribution. La « grammaire morale des conflits sociaux », pour reprendre le sous-titre de l'ouvrage A. Honneth, n'est donc pas une spécificité caractéristique de revendications apparues récemment au cours du développement historique, mais, au contraire, une donnée qui semble traverser des logiques revendicatives d'une grande diversité. Il convient alors de prendre pour objet l'ensemble des phénomènes sociaux qui, en

[606] Nancy FRASER et Axel HONNETH, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, London ; New York, Verso, 2004. À nouveau, notre propos n'est pas de reconstruire l'ensemble de l'argumentation d'A. Honneth, mais plus simplement d'identifier ce qui en fait l'originalité par rapport aux autres conceptions de la reconnaissance et ainsi montrer que l'articulation produite entre reconnaissance et identité ne peut tomber sous le coup des critiques de N. Fraser.

[607] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 278-281.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

tant qu'ils ne permettent pas aux individus d'obtenir la confirmation de leur propre valeur, provoquent des blessures morales. Or, ces blessures morales ne sont pas uniquement causées par des dénis de reconnaissance de l'identité, elles peuvent tout autant être le résultat de dénis de reconnaissance liés à la redistribution. « L'anthropologie minimale » de la reconnaissance fournit ainsi un référent normatif qui permet de formuler la critique de l'ensemble des phénomènes sociaux qui peuvent venir abîmer le rapport positif à soi, que les individus construisent au cours de leurs relations à autrui (significatifs et généralisés).

Maintenant que nous avons indiqué ce qui nous semble permettre d'infirmer la première critique de N. Fraser, à savoir l'incapacité de la théorie de la reconnaissance à rendre compte et à favoriser des luttes redistributives, il nous faut passer à sa seconde critique, dont la portée pour notre objet de recherche va bien au-delà de la précédente. En critiquant les réflexions construites autour de l'idée de reconnaissance, N. Fraser s'oppose à toute conception réifiée et réifiante des identités. Dans la mesure où l'anti-essentialisme constitue un marqueur incontournable de la sociologie contemporaine, et ce par-delà les clivages théoriques et épistémologiques, si la critique de N. Fraser venait à pouvoir être appliquée au modèle de reconnaissance d'A. Honneth, celui-ci serait disqualifié en tant que modèle explicatif (à tout le moins dans le cadre d'une recherche sociologique). À ce stade, dans la mesure où N. Fraser rabat la position d'A. Honneth, sur les positions communautaristes, nous devons évaluer les différences fondamentales entre ces deux conceptions de la reconnaissance.

Tout d'abord, remarquons avec J-P. Deranty, que les critiques qui ont été formulées à l'encontre de la théorie de la reconnaissance peuvent être rapportées au contexte intellectuel dans lequel s'est effectuée la réception de la théorie d'A. Honneth. Au moment de la parution de l'ouvrage, d'une part, ce contexte était polarisé par le débat entre libéralisme et communautarisme. Et d'autre part, lors de ce débat, les positions communautaristes étaient largement structurées par l'utilisation du concept de reconnaissance. De ce fait, pour J-P. Deranty, l'architecture théorique d'A. Honneth — où une théorie sociale à teneur normative est fondée sur l'articulation des concepts de reconnaissance et d'identité — a été assimilée avec les perspectives communautaristes.

> « This confusion between the two positions is especially striking when the concept of recognition is criticised for its reliance on a misguided conception of identity, and its relation to politics »[608].

[608] Jean-Philippe DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, *op cit.*, p. 432.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

À partir de la monographie détaillée de l'ouvrage d'A. Honneth que propose J-P. Deranty, on peut identifier à la fois les points de convergences et de divergences entre les perspectives communautaristes sur la reconnaissance, particulièrement celle de C. Taylor, et la conceptualisation d'A. Honneth. Les convergences portent d'une part, sur la lecture hégélienne des deux auteurs : le caractère fondamentalement dialogique de l'être l'humain ; les blessures morales que peut produire ce dialogisme lorsque l'individu subit des formes de non-reconnaissance ou déni ; l'idée selon laquelle l'honneur traditionnel s'est transformé au cours de la modernité entre moment universel (dignité/respect) et un moment particulariste (estime sociale)[609]. Et d'autre part, sur l'anthropologie du sujet qui découle de cette lecture hégélienne et qui se donne pour objectif de déterminer les conditions de l'autoréalisation du sujet. Pour les deux auteurs, il s'agit de penser les conditions sociales de l'autonomie. La reproduction de la société ne saurait être comprise uniquement à partir de l'intégration fonctionnelle des individus, elle nécessite aussi leur intégration normative. Cette intégration normative des individus nécessite le partage d'un « horizon normatif », celui-ci étant une condition nécessaire à l'action dans le cadre d'une forme de vie déterminée. Sans cet horizon normatif, on serait alors bien en peine de comprendre les actions individuelles (l'explication fonctionnaliste n'étant pas suffisante pour rendre compte des dispositions individuelles à l'action). Les points de divergences fondamentaux émergent à partir de la compréhension à donner à cet horizon normatif partagé. Pour les communautaristes (dont C. Taylor), le sujet, interprète, organise et évalue ses désirs à partir d'évaluations fortes qui s'enracinent dans un monde communautaire ou culturel donné et préexistant. Dans ce cadre, l'horizon de valeur de la communauté dans laquelle le sujet a été socialisé est largement incontesté, car il constitue une précondition d'ordre génétique et logique pour toute possibilité d'autoréalisation. Le sujet ne peut alors se réaliser que dans des communautés qui fixent, *a priori*, le cadre de l'autoréalisation[610]. Là où les conceptions communautaristes insistent sur l'enracinement du sujet dans une tradition culturelle particulière, A. Honneth insiste pour sa part sur la vulnérabilité du sujet. Vulnérabilité qui est la conséquence logique de la dépendance intersubjective. Ces différences fondamentales sont résumées par J-P. Deranty de la manière suivante :

[609] Jean-Philippe DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, *op cit.*, p. 384.

[610] Notons que cette interprétation « culturaliste » de l'horizon de valeur partagé fait toujours courir le risque aux conceptions communautaristes de dériver vers des positions politiques réactionnaires. En effet, le moment herméneutique, caractéristique de ces approches communautaristes — c'est-à-dire leur confiance dans des formes de critiques qui se situent au niveau des revendications portées par les acteurs sociaux, sans envisager la possibilité que les attentes normatives qui sous-tendent ces revendications, puissent pointer vers un ailleurs — les contraint à envisager l'autoréalisation des sujets comme déterminée par le bain communautaire dans lequel ils se trouvent.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> « Whilst the communitarians stress the community side in the individual-community dialectic, Honneth stresses the individual one »[611].

Or, la primauté accordée par A. Honneth à la vulnérabilité du sujet a des implications majeures sur sa théorie de la reconnaissance. Si le cœur du problème n'est pas tant l'appartenance communautaire que le caractère intersubjectivement vulnérable du sujet, alors la théorie sociale doit porter son regard non pas sur les attaches du sujet avec telle ou telle communauté, mais sur les conditions sociales, structurelles, qui peuvent permettre aux individus d'accéder à l'autoréalisation. Alors que les positions communautaristes tendent à faire de la communauté un « bien premier » (dans le sens que J. Rawls peut donner à cette expression) et essentiellement incontesté, celle-ci est envisagée par A. Honneth comme un des vecteurs possibles de l'autoréalisation du sujet. Il reconnaît certes la nécessité de l'intégration éthique de l'individu, mais il pense cette intégration comme étant toujours imparfaite et comme productrice de l'oblitération de pans entiers d'attentes sociales. Si bien que l'identité individuelle est certes le produit d'un environnement social, mais d'un environnement traversé par des conflits sociaux, autour de l'interprétation à donner à l'horizon normatif partagé. Ainsi, les conflits autour de dimensions culturelles, en tant qu'ils reposent sur des attentes normatives, sont, d'abord et avant tout, des conflits sociaux. La culture se voit dotée d'une dynamique conflictuelle intrinsèque. Elle doit alors être comprise comme l'expression de la lutte à travers laquelle les forces sociales en présence soit contestent soit justifient les rapports de domination. Autrement dit, loin de renvoyer vers des caractéristiques essentialisées — telles qu'elles préexisteraient à leur environnement social — les cultures sont le produit de transactions constantes auxquelles se livrent les groupes sociaux autour des contenus symboliques et normatifs. De ce fait, les conflits culturels sont inévitables, car inscrits dans la logique même du social, c'est-à-dire dans les formes de dominations qu'exercent certains groupes sociaux sur les autres.

Alors que les positions culturalistes prennent généralement l'identité comme l'élément premier et font de celle-ci un bien dû à l'individu, A. Honneth, lui ne cherche ni à construire une théorie qui ferait de la reconnaissance un bien — au sens où J. Rawls entend par exemple les « biens premiers », à répartir selon une logique distributive — ni une théorie des identités préétablies, insistant sur les dommages causés à un sujet ou à un groupe lorsque leurs identités (préétablies) ne sont pas reconnues — identités qui demanderaient à être actualisées dans des contextes d'interactions particulières, ni sur un état final d'identités figées — état dans lequel celles-ci

[611] Jean-Philippe DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, *op cit.*, p. 386.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

seraient toutes reconnues. Au contraire, ce qu'il propose, c'est un concept formel d'identité, faisant de l'intégrité psychique l'autre versant de l'intégrité physique, dont l'individu a également besoin pour entretenir un rapport non dégradé avec lui-même. Il s'agit donc, pour lui, de partir de la réalité psychologique de l'identité individuelle (élaborée de façon dynamique et toujours précaire, à travers les relations de reconnaissance réciproques) et de la comprendre comme la condition pour toute conception de la vie bonne. Ce qui situe donc sa démarche en-deçà des théories culturalistes sur l'identité. Il nous semble donc, avec J-P Deranty, qu'une partie des critiques qui ont été adressées à A. Honneth, repose sur une mauvaise compréhension de la reconnaissance comme concept (c'est-à-dire ce qu'entend précisément l'auteur de *La lutte de la reconnaissance* par ce terme), à cause de la prégnance du débat entre libéralisme et communautarisme dans les pays anglo-saxons[612].

Notons également que cette différence fondamentale entre la perspective d'A. Honneth et la perspective communautarienne n'équivaut en aucune façon à rejet de la part du premier, de tout questionnement autour des identités collectives et particulièrement culturelles. En faisant de l'intersubjectivité la pierre angulaire de son dispositif argumentatif, A. Honneth évite de penser les individus comme des entités monadistes, susceptibles de se construire de façon autarcique, dans un rapport de soi à soi. La formation de la subjectivité est donc réinsérée dans les interactions sociales — plus précisément, les relations réciproques que les individus nouent entre eux. Mais si cette formation de la subjectivité est dépendante d'un environnement social, elle ne se réduit pas à un phénomène d'imposition d'une identité collective qui surdéterminerait la construction de l'identité personnelle. L'environnement social dans lequel se trouve plongé l'individu (y compris dans ses dimensions les plus rigides) est toujours un environnement traversé par des conflits sociaux — c'est-à-dire un environnement traversé par des conflits autour de l'orientation à donner à la société. Or, puisque le concept de « rapport pratique à soi » désigne les conditions sans lesquelles la subjectivité n'est pas possible, parmi ces conditions peuvent se trouver des dimensions culturelles de l'existence. Si bien que lorsque les individus subissent des dénis de reconnaissance des composantes culturelles de leurs identités, ces situations peuvent produire des remises en cause de la représentation qu'ils se font de leur propre valeur et ils peuvent vivre cela comme des blessures morales.

[612] Jean-Philippe DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, *op cit.*, pp. 431-432. "The main factor explaining the widespread misreading of Honneth, probably relates to the different contexts of his reception. In the English-speaking world, especially in North America, the reference to the concept of recognition is always predetermined by the debates in political theory around multiculturalism and Charles Taylor's decisive intervention in them. As a result of this, most of the time Honneth is criticised in the same breath as Taylor, without acknowledgment of the key differences between their two projects".

Il nous semble alors que si la critique de N. Fraser touche juste lorsque l'on envisage les conceptions communautaristes de la reconnaissance, celles-ci, en accordant le primat à la communauté (culturelle), sont construites autour du syllogisme suivant : un individu ou un groupe possède une identité déjà formée ; mais cet individu ou ce groupe considère que cette identité n'est pas ou pas suffisamment reconnue au sein de l'ordre social et culturel existant ; cette non-reconnaissance a pour conséquence que l'individu ou le groupe formule des demandes afin de voir leur identité mieux reconnue. Dès lors, dans ces conceptions de la reconnaissance, la communauté devient un horizon indépassable. Par contre, la critique de N. Fraser apparaît beaucoup plus inconséquente lorsqu'elle prend pour cible la théorie d'A. Honneth. Une telle critique est éloignée du modèle d'Honneth, où la reconnaissance ne porte pas sur une identité déjà formée, mais où la reconnaissance est au contraire un processus dynamique, ouvert et sans fin, qui est la condition de l'identité, c'est-à-dire la condition minimale sans laquelle l'idée même d'identité ne serait pas possible.

Ajoutons pour conclure que pour des auteurs comme J-P Deranty et E. Renault, les limites formelles attribuées au concept d'identité par A. Honneth, appellent un dépassement. Bien que la théorie de la reconnaissance permette d'éviter toute réification des identités, puisqu'elle ne considère pas les identités comme des entités figées et monolithiques, qu'elle ne part pas d'un idéal de pleine identité incapable de rendre compte de la créativité et de la contingence, mais qu'elle considère, au contraire, les identités comme dynamiques et mouvantes. Celle-ci ne s'intéresse pas aux formes concrètes que peuvent prendre les différentes identités, c'est-à-dire aux constructions singulières opérées par les individus au cours de la socialisation à travers les mécanismes de transactions internes et externes. Autrement dit, A. Honneth, en décidant de s'en tenir à une conception formelle de l'identité, aurait prêté le flanc à des critiques d'inspirations marxiennes. Ici, le défaut principal de la théorie de la reconnaissance n'est plus son « trop plein » d'identité, mais au contraire son manque d'identité[613]. Selon ces auteurs, en s'intéressant aux formes concrètes que peuvent revêtir les différentes identités, la théorie de la reconnaissance serait alors en mesure de faire du concept d'identité, non seulement un concept ontologique et critique, mais aussi un concept clinique. Cette critique nous semble posséder des implications décisives pour la théorie de la reconnaissance, particulièrement en ce qui concerne

[613] Jean-Philippe DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, *op cit.*, p. 435 « The real problem with Honneth's very distinctive "political theory of recognition" might be not so much that there is, as it were, "too much identity" in it, but perhaps not enough ». Également Jean-Philippe DERANTY et Emmanuel RENAULT, « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », *art. cit.*, pp. 92-111.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

le rôle de la politique dans la formation des identités personnelles[614]. Non seulement celles-ci sont surdéterminées politiquement, c'est-à-dire traversées par des conflictualités sociales qui produisent des découpages entre « Eux » et « Nous », mais en plus, ces identités personnelles sont envisagées comme trouvant leur aboutissement dans la politique, l'unification des différentes composantes de l'identité personnelle n'étant possible qu'en référence à une vision du monde à l'aune de laquelle l'individu se trouve en mesure de produire une représentation positive de sa propre valeur, c'est-à-dire de son identité.

Toutefois, compte tenu de notre maîtrise plus que sommaire de la philosophie hégélienne, nous ne rentrerons pas dans le détail de ces développements, dans la mesure où ce qui constitue le cœur de notre objet de recherche peut être abordé à partir de cette conception formelle de l'identité. En prenant appui sur celle-ci, nous serons ainsi en mesure d'une part de rendre compte des attentes normatives qui sous-tendent les expériences négatives qui ont été formulées au sein de l'espace public dominant, au cours du débat sur l'identité nationale. Et d'autre part, d'en formuler une critique, lorsque le cas échéant, elles perdent de vue la dimension fondamentalement ouverte (car relationnelle) des identités individuelles et collectives.

3.2.1.2 Une théorie adaptée au contexte contemporain

La théorie de la reconnaissance, telle que l'a élaborée A. Honneth dans le sillage de l'école de Francfort, permet de disposer d'un concept d'identité qui répond aux difficultés soulevées par une théorie sociale à teneur normative construite autour d'un concept d'identité. Il nous faut maintenant donner des éléments en faveur de la pertinence de ce concept formel d'identité pour appréhender le contexte sociohistorique contemporain, particulièrement lorsque l'on s'interroge sur les revendications identitaires qui le traversent. Autrement dit, si nous avons justifié la pertinence théorique et normative d'un concept formel d'identité, déduit de la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth. Il nous faut encore montrer que ce concept est adapté pour rendre compte de la fragilisation des identités que nous avons identifiée comme caractéristique du contexte sociohistorique contemporain. C'est donc ce que nous nous proposons de faire dès à présent.

[614] Emmanuel RENAULT, « Politique de l'identité, politique dans l'identité », *art. cit.*

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Fragilisation des identités et Théorie sociale fondée sur l'identité : Concordance des temps

Au cours de la première partie de ce chapitre, nous avons tenté de montrer que la période historique que nous traversons était notamment marquée par des processus sociaux qui font de l'identité un problème. La théorie de la reconnaissance nous a, quant à elle, permis de faire ressortir un concept d'identité, dégagé de toute ambiguïté, puisqu'irréductible à toute conception réifiée de l'identité. Nous avons ainsi pu voir que la conception formelle de l'identité à laquelle elle permettait d'aboutir faisait de l'intégrité psychique (c'est-à-dire de la possibilité pour l'individu de maintenir un rapport positif à lui-même) le cadre à partir duquel devait être envisagé le concept d'identité. Dans la mesure où les processus sociaux qui contribuent actuellement à faire de l'identité un problème mettent en jeu le rapport positif à soi, il semble que la théorie de la reconnaissance soit une théorie particulièrement adaptée pour comprendre ces processus sociaux. Si le contexte sociohistorique se caractérise par la fragilisation des identités et que, dans le même temps, la théorie de la reconnaissance peut être comprise comme une théorie qui interroge les conditions sociales dans lesquelles l'intégrité psychique est remise en cause, alors, celle-ci apparaît comme particulièrement adaptée pour comprendre ce contexte sociohistorique, parce qu'elle permet justement de montrer que les conditions sociales qui produisent une fragilisation des identités sont également des conditions sociales dans lesquelles la possibilité pour les individus de maintenir un rapport positif à soi est remise en cause. Or, le rapport positif à soi peut être fragilisé lorsque l'individu subit un déni de reconnaissance de son identité personnelle — c'est-à-dire un déni de reconnaissance de l'unification singulière des différentes composantes de son identité, ou bien d'une des composantes de son identité personnelle. En effet, comme nous l'avons vu, l'individu construit son identité personnelle au cours du processus de socialisation, à travers des mécanismes de transactions interne et externe par lesquels il tente de faire tenir ensemble les différentes composantes de son identité. C'est précisément cette construction qui est rendue vulnérable. Les processus sociaux qui fragilisent les identités peuvent alors produire des formes de souffrances sociales. Les revendications identitaires qui se font jour dans ce contexte doivent alors être envisagées comme autant de tentatives, individuelles et collectives, pour faire face à ces dynamiques sociales. « Le point de vue psychosociologique sur le social[615] » permet donc de se situer à un niveau adapté pour comprendre ces dynamiques.

[615] Emmanuel RENAULT, « Politique de l'identité, politique dans l'identité », *art. cit.*, p. 184.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> « Ce qui est en jeu dans les revendications portant sur l'identité collective, c'est à la fois le rapport positif à soi en tant que condition générale de la vie éthique et morale, et un ensemble de processus sociaux spécifiques qui caractérisent le présent et qui font de l'identité un problème. En revendiquant leurs identités collectives, les individus s'opposent explicitement aux dynamiques sociales, propres à la mondialisation et à la désaffiliation, qui, soit induisent une injustice sociale relevant du déni de reconnaissance de certaines identités collectives, soit ne peuvent être représentées collectivement comme injustices que grâce aux identités collectives »[616].

Une théorie sociale à teneur normative fondée sur un concept formel d'identité permet d'analyser les revendications contemporaines à partir des blessures morales que ces revendications tentent de rendre publiques. Même si parmi ces revendications identitaires, certaines sont parfaitement illégitimes — au sens où elles contreviennent au principe de reconnaissance réciproque —, elles informent malgré tout sur la forme de vie contemporaine qui fragilise les identités sociales et les appuis à partir desquels s'effectue l'unification des différentes composantes de l'identité. Notre propos n'est pas de plaider en faveur d'un retour d'appuis identitaires traditionnels ou bien de figer les identités dans des formes réifiées. Au contraire, nous considérons que si l'individu est intersubjectivement constitué et vulnérable, il l'est à travers l'identité qu'il construit au cours du processus de socialisation. Et malgré toutes les contraintes sociales qui lui imposent certaines élaborations plutôt que d'autres, celui-ci tente de faire reconnaître l'agencement singulier qu'il opère. La fragilité de cet agencement peut conduire à des situations dans lesquelles les individus vivent des dénis de reconnaissance de leur identité, ou d'une composante de leur identité et où ils tentent de réparer ce tort qu'ils perçoivent, en s'engageant dans des luttes pour la reconnaissance de leur identité (ou de certaines composantes qu'ils peuvent partager avec d'autres).

Cette adéquation entre la théorie et les dynamiques sociales à l'œuvre au sein de la forme de vie contemporaine est cohérente avec la démarche de la théorie critique. En 1937, M. Horkheimer indiquait ainsi :

> « La théorie critique n'a pas aujourd'hui tel contenu doctrinal et demain tel autre. Ses modifications ne déterminent pas un revirement radical et le passage à des conceptions entièrement nouvelles tant qu'il n'y a pas changement d'époque historique. La solidité de cette théorie lui vient du fait

[616] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 280.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> qu'en dépit de tous les changements qui l'affectent, la société conserve la même structure économique fondamentale, que les rapports de classes ramenés à leur forme la plus simple restent identiques, ainsi que par conséquent l'idée de leur dépassement. Les points essentiels de la théorie déterminés par cette situation ne peuvent se modifier avant que la révolution historique ait eu lieu. Cependant le cours de l'histoire n'est pas suspendu dans cette attente. Le développement historique des contradictions, auquel la pensée critique est liée, oblige celle-ci à des analyses plus fines, et modifie l'importance relative que ses différents éléments ainsi que les connaissances scientifiques traditionnelles présentent pour la théorie et la praxis critiques »[617].

L'argumentation de M. Horkheimer s'effectue ici en deux temps. Tout d'abord, il indique que, dans la mesure où la théorie critique reçoit son « signal de départ » des contradictions de l'ordre social capitaliste, son noyau théorique se trouve être relativement stable pour autant que la structure économique sur laquelle repose la société ne se trouve pas fondamentalement transformée. Si les fondements sur lesquels repose la société sont toujours des fondements capitalistes et que la théorie critique reçoit ses coordonnées de cette structure sociale, celle-ci doit maintenir une attention toute particulière aux mécanismes économiques. Mais, dans la mesure où, malgré la stabilité de « l'infrastructure » des rapports sociaux capitalistes, la société ne constitue pas une entité figée et monolithique, la théorie critique doit être en mesure de rendre compte de ces transformations sociales. Elle doit pouvoir produire un agencement théorique, susceptible de rendre compte de la configuration historique qu'elle entend critiquer. La théorie de la reconnaissance apparaît ainsi fidèle aux prescriptions des premiers théoriciens critiques puisque, tout en adaptant les coordonnées de la théorie critique à la configuration sociale contemporaine, elle n'en perd pour autant pas de vue la nécessité d'une critique des rapports sociaux capitalistes[618]. Elle fournit un référent normatif (la reconnaissance) qui permet d'interroger ce que les situations sociales contemporaines font aux individus. Si la situation contemporaine est effectivement caractérisée par la fragilisation des identités, alors fonder une

[617] Max HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, *op. cit.*, p. 71.

[618] Notre propos n'est pas de considérer que la théorie de la reconnaissance, à elle seule, se trouve en mesure de formuler une critique parfaitement adaptée à la situation contemporaine, mais simplement d'indiquer qu'elle fait sienne les recommandations de la première génération de théoriciens critiques. À cet égard, il n'est pas évident que la théorie de la reconnaissance, à elle seule, soit parfaitement adaptée pour formuler une critique de l'économie politique. Notons toutefois que des auteurs ont pu identifier un certain nombre de ressources spécifiques. Cf. Jean-Philippe DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, *op cit.*, pp. 417-426.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

théorie critique à partir de l'articulation entre reconnaissance et identité est cohérent avec la nécessité de faire coïncider la théorie critique avec les transformations sociales. De cette façon, une théorie critique qui prend pour cadre la théorie d'A. Honneth peut être en adéquation avec les mouvements sociaux effectifs qui naissent de la fragilisation des identités.

3.2.1.3 La question de la validité des demandes de reconnaissance

Nous avons vu, au cours de notre développement précédent, pour quelles raisons la théorie de la reconnaissance avait fait l'objet de critique pour son articulation entre reconnaissance et identité. Nous avons, au contraire, tenté de montrer que celle-ci fournissait non seulement un concept d'identité intéressant, éloigné de toute conception essentialisante, mais en plus adapté à la période sociohistorique. Toutefois, dans la mesure où de nombreuses réflexions qui prennent pour objet les revendications identitaires contemporaines, questionnent la légitimité même de telles formes de luttes sociales, nous devons encore déterminer dans quels contextes des revendications identitaires peuvent être considérées comme des manifestations légitimes d'un agir protestataire.

Les luttes identitaires — ou plus simplement les formes de revendications liées aux identités — sont bien souvent lues à travers le prisme de l'assujettissement, et non celui de l'émancipation. Et il convient de rappeler que toutes les revendications identitaires ne sont pas, par elles-mêmes, légitimes puisque certaines d'entre elles ont pu prendre et continuent à prendre des formes monstrueuses. L'ouvrage récent de P. Corcuff, dans lequel il tente (à juste titre) de dégager les passerelles idéologiques qui se font jour entre des visions du monde a priori éloignées nous semble illustrer une telle lecture des revendications identitaires en termes d'assujettissement[619]. Or, sans transiger avec l'émancipation — qui doit constituer pour toute théorie critique qui se respecte, l'horizon au nom duquel la réflexion se met en œuvre — nous considérons à l'inverse nécessaire, d'une part de partir d'une conception de l'identité en termes de rapport pratique à soi, qui permet ainsi d'envisager la multiplicité des situations (y compris les situations dans lesquelles des identités culturelles ne se trouvent pas reconnues) dans lesquelles l'individu peut se trouver contraint de développer une image dégradée de lui-même. Et d'autre part, de pouvoir penser les ambivalences, les contradictions internes qui peuvent se déployer à l'intérieur même

[619] Philippe CORCUFF, *La grande confusion. Comment l'extrême-droite gagne la bataille des idées*, Paris, Textuel, Petite encyclopédie critique, 2020.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

des discours identitaires. Aussi, plutôt que de poser comme base de la réflexion critique le « déficit de normativité »[620] de l'ensemble des luttes identitaires, la situation de fragilisation des identités nous semble devoir au contraire nécessiter de pouvoir à la fois discriminer entre les revendications identitaires qui peuvent prétendre à une certaine forme de légitimité et celles qui doivent être disqualifiées ; et en même temps d'identifier les contradictions internes qui peuvent se faire jour à l'intérieur des revendications identitaires, y compris lorsque celles-ci prennent des formes réactionnaires. En cela, il nous semble que les réflexions critiques contemporaines, si elles souhaitent pouvoir prendre à bras le corps les transformations sociales qui vont dans le sens du repli sur soi et de la régression, devraient renouer avec les positions adorniennes, lorsque celui-ci prit pour objet de recherches les discours du prédicateur américain, M. L. Thomas[621].

Or, dans la mesure où la théorie de la reconnaissance fournit des principes normatifs pour formuler une critique sociale dans un contexte de fragilisation des identités, celle-ci doit être en mesure de déterminer à quelles conditions une revendication identitaire peut être considérée comme légitime. Au sein de la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth, le rapport positif à soi renvoie vers une conception formelle de l'identité. Il s'agit pour lui d'être en mesure de penser les conditions sociales qui remettent en cause l'intégrité psychique de l'individu. Le rapport pratique à soi, qui est la dimension formelle de l'identité personnelle, constitue ainsi le socle de la vie éthique et morale. Or, dans la mesure où l'individu attend la confirmation de sa propre valeur, c'est-à-dire de son identité, à travers les différentes formes de reconnaissance réciproques, la reconnaissance de l'identité personnelle (et de ses différentes composantes) constitue une attente normative dotée d'une forte légitimité. Encore une fois, notre propos n'est pas de conférer à toutes les demandes de reconnaissances identitaires une légitimité de principe. Mais plutôt de dire que ces revendications identitaires s'insèrent dans un contexte social, où la construction des identités se trouve fragilisée et peut conduire à nuire à l'intégrité psychique des individus. La légitimité de telles revendications provient donc de leur capacité à s'opposer à de telles dynamiques sociales.

> « Les luttes identitaires peuvent alors prétendre à une complète légitimité si les trois conditions suivantes sont remplies : les individus réagissent à un déni de reconnaissance de leur identité prolongée parce que socialement institué ;

[620] Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *op. cit.*, p. 293.

[621] Theodor W. ADORNO, *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2000. Nous reviendrons plus en détail sur ces éléments dans la suite de notre propos.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> ils luttent contre les vecteurs institutionnalisés de ce déni de reconnaissance ; les objectifs visés dans cette lutte et les moyens mis en œuvre à cette fin n'entraînent pas de nouvelles formes de déni de reconnaissance »[622].

À cet égard, la théorie de la reconnaissance possède des ressources pour interroger la légitimité des revendications identitaires. Dans *La lutte pour la reconnaissance*, A. Honneth indiquait que la critique sociale devait disposer d'un critère afin de pouvoir évaluer les directions prises par les différentes luttes. C'était alors l'idée de progrès moral qui constituait ce critère à partir duquel les différentes luttes pouvaient être évaluées.

> « Pour pouvoir distinguer, dans les luttes historiques, entre les motifs progressistes et les motifs réactionnaires, il faut en effet disposer d'un critère normatif, qui, en anticipant un hypothétique et approximatif état final, permet d'indiquer une direction de développement »[623].

Il a d'ailleurs maintenu cette idée dans des écrits ultérieurs, notamment dans un article intitulé *Reconnaissance et justice*, et daté de 2001, où il indique :

> « Seules les exigences conduisant potentiellement à un élargissement des rapports sociaux de reconnaissance peuvent vraiment être considérées de manière valable comme normatives, car elles vont dans le sens d'un relèvement du niveau moral de l'intégration sociale »[624].

Il y précise les deux directions possibles d'un tel progrès moral. Soit les demandes de reconnaissance vont dans le sens d'un accroissement de la logique d'individuation, c'est-à-dire d'un accroissement des possibilités offertes au sujet de faire reconnaître de nouvelles facettes de son identité. Soit les demandes de reconnaissance vont dans le sens d'une inclusion plus importante, c'est-à-dire d'un élargissement du cercle de personnes susceptibles de se voir reconnues comme membres à part entière de la société. En essayant de remettre au goût du jour l'idée de progrès moral, la démarche adoptée par A. Honneth se donne pour objectif de « définir les formes universelles dans lesquelles les attentes de reconnaissance sont légitimes »[625].

---

[622] Emmanuel RENAULT, « 5. Critiques de l'identité », *op. cit.*, p. 292. Pour une confrontation termes à termes avec les réflexions théoriques et philosophiques qui nient aux revendications identitaires toute pertinence normative et en font des luttes régressives, revendiquant pour de nouvelles formes d'assujettissement, voire Emmanuel RENAULT, « 5. Critiques de l'identité », *op. cit.*, pp. 281-294.

[623] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 282.

[624] Axel HONNETH, « Reconnaissance et justice », *Le Passant Ordinaire*, 2002, nº 38.

[625] Emmanuel RENAULT, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, *op. cit.*, p.124.

Dans une relecture critique de la théorie de la reconnaissance, E. Renault considère pour sa part que « le fait premier est l'ambivalence des attentes de reconnaissance »[626]. Pour lui, puisque les attentes de reconnaissance sont toujours prises dans un environnement institutionnel qui leur attribue une coloration particulière, on ne peut se satisfaire de la position honnethienne. Le rôle du théoricien critique n'est pas de déterminer, *a priori*, si telle ou telle attente de reconnaissance est légitime. Mais plutôt d'identifier précisément ce qui est en jeu dans les attentes qui structurent les différentes expériences du déni de reconnaissance. Ce n'est que dans un second temps qu'il faut déterminer si ces demandes de reconnaissance peuvent suivre des objectifs légitimes à travers des moyens légitimes. C'est pourquoi, afin que les luttes identitaires puissent prétendre à une certaine forme de légitimité, l'expression d'un sentiment d'injustice n'est pas suffisante. Encore faut-il que les modalités à travers lesquelles se font les luttes identitaires et les objectifs assignés à ces luttes n'entraînent pas la négation d'autrui, de son autonomie et de sa responsabilité. Si les revendications identitaires induisent la formation de nouvelles situations d'injustices pour des individus ou des groupes sociaux, alors ces revendications identitaires peuvent être jugées illégitimes. Malgré tout, les expériences négatives sur lesquelles elles reposent, de même que les attentes normatives qu'elles véhiculent, renseignent sur l'état du monde social. La position d'E. Renault nous semble ainsi cohérente avec la volonté de réfléchir à partir des contradictions internes. Si l'ordre social produit des contradictions et que ces contradictions peuvent se matérialiser dans les demandes de reconnaissance formulées par les acteurs sociaux, alors, cette ambivalence des demandes de reconnaissance renseigne sur l'ordre social et ses contradictions. Dès lors, si la subjectivité est intersubjectivement vulnérable parce qu'intersubjectivement constituée et que, dans le même temps, des individus ou groupes majoritaires vivent certaines situations comme des expériences d'injustices, alors celles-ci nous renseignent sur le caractère pathogène des structures sociales, celles-ci pouvant produire des situations où l'intégrité psychique est rendue tellement vulnérable que l'identité personnelle se trouve contrainte de passer d'une forme essentiellement ouverte à une forme réifiée — c'est-à-dire produire une « transmutation d'identité »[627].

[626] Emmanuel RENAULT, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, *op. cit.*, p.124. La position d'E. Renault se laisse saisir à partir de son insistance sur la dimension institutionnelle de l'existence, dont nous avons tenté d'expliciter une partie de la richesse au cours du chapitre précédent.

[627] Harbans MUKHIA, « La violence communautaire et la transmutation des identités », *art. cit.*

3.2.2 Théorie de la reconnaissance et espace public

Si A. Honneth, avec la théorie de la reconnaissance, fournit la perspective théorique à partir de laquelle peut se développer une théorie critique adaptée à la situation sociohistorique, O. Voirol permet de distinguer, de façon beaucoup plus précise, ce qu'une telle perspective permet d'envisager lorsqu'elle se tourne vers l'espace public et médiatique. Ce que nous nous proposons de faire maintenant, c'est de tenter d'identifier les implications normatives d'une théorie de la reconnaissance appliquée à la « scène de visibilité médiatisée ». Pour cela, nous commencerons par repérer quels sont les apports offerts par la théorie de la reconnaissance dans l'analyse de l'espace public. Puis, une fois ces coordonnées principales établies, nous essaierons de montrer que l'espace public doit être envisagé comme le lieu où se définit le système de référence à partir duquel s'effectue la distribution de l'estime sociale. Enfin, nous essaierons d'articuler l'idée d'horizon normatif partagé avec la problématique de l'identité, en montrant que l'espace public — en tant qu'il constitue le lieu où le système de référence qui permet la distribution de l'estime sociale reçoit sa définition — est aussi le lieu privilégié où s'effectue l'évaluation des différentes identités sociales. Ce faisant, nous essaierons d'articuler la problématique de la fragilisation des identités avec une conception de l'espace public médiatisée par la théorie de la reconnaissance.

3.2.2.1 Par-delà J. Habermas. La théorie de la reconnaissance et le travail de construction médiatique.

O. Voirol est sans conteste l'un des auteurs s'inscrivant dans le sillage de la théorie de la reconnaissance, qui s'est le plus intéressé aux modalités de son application au champ de la communication sociale. À cet égard, il note une évolution importante chez l'auteur francfortois. Alors que dans ses premiers travaux, les questionnements autour de l'espace public et des médias de communication n'étaient pas ou peu présents, ils ont acquis une place importante dans ses travaux les plus récents, particulièrement dans *Le droit à la liberté*. Toutefois, O. Voirol fait également remarquer que l'apparition de ces thématiques dans la réflexion honnethienne se fait au prix de l'abandon de plusieurs de principes théoriques et méthodologiques, qui avait fait la singularité de sa démarche et de sa réflexion. Dès lors, ces déplacements opérés par l'auteur de *La lutte pour la reconnaissance* imposent de prendre appui sur les caractéristiques qui faisaient la singularité du projet honnethien à ses débuts, tout en

allant « au-delà des contributions qu'Axel Honneth a lui-même apportées dans ses premiers travaux puisqu'il ne s'est pas intéressé à proprement parler à la question des médias de communication et de l'espace public »[628]. Mais puisque la position d'A. Honneth se comprend comme une prise de position critique à l'égard de la conceptualisation habermassienne, il apparaît important de resituer rapidement les développements normatifs de J. Habermas à propos de l'espace public.

La perspective habermassienne de l'espace public faisait de celui-ci le lieu de la délibération collective et le dotait ainsi d'une normativité forte. La communication apparaissait comme l'idéal normatif à partir duquel il était possible de reconstruire la théorie critique. La conception normative de l'espace public proposée par J. Habermas reposait sur la croyance suivante :

> « Quand des gens se mettent à parler selon des règles qui sont même approximativement de la discussion digne de ce nom (centralement : liberté et égalité de parole) une nouvelle sphère, celle de l'autonomie, s'ouvre dans la vie sociale, des principes clairs et nets apparaissent enfin au-dessus de la masse confuse des habitudes et des règles qui structurent la vie sociale ; certaines conditions de l'émancipation sont fermement posées »[629].

Pour lui, la simple coprésence d'individus cherchant à communiquer de façon à peu près libre et égalitaire constituait une « d'utopie réelle », c'est-à-dire la matérialisation dans les pratiques sociales effectives de la possibilité pour les individus d'envisager une sortie des formes déterminées et hétéronomes de l'existence. Dans ce cadre, le principe de reconnaissance, comme confirmation de soi, ne pouvait intervenir qu'à partir du moment où les demandes de reconnaissance réussissaient à franchir les frontières de l'espace public, c'est-à-dire lorsqu'elles passaient le test de l'échange rationnel. Dans la mesure où cette conception de l'espace public soulevait un ensemble de difficultés irréductibles et que, dans le même temps, une conception alternative de l'espace public ne pouvait être envisagée qu'à partir de l'existant[630], selon le principe des contradictions internes, les interventions sur les thématiques de l'espace public et

---

[628] Olivier VOIROL, « Une critique immanente de la communication sociale », *art. cit.*, p. 55-56.

[629] Stéphane HABER, « Un espace public néocapitaliste ? Habermas, un demi-siècle après », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, 2012, nº 16. S. Haber indique à propos la perspective habermassienne, que l'analyse historique (dont nous avons tenté d'extraire la matrice générale au cours de la section précédente) ne constituait finalement qu'un « détour » pour le J. Habermas de L'espace public. L'objectif premier était alors politique « Il s'agissait de montrer que la démocratie a plus à voir avec une société civile politiquement vigilante, mobilisée, inquiète du sens du présent historique et de son avenir, qu'avec les processus électoraux ou avec le triste fonctionnement de la machinerie représentative étatique et para-étatique, laquelle, en fait, encourage la dépolitisation ».

[630] Cf. *Ibid.* « Un meilleur espace public ne pourrait consister que dans le résultat réel-possible de processus irréductiblement divers, capables de dessiner un ensemble précaire ; il ne pourrait consister que dans le résultat émergeant d'une série de corrections, de détournements opérés sur l'existant, d'inventions de contenus plus difficilement assimilables par le système, de nouvelles formes informatives, délibératives ou critiques ».

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

de la communication médiatique, à partir de la théorie de la reconnaissance, devaient être envisagées comme des tentatives d'actualisation d'une « critique immanente de la communication sociale »[631]. À cet égard, A. Honneth, en distinguant entre d'une part la connaissance — qui renvoie à l'identification, c'est-à-dire à une capacité cognitive de discernement — et d'autre part la reconnaissance — qui renvoie, elle, vers « un acte expressif par lequel [l'identification] est octroyée avec le sens positif d'une affirmation »[632] —, montre qu'il existe en quelque sorte un changement de degré : la reconnaissance impliquant de colorer la relation à l'autre par une manifestation attestant de l'appréciation qui lui est portée. Celle-ci implique alors des vecteurs qui expriment cette manifestation quant à la valeur qui est attribuée à l'autre. Parmi ces vecteurs, A. Honneth identifie les manifestations physiques, au travers desquelles peuvent s'établir, dans les interactions sociales, des formes de valorisation de l'autre. Or, dans les sociétés hautement différenciées, où la visibilité est aussi très largement médiatisée, il semble que l'espace public constitue un médium important, à travers lequel peuvent se déployer des actes expressifs quant à la « valeur » à accorder à telle ou telle expérience sociale ou à tel ou tel individu. Si l'on souhaite comprendre le fonctionnement de l'espace public de façon adéquate, il convient d'y resituer les rapports de pouvoir qui le traversent, et qui participent à l'oblitération de pans entiers de la réalité sociale — car les vécus qui s'y jouent ne peuvent se conformer aux standards discursifs de l'espace public. Le fonctionnement de l'espace public et les mécanismes sur lesquels repose la mise en visibilité sont aussi des mécanismes par lesquels des pans entiers de l'expérience sociale se trouvent invisibilisés. Dans la mesure où d'une part, l'espace public est le lieu où peut se dérouler une enquête collective autour de thématiques identifiées (elles-mêmes collectivement) comme problématiques, que d'autre part, cette enquête collective repose sur la capacité des acteurs sociaux à la fois à repérer dans la réalité sociale ce qui fait problème, et à trouver les ressources sémantiques pour que ces expériences puissent être formulées publiquement ; mais qu'enfin, ces ressources sont inégalement réparties, car appuyées sur des rapports sociaux de domination qui favorisent certaines expressions discursives plutôt que d'autres, il en découle que l'espace public doit être envisagé comme un lieu où la publicisation d'expériences vécues négativement est elle-même inégalement répartie. La critique sociale doit donc pouvoir aller au-delà des revendications qui accèdent à l'espace public sous peine, elle aussi, de laisser dans l'ombre des pans entiers de la

[631] Olivier VOIROL, « Une critique immanente de la communication sociale », *art. cit.*

[632] Axel HONNETH, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, pp. 225-243, p. 230.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

réalité sociale — précisément les expériences sociales qui ne parviennent pas à accéder à la thématisation publique, car elles ne peuvent se dire à travers le langage normatif disponible. La possibilité de formuler des demandes de reconnaissance étant dépendante de la possession d'un « dictionnaire normatif », dans lequel les acteurs sociaux peuvent puiser pour thématiser les expériences sociales négatives qu'ils vivent, les développements d'A. Honneth à propos de l'espace public sont donc autant de critiques vis-à-vis d'une position qui risque constamment de reproduire sur le plan théorique, la violence que les dominés subissent déjà empiriquement. En proposant d'élargir la communication au-delà de l'échange langagier, l'auteur est alors en mesure de prendre en charge les expériences sociales qui ne peuvent accéder à la thématisation publique, puisqu'elles ne peuvent trouver à s'exprimer à travers l'échange rationnel d'arguments. Alors que le point d'appui normatif de la théorie critique évolue — et qu'il ne s'agit plus de situer l'intérêt pour l'émancipation dans l'échange rationnel d'arguments, mais dans les possibilités de reconnaissance réciproques —, l'espace public devient un lieu de conflictualité, où se joue l'évaluation différenciée des expériences sociales.

Une analyse de l'espace public prenant appui sur la théorie de la reconnaissance permet donc de réintroduire de la conflictualité, alors même que la position habermassienne tendait à la faire disparaître. Et puisque le fonctionnement de l'espace public produit des découpages autour du visible et de l'invisible, et que ces découpages font l'objet de luttes — qui visent à déterminer ce qui doit être perçu comme digne d'attention —, alors, ces luttes sont des « luttes pour la visibilité »[633]. Par conséquent, d'une part l'espace public doit être appréhendé à travers ses liens avec les processus de reconnaissance mutuelles, d'autre part, « l'invisibilité sociale » constitue l'archétype de déni de reconnaissance qui se joue au sein de la « scène de visibilité ». En effet, alors que la reconnaissance consiste en un acte manifeste qui atteste de la considération portée à l'individu et qui, par-là, signale à l'individu qu'il obtient la confirmation de la valeur qu'il se porte, l'invisibilité sociale, quant à elle, apparaît « lorsque le soi est privé des réactions d'autrui et donc des signes susceptibles de rendre compte positivement de sa présence et de ses actes »[634]. Dès lors, comme l'invisibilité sociale constitue une forme spécifique de déni de reconnaissance, et que tout déni de reconnaissance a des conséquences sur le rapport pratique que le sujet peut entretenir avec lui-même[635], l'invisibilité sociale doit être comprise à travers les conséquences psychiques qu'elle peut produire chez l'individu.

[633] Olivier VOIROL, « Les luttes pour la visibilité », *art. cit.*
[634] Olivier VOIROL, « Invisibilité sociale et invisibilité du social », *art. cit.*, p. 66.
[635] Cf. Supra. Chapitre 2 section 1 — Le modèle de la lutte pour la reconnaissance.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

> « Puisque la réaction d'autrui est la condition de l'intelligibilité du soi et de ses actes, et que le soi développe des attentes de visibilité à l'égard d'autrui et du monde, il ne peut qu'être affecté par ce déficit de réaction à son égard »[636].

Par conséquent, la théorie de la reconnaissance permet de prendre en compte l'ambivalence du « travail de construction médiatique »[637], ambivalence qui découle de la dialectique sur laquelle il repose, à savoir une dialectique entre « narratif et normatif »[638]. En effet, le « travail de construction médiatique » repose sur une mise en récit des éléments du monde social. Il s'agit de mettre en mots, en sons ou en images (parfois à travers une combinaison de ces différents vecteurs), des parties de l'expérience sociale, qui sont alors rendues visibles aux yeux de la collectivité. Si le « travail de construction médiatique » est directement « branché » sur les expériences sociales, dans la mesure où il prend sa source dans les expériences sociales effectives des acteurs sociaux et qu'il est ainsi directement lié aux rapports de reconnaissance réciproques qui irriguent ces expériences. Il est également un travail de sélection parmi le foisonnement d'expériences au sein de la réalité sociale, mais aussi un travail de cadrage de ces éléments préalablement sélectionnés. En suivant O. Voirol, nous pensons qu'il est en effet :

> « Inévitable que la constitution de cette unité narrative accompagne une évaluation, même implicite supposant des choix quant aux faits tenus pour pertinents, importants, mais aussi quant aux acteurs et aux types d'activités retenus dans le récit »[639].

Dès lors, le travail de construction médiatique ne peut être réduit à une simple « traduction » médiatique des expériences concrètes se déroulant au sein de la réalité sociale. Celui-ci est tout autant un découpage effectué en fonction d'évaluations et de jugements.

Alors que la conception habermassienne reposait sur une conception idéalisée de l'échange langagier, où le langage se trouvait immunisé contre les pathologies sociales et où, par conséquent, le concept critique de « réification » ne pouvait exprimer que des phénomènes d'assèchement de la dimension communicationnelle de l'existence, la théorie de la reconnaissance, elle, est capable d'expliquer les mécanismes par lesquels les récits qui se déploient au sein de l'espace public peuvent parvenir à des formes « d'abstraction des rapports sociaux ». En montrant que les phénomènes de réification peuvent passer par le langage lui-

[636] Olivier VOIROL, « Invisibilité sociale et invisibilité du social », *art. cit.*, p. 66.
[637] Olivier VOIROL, « Une critique immanente de la communication sociale », *art. cit.*, p. 59.
[638] Pour paraphraser l'article d'Olivier VOIROL, « Le travail normatif du narratif », *art. cit.*
[639] *Ibid.*, p. 56.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

même, elle peut ainsi renouer avec les critiques marxiennes de la réification comme abstraction des rapports sociaux : c'est le « langage [qui] met à distance le monde environnant » puisque c'est la « mise en récit du monde qui contribue à effacer toute trace de pratique sociale et d'activité commune, en présentant les faits comme détachés de cette pratique »[640]. Les processus d'abstraction des rapports sociaux peuvent alors être compris comme des « modalités langagières à travers lesquelles les processus communicationnels n'instaurent pas de la proximité relationnelle, mais de la distance objectivante, contribuant à établir un rapport entre les participants à l'échange communicationnel ressemblant en tout point à un rapport entre des objets distants et froids »[641].

Ces éléments débouchent sur une théorie, qui, lorsqu'elle s'intéresse à la communication, ne perd pas de vue les expériences morales des dominés ; parvient à rendre compte des rapports de pouvoir qui s'y jouent et des mécanismes d'inclusion et d'exclusion sur lesquels ils reposent. Cela dit, il nous semble aussi que la critique sociale ne doit pas non plus abandonner l'investigation de l'espace public lui-même — c'est-à-dire l'analyse des discours et des pratiques qui y ont cours — au risque de ne pouvoir rendre compte des mécanismes qui bloquent les manifestations des injustices vécues par les dominés.

À ce stade de notre développement, il sera apparu à nos lecteurs que l'investigation de récits médiatiques que nous nous proposons de faire sera effectuée à partir de la théorie de la reconnaissance. Mais, dans la mesure où celle-ci repose sur la distinction entre trois sphères de reconnaissance, à l'intérieur desquels l'individu doit trouver la confirmation de sa propre valeur, il nous reste justement à déterminer quelle sphère de reconnaissance est concernée, lorsque l'on prend pour objet d'étude les récits médiatiques. Ici encore, O. Voirol fournit des éléments essentiels puisque, selon lui :

> « La troisième sphère de reconnaissance [...] touche au plus près à notre interrogation sur le récit médiatique. Axel Honneth parle d'un horizon de sens partagé représentant les finalités éthiques que se donne une collectivité et à l'aune duquel sont appréciées les multiples contributions singulières »[642].

À partir des réflexions de G.H. Mead, nous avons vu que l'individu était en mesure de développer une représentation de lui-même lorsque, progressivement au cours de son développement, il devenait capable d'adopter la perspective d'autrui, à partir de laquelle il

[640] Olivier VOIROL, « Une critique immanente de la communication sociale », *art. cit.*, p. 60.
[641] *Ibid*.
[642] Olivier VOIROL, « Le travail normatif du narratif », *art. cit.*, p. 61.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

pouvait évaluer ses propres actes. Dans un premier temps, l'enfant va apprendre à adopter le point de vue de ses partenaires d'interactions directs. Puis, en intériorisant les normes sociales générales et les attentes qui y sont liées, l'individu sera en mesure d'adopter le point de vue d'un partenaire abstrait, de la collectivité dans son ensemble. Or, le point de vue de la collectivité ou, dans la terminologie meadienne de « l'autrui généralisé » est celui qui est à l'œuvre lorsque l'on s'intéresse à « l'horizon normatif partagé ». En effet, si l'individu a besoin de trouver la confirmation de ses propres actes, non pas simplement dans les manifestations effectives de ses partenaires directs, mais aussi de façon abstraite, à travers les signes d'approbation qu'il peut trouver au niveau de la collectivité élargie, alors inversement, cela signifie que celle-ci produit des évaluations sur l'individu, qu'elle porte des jugements sur ses actions, sur ses comportements, mais aussi sur son identité.

3.2.2.2 Espace public et distribution de l'estime sociale

Chez les auteurs se revendiquant explicitement de la théorie de la reconnaissance, des débats importants se déploient à propos du périmètre à accorder aux différentes sphères de reconnaissance. Si les deux premières sphères (la sphère affective et la sphère juridique) ne sont pas exemptes de controverses[643], il semble que la sphère de l'estime sociale concentre une grande partie des polémiques contemporaines autour de l'œuvre d'A. Honneth. Alors que certaines lectures tendent à réduire la troisième sphère à la seule dimension du travail[644], d'autres indiquent qu'une telle réduction est contre-productive et empêche la prise en compte

[643] On peut noter à ce propos des débats importants autour du champ d'application de la première sphère de reconnaissance. Alors qu'A. Honneth, dans *La lutte pour la reconnaissance*, a lui-même restreint « le potentiel normatif » de l'amour, Cf. Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.* p. 295. Des auteurs ont, quant à eux, argumenté en faveur de l'extension du champ d'application de la première sphère de reconnaissance au-delà des coordonnées fixées par A. Honneth. Cf. Emmanuel RENAULT, *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, *op. cit*., p. 50 Laurent de BRIEY et Estelle FERRARESE, « Reconnaissance et justice. De la normativité de l'amour et de l'estime », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 2007, vol. 9, n° 1. À ce sujet, nous nous permettons de renvoyer à nouveau vers le riche travail de notre camarade T. Stohellou. Cf. Tristan STOHELLOU, *Perspectives sociologiques sur les processus de reconnaissance affective à partir de l'analyse d'objets culturels audiovisuels – Critique micrologique de la socialité quotidienne*, *op. cit.*

[644] Deux remarques à ce sujet. D'une part, on peut noter une évolution importante dans la position d'A. Honneth lui-même. S'il a d'abord plaidé pour une conception élargie de la troisième sphère de reconnaissance, il en a par la suite lui-même restreint le champ d'application. De manière significative, c'est au cours de sa controverse avec N. Fraser que sa position a évolué vers une conception plus restrictive, centrée sur le travail, de laquelle il ne variera plus. Cf. Laurent de BRIEY et Estelle FERRARESE, « Reconnaissance et justice. De la normativité de l'amour et de l'estime », *art. cit.* D'autre part, l'importance accordée au travail dans la sphère de l'estime sociale est pour certains auteurs, un moyen de redonner une coloration plus marxienne à la théorie de la reconnaissance Jean-Philippe DERANTY et Emmanuel RENAULT, « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », *art. cit.*, pp. 92-111 ; Jean-Philippe DERANTY, « Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition », *art. cit.*, pp. 113-140, Emmanuel RENAULT, « Reconnaissance et travail », *Travailler*, 2007, vol. 18, nº 2, pp. 119-135

d'une pluralité de pratiques sociales qui, si elles contribuent bien à l'horizon de valeur partagé, n'en sont pas moins irréductibles à la seule dimension laborieuse de l'existence.

Or, étant donné que « l'horizon normatif partagé » correspond à un « système de référence » à partir duquel s'effectue la distribution de l'estime sociale d'une part, et que sa définition fait l'objet de luttes politiques dans lesquelles s'affrontent des visions du monde antagoniques d'autre part, il nous reste à déterminer non seulement le lieu où se joue la définition de ce système de référence, mais aussi les modalités à travers lesquelles il peut être appréhendé.

> « L'établissement de ce système de référence de l'estime sociale constitue un enjeu politique et que ce n'est qu'au sein de l'espace public que l'estime peut recevoir sa définition […] Le système de référence de l'estime sociale ne peut être posé a priori. Il ne peut être défini que de manière réflexive, critique, et évolutive au sein même du débat démocratique »[645].

Dans ce cadre, le système de référence ne peut être établi ni a priori, ni de façon définitive. Au contraire, puisque l'espace public apparaît comme le lieu où il peut recevoir sa définition et que, dans le même temps, des visions du monde opposées s'y affrontent, la définition à donner à l'horizon normatif partagé doit être continuellement rejouée.

> « L'espace public apparaît [...] traversé par des luttes aspirant à faire reconnaître des actes ou des contributions dépréciés, mais aussi par des formes d'imposition cherchant à préserver des modalités d'appréciation établies conférant une reconnaissance plus marquée à certaines activités sociales »[646].

Ce qui se joue au sein de l'espace public — notamment à travers les récits médiatiques qui en sont une composante importante —, ce sont donc les évaluations des différentes pratiques sociales singulières, qui participent à la reproduction de l'ordre social. Pratiques sociales, dont l'évaluation est effectuée à partir d'un « système de référence » ou « horizon normatif partagé ». La collectivité élargie construit un « système de référence »[647], à partir duquel s'effectue la distribution de l'estime sociale, elle établit un cadre éthico-normatif à partir duquel les différentes contributions individuelles sont évaluées. L'horizon normatif partagé est donc

[645] Laurent de BRIEY et Estelle FERRARESE, « Reconnaissance et justice. De la normativité de l'amour et de l'estime », *art. cit.*

[646] Olivier VOIROL, « Une critique immanente de la communication sociale », *art. cit.*, p. 58.

[647] Laurent de BRIEY et Estelle FERRARESE, « Reconnaissance et justice. De la normativité de l'amour et de l'estime », *art. cit.*

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

l'agencement singulier, produit au niveau de la société dans son ensemble, et qui produit l'« horizon de sens et de légitimation faisant figure de "représentation de soi" des sociétés »[648].

Comme l'espace public possède la capacité de rendre visible la réalité sociale, mais qu'il repose sur des mécanismes de sélection et de découpage et qu'il est l'objet de rapports de pouvoir, il contient certes la possibilité de manifester de la reconnaissance sociale et d'élargir le périmètre de l'expérience sociale intégré à l'horizon normatif partagé — c'est-à-dire de valoriser des pans toujours plus importants de l'expérience sociale et ainsi de les intégrer au sein de l'horizon normatif partagé. Mais cette possibilité est ambivalente, car elle peut, au contraire, participer à la réduction du spectre de la visibilité, en mettant en lumière des pratiques sociales qui se conforment à l'horizon normatif existant. En effet, si le système de référence à partir duquel s'effectue la distribution de l'estime sociale est à l'origine d'accès et de participation différenciés à l'espace public, mais que cet accès et cette participation sont les conditions nécessaires de la transformation du système de référence, alors, les luttes en faveur de la transformation de ce système (autrement dit les luttes en faveur de la modification de l'horizon normatif de la société) sont aussi des « luttes pour la visibilité »[649]. Dans ce cadre, les luttes pour la reconnaissance peuvent avoir pour objectif de lutter en faveur d'une visibilité accrue au sein de l'espace public et ainsi participer à la transformation du système de référence qui préside à la distribution de l'estime sociale.

Les expériences sociales qui sont évaluées positivement au regard de cet horizon normatif sont rendues visibles et bénéficient d'une reconnaissance sociale. Au contraire, les expériences sociales qui sont évaluées négativement au regard de cet horizon normatif, font l'objet de déni de reconnaissance, elles sont plus précisément rendues invisibles. Mais ce « système de référence » qui définit la distribution de l'estime sociale est un enjeu de conflictualité très important, il n'est pas un mécanisme intégrateur pacifique[650]. Il est au contraire traversé par des visions du monde opposées, qui font de lui un objet de luttes, et ces luttes rejaillissent sur l'orientation normative générale que la société se donne. Les « formes pratiques de valorisation ou de dévalorisation des activités sociales et des identités »[651] s'opèrent à partir de cadres normatifs d'appréciation et de jugements, qui font l'objet de redéfinitions constantes, de luttes entre des forces qui cherchent à imposer de nouvelles formes de valorisation et d'autres qui

[648] Olivier VOIROL, « Médiations et théorie critique », *art. cit.*, p. 68.

[649] Olivier VOIROL, « Les luttes pour la visibilité », *art. cit.*

[650] Nous avons pu observer cette conflictualité lorsque nous avons discuté le concept d'identité chez A. Honneth. Cf. supra. Théorie de la reconnaissance et fragilisation des identités.

[651] Olivier VOIROL, « Une critique immanente de la communication sociale », *art. cit.*, p. 58.

tentent de maintenir le *statu quo*. Au sein d'un contexte sociohistorique déterminé, les individus et les groupes sociaux luttent pour faire adopter à la collectivité les grandes directions normatives. Pour le dire simplement, les individus et les groupes sociaux sont également en lutte pour définir le système de référence qui préside à la distribution de l'estime sociale. Les évaluations de telle ou telle expérience sociale, de telle ou telle action ou comportement, de telle ou telle identité ne sont jamais données de manière définitive, elles évoluent à travers les luttes pour la reconnaissance qui se déploient au sein de l'environnement social.

Cela implique que chaque configuration sociohistorique construit un agencement normatif qui valorise ou dévalorise les différentes contributions individuelles, en fonction de la proximité ou de l'écart de celles-ci par rapport à une direction normative alors dominante. J. Butler, dans une perspective qui nous semble proche, considère que ce sont les normes sociohistoriques d'une société donnée qui gouvernent la reconnaissance sociale. Pour elle, les normes de reconnaissance déterminent ce qui sera considéré ou non comme « humain ».

> « Si la vulnérabilité est une condition nécessaire de l'humanisation et si l'humanisation est diversement produite en fonction des normes de reconnaissance qui sont variables, il s'ensuit qu'elle est fondamentalement dépendante des normes existantes de reconnaissance, puisque c'est sur la base de ces normes qu'elle peut être attribuée à un sujet humain »[652].

Le « système de référence » qui distribue l'estime sociale est donc non seulement corrélé avec une configuration sociohistorique précise, mais celle-ci soit valorise les individus en tant qu'ils s'intègrent à la définition de ce qui est considéré comme humain, soit les dévalorise, en tant qu'ils s'écartent de cette définition. Le « système de référence » correspond alors à un principe organisateur à partir duquel peut être élaborée la perception de ce qui relève ou non de l'humanité. Il est alors ce qui permet la distribution de la reconnaissance sociale, en fonction de normes qui produisent un découpage entre « humain » et « non-humain ».

En outre, l'accès à cette communauté élargie, et aux évaluations qu'elle fournit, n'est possible qu'à partir de médiations, qui permettent de reconstruire un lien entre l'individu est cette représentation abstraite que la société produit sur elle-même. L'accès à cet horizon normatif partagé ne peut se faire de manière immédiate, elle est nécessairement médiatisée par des « supports symboliques »[653] sur lesquels se lisent les lignes de force, les rapports de pouvoir,

---

[652] Judith BUTLER, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Jérôme ROSANVALLON et Jérôme VIDAL (trad.), Paris, Amsterdam, 2005, p. 71.

[653] Olivier VOIROL, « Le travail normatif du narratif », *art. cit.*, p. 62.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

les tensions qui traversent la collectivité. Ces « supports symboliques », sur lesquels se jouent des « fragments » de la réalité sociale, laissent alors transparaître les fractures normatives qui parcourent la collectivité.

> « L'accès à [la communauté élargie] n'est pas possible autrement que par des abstractions, des suppositions quant à l'unité du monde social dans lequel ils vivent et dans lequel ils se sentent, d'une manière ou d'une autre, partie prenante – y compris lorsque cela se fait sur le mode négatif du sentiment de "ne pas en être" »[654].

O. Voirol identifie deux « moments », durant lesquels peut être saisi cet agencement éthique que la société se donne et qui constitue « la représentation de soi de la société ». D'une part, les moments de crises et de ruptures, d'autre part (ce qui nous intéresse au plus haut point), les récits qui, en tant qu'« actualisations situées [...] témoignent des normes et des appréciations à l'œuvre dans une collectivité, par leurs sélections de faits et d'actions, par leurs descriptions et leur organisation dans un ensemble sémantique »[655], en tant que « lieux d'interconnexion où se saisit le monde social dans sa structure et ses rapports conflictuels, ceci à travers les manières dont ses membres entreprennent continuellement de le raconter »[656]. Dans la mesure où (comme nous l'avons montré) d'une part, les médias constituent un rouage essentiel de l'espace public contemporain, puisqu'ils sont des vecteurs incontournables de la mise en visibilité, et d'autre part, que l'espace public est le lieu où est défini le système de référence à partir duquel s'effectue la distribution de l'estime sociale, les récits médiatiques jouent un rôle important dans l'élaboration dynamique, conflictuelle et toujours renouvelée de l'horizon normatif partagé. Ces récits sont autant de « médiation d'une collectivité à sa propre intelligibilité »[657]. De ce fait, ils sont également des médiations privilégiées, par lesquelles la configuration singulière de l'horizon normatif de la société peut être appréhendée.

> « Le récit médiatique est un des lieux essentiels où peut se saisir la composition-recomposition de cet horizon de sens et de normes servant de socle orientateur pour l'appréciation des activités sociales » [ils] opèrent comme des distributeurs d'estime sociale et participent ainsi à la production et la reproduction des hiérarchies symboliques de la reconnaissance »[658].

---

[654] Olivier VOIROL, « Le travail normatif du narratif », *art. cit.*, pp. 62.
[655] Olivier VOIROL, « Médiations et théorie critique », *art. cit.*, p. 70.
[656] *Ibid.*, p. 71.
[657] Olivier VOIROL, « Le travail normatif du narratif », *art. cit.*, p. 69.
[658] *Ibid.*, p. 62.

En résumé, on peut dire que l'estime sociale est distribuée à partir d'un « système de référence » dont la définition est élaborée au sein de l'espace public à partir de luttes politiques. Or, comme le système de référence à partir duquel est effectuée la distribution de l'estime sociale est également ce qui permet d'évaluer la valeur d'un sujet et que ce qui fait la valeur d'un sujet, c'est précisément son identité personnelle, alors, l'horizon normatif partagé (dont la définition provient des luttes politiques qui se déroulent dans l'espace public) est l'instrument à partir duquel s'opère l'évaluation des différentes identités. Par conséquent, l'espace public, où se joue la définition du système de référence, est d'une part le lieu où sont évaluées les identités et d'autre part, le lieu où se joue la conflictualité autour de la considération à porter à telle ou telle identité. M. Dalibert suggère que l'accès à l'espace public de revendications identitaires est conditionné par l'identité collective qui est mise en avant. Plus précisément, selon elle, pour que des revendications identitaires existent au sein de l'espace public, elles doivent se fondre dans les normes discursives et identitaires de la communauté imaginaire, du « Nous » conçu comme « autrui généralisé ».

> « In France, to be recognized as worthy of value and to gain access to the global public sphere, as it materializes in the mainstream media, a social movement has to promote an identity that corresponds to the "Subject of the French Nation", that is to say a normative gender identity and/or one that is attached to the Republican regime »[659].

Pour que des identités apparaissent au sein de l'espace public, elles doivent se conformer à un « métarécit national »[660], elles doivent donc être évaluées par, et passer le test de ce « métarécit national ». Cette idée nous semble rejoindre les propositions théoriques formulées par A. Honneth, puisqu'il s'agit également de penser une forme de « représentation de soi de la société », qui est en quelque sorte l'étalon à partir duquel sont évaluées les différentes pratiques sociales, en l'occurrence ici, des identités. De même que pour A. Honneth, l'horizon normatif partagé fait l'objet d'une conflictualité où se rejoue continuellement l'orientation générale à donner à la collectivité, de même, le « métarécit national » fait l'objet d'une conflictualité permanente où se rejouent les évaluations portées sur les pratiques sociales au sein de la collectivité nationale. Lorsque les « Autres » sont perçus comme s'éloignant de ce métarécit,

[659] Marion DALIBERT, « Access to the Public Sphere and the Identity of the Subject of the French Nation », *in* Rousiley C. Mai JOÃO CARLOS CORREIA (dir.), *Public Sphere Reconsidered: Theories and Practice*, Labcom Books, 2011, p. 61.

[660] Marion DALIBERT, « Le métarécit national des médias d'information : entre production de la race et de la classe et légitimation des rapports sociaux », *art. cit.*

alors ils ne sont pas reconnus comme dignes d'estime sociale et ils ne peuvent alors apparaître au sein de l'espace public (à tout le moins de façon positive).

Notre recherche s'intéresse à ce « métarécit national », en interrogeant les récits médiatiques au cours d'un événement précis, « le débat sur l'identité nationale de 2009 ». Elle peut être lue comme une tentative pour saisir, par l'intermédiaire des récits médiatiques qui ont circulé dans la presse écrite au cours du « débat sur l'identité nationale », une partie de l'horizon normatif partagé de la société française, et ainsi tenter de comprendre les mécanismes par lesquelles certaines identités sociales se sont trouvées valorisées, tandis que d'autres, au contraire, se sont, elles, trouvées dévalorisées. Par-là, nous questionnons la participation des récits médiatiques à la définition d'une « communauté imaginée », qui distribue l'estime sociale et évalue les demandes de reconnaissance qui émergent au sein de l'espace public. Or, comme nous avons tenté de le montrer à travers nos développements sur l'identité, la recherche d'un acte évaluatif peut porter sur la synthèse précaire des différentes composantes de son identité que l'individu produit au cours de la socialisation. Les individus cherchent à se faire reconnaître dans leur particularité, mais, en tant qu'ils sont porteurs d'une identité personnelle elle-même produite dans le cours de la socialisation, à partir de références plurielles qu'ils cherchent à unifier, ils ne cherchent pas uniquement à faire reconnaître leur valeur au sens formel, ils veulent aussi voir reconnue leur identité, c'est-à-dire la manière dont ils configurent, de façon singulière, leurs différentes appartenances. Lorsque cette idée se trouve appliquée à la « sphère de la visibilité médiatisée », cela signifie que l'attente de reconnaissance porte sur la publicisation positive de telle ou telle caractéristique de mon identité personnelle. Les dénis de reconnaissance seront à l'inverse toutes les formes de publicisation négative d'une ou plusieurs composantes de mon identité personnelle. Ces actes constituent autant de remises en cause de l'agencement singulier que j'ai pu opérer au cours de ma socialisation antérieure.

Nous nous sommes donné pour objectif de produire une analyse des discours tenus sur la Nation, et plus particulièrement sur la production d'une distinction entre « Eux » « Nous », au sein de discours médiatiques. Nous souhaitons ainsi interroger ce « système de référence » à partir duquel s'effectue la distribution de l'estime sociale et qui produit des évaluations, des jugements sur les individus, les groupes, les pratiques et les identités. Mais, dans la mesure où nous refusons la distinction entre jugements de faits et jugements de valeur, nous ne souhaitons pas limiter notre analyse à une description formelle de ces discours qui ont pu circuler dans la

presse écrite. C'est pourquoi nous tenterons de produire une critique de l'espace public dominant et de son traitement des questions identitaires. Il nous apparaît d'autant plus nécessaire de prendre ces problématiques à bras le corps que, depuis l'événement politique et médiatique que nous nous proposons de discuter, la reconnaissance des groupes minoritaires en France ne nous semble pas être allée dans le sens d'un élargissement des relations de reconnaissance réciproques[661]. Pour mener à bien cette critique, les réflexions théoriques et méthodologiques développées dans le cadre de la Théorie critique de l'école de Francfort constitueront le socle de notre démarche. Il s'agira alors de mettre en place une critique immanente qui, dans une perspective négativiste, partira de l'expression d'expériences négatives exprimées lors du débat sur l'identité nationale. De ce fait, nous nous proposons de prendre au sérieux les éventuels sociolectes réactionnaires et conservateurs pour mettre en lumière les attentes normatives qui les sous-tendent, à partir des expériences négatives qu'ils expriment, mais aussi d'identifier, à partir de ces discours, ce qui peut constituer des obstacles à l'expression d'expériences d'injustices vécues par les groupes dominés. Et enfin de façon concomitante, de repérer les éventuelles pathologies sociales de la reconnaissance présentes au sein de l'espace public dominant.

[661] Philippe CORCUFF, *La grande confusion*, *op. cit.*

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Deuxième partie.
Pour une analyse sociologique d'un corpus de presse écrite. Exploration statistique orientée par la critique sociale et prérequis pour l'analyse sociocritique

> « Le caractère non-scientifique de cette méthode apparemment si scientifique réside donc en ceci qu'elle ne s'aperçoit pas du caractère historique des faits qui lui servent de base et néglige ce caractère historique ».
>
> G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*.

Maintenant que nous avons posé les fondements théoriques et épistémologiques de notre propos, le deuxième mouvement de notre démarche sera constitué à nouveau par trois temporalités distinctes. Dans un premier temps, nous nous proposerons d'exposer les principes méthodologiques sur lesquels vont reposer nos analyses. Ce faisant, nous tenterons d'être le plus transparent possible sur les procédés méthodologiques que nous avons mis en œuvre dans notre travail, ainsi que sur les modalités à travers lesquelles nous avons essayé de rendre convergent : une analyse statistique d'un corpus de presse écrite et la Théorie critique de l'école de Francfort. Dans un second temps, nous exposerons les résultats de nos analyses quantitatives. D'une certaine manière, dans notre travail, cette étape joue un rôle exploratoire dans un double sens. Elle est un travail exploratoire dans la mesure où elle constitue une tentative pour rendre compatible l'utilisation des outils statistiques (et notamment léxicométrique) avec les principes cardinaux de la Théorie critique. Mais elle se trouve être une étape exploratoire au sein de notre argumentation, car elle constitue également une investigation statistique de notre corpus. Au cours de cette exploration nous tenterons de dégager certains éléments saillants autour de la frontière entre « Eux » et « Nous », et qui pourront être prolongés dans le cours de nos analyses sociocritiques. Puis, dans un dernier temps, au cours d'un chapitre au statut un peu particulier,

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

nous nous proposerons d'anticiper quelque peu sur les réflexions à venir, en exposant d'une part, les formes d'expériences négatives présentes dans notre corpus et d'autre part, les deux sociogrammes qui se sont dégagés de nos analyses. Si nous procédons ainsi, c'est parce que nous pensons qu'en fournissant à nos lecteurs ces clés d'interprétation, celui-ci sera alors en mesure de rapporter les analyses particulières qui suivront, vers ces traits généraux que nous aurons alors exposés.

Chapitre 4 — Méthodologie combinatoire en vue d'une analyse sociologique d'un corpus de presse écrite

« La seconde moitié du XXe siècle aura été, avec le XVIIe siècle, l'un des grands âges religieux de la France. Ces renouveaux mystiques sont tous deux nés de la contemplation craintive des machines, de leur beauté implacable et de l'oppressante nécessité de leur fonctionnement […] Dieu n'est pas mort au XXe siècle, il est devenu un objet technique ».

A. Bellanger, *La théorie de l'information*.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Dès lors que la théorie de la reconnaissance affirme que le rapport positif à soi est intersubjectivement construit et intersubjectivement vulnérable, l'investigation des conditions sociales susceptibles de fragiliser ce rapport pratique peut être effectuée sur n'importe quel acteur social ou groupe social, puisque tous sont susceptibles, à des degrés divers et selon des modalités différentes, de connaître des expériences négatives à même de produire des blessures morales. À cet égard, la situation des individus qui sont au cœur de notre recherche (à savoir les acteurs du champ médiatique dominant) est loin de recouper la situation décrite par G.C. Spivak concernant les « subalternes »[662]. Tandis que pour G.C. Spivak, les groupes « subalternes » ne disposent ni des dictionnaires normatifs pour exprimer leurs souffrances ni de la possibilité de publiciser leurs expériences d'injustices, nos protagonistes ont non seulement accès à l'espace public pour exprimer leurs attentes (puisqu'ils en sont des acteurs importants), mais ils ont à leur disposition tout l'arsenal institutionnel et normatif de l'ordre social dominant. Les acteurs sociaux étudiés ne font face à aucun des « obstacles cognitifs ou pragmatiques à la formulation et à l'expression des revendications »[663]. Dès lors, leur position au sein des luttes pour la reconnaissance ne les situe pas du côté des groupes généralement investigués par les théoriciens de la reconnaissance. Mais, s'il est bien évident qu'une théorie critique doit pouvoir rendre compte des expériences d'injustices des groupes dominés en mettant en lumière les dynamiques normatives qui les portent, à travers l'identification de leurs demandes de reconnaissance, il nous semble qu'elle doit également pouvoir prendre pour objet les demandes de reconnaissance des groupes « majoritaires », pour en extraire à la fois le contenu normatif – et ainsi déterminer si certains traits sont aptes à pointer dans le sens d'une critique sociale informée par le principe de reconnaissance réciproque —, et en même temps (et surtout) les dynamiques compensatrices ou réactionnaires, relevant au contraire de pathologies de la reconnaissance.

Ce faisant, il deviendra possible de formuler une critique des discours médiatiques sur l'altérité à même les expériences négatives perçues et exprimées. Si nous adoptons cette démarche, c'est parce qu'il nous semble que l'alternative entre une critique externe d'attentes normatives réactionnaires et un refus pur et simple de prendre comme objet d'étude ces attentes ne nous apparaît pas en mesure de relever les défis qui attendent la critique sociale à propos des formes contemporaines d'autoritarismes. Au contraire, il semble qu'une critique sociale qui veut être à

---

[662] Gayatri Chakravorti SPIVAK, *Les subalternes peuvent-elles prendre la parole ?*, Jérôme VIDAL (trad.), Paris, Amsterdam, 2009.

[663] Emmanuel RENAULT, « Le discours du respect », *in* Alain CAILLÉ (dir.), *La quête de reconnaissance : nouveau phénomène social total*, la Découverte, Textes à l'appui, série Bibliothèque du MAUSS, 2007, p. 178.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

la hauteur des défis contemporains (particulièrement en matière de revendications identitaires) doit se pencher avec attention sur les attentes normatives (et leur justification) portées par des acteurs sociaux et des mouvements auxquels elle s'oppose. Selon nous, ce n'est que de cette manière qu'elle sera capable de vérifier la validité de ses principes normatifs et de rendre compte des conditions sociales, qui, dans un contexte social donné, empêchent le développement des rapports de reconnaissance réciproques.

Mais avant de voir de quelles manières nous avons tenté concrètement de rendre cette idée effective dans notre recherche, nous devons d'abord effectuer la double présentation de notre corpus et des méthodologies employées. Nous commencerons donc ce travail par la présentation de l'événement qui nous occupe et des modalités ayant présidé à la construction de notre corpus de presse écrite. Puis nous présenterons les méthodologies quantitatives qui participent à l'exploration de notre corpus de presse écrite. Et enfin, nous terminerons ce chapitre méthodologique par l'exposition de la méthode sociocritique qui constitue le cœur de notre démarche d'enquête.

4.1 Le débat sur l'identité nationale et la construction du corpus

Comme nous l'avons indiqué précédemment, nous nous proposons d'analyser la manière dont la presse écrite française s'est saisie du débat sur l'identité nationale qui s'est déroulé entre la fin du mois d'octobre 2009 et la première moitié du mois de février 2010. Si le débat sur l'identité nationale a fait l'objet d'une variété de contributions scientifiques, celles-ci se sont intéressées, de manière exhaustive, aux commentaires publiés sur le site internet créé pour l'occasion[664] ou bien au contenu thématique de certaines de ces contributions[665], ou bien encore aux pétitions en ligne contre la tenue de ce débat[666]. Mais, à notre connaissance, aucune n'a fait de l'analyse de la presse écrite un terrain d'investigation pertinent.

Dans les lignes qui suivent (sans rentrer dans le détail des événements politiques qui ont participé à la tenue d'un tel débat), nous tenterons néanmoins de reconstruire les principaux jalons contextuels, afin de pouvoir saisir l'événement avec un maximum de justesse. Pour cela, nous devrons nous intéresser aux événements politiques marquants qui ont participé à la décision de conduire un débat sur l'identité de la nation française, ainsi qu'aux modalités au travers desquelles celui-ci a pu se dérouler. Une fois ces éléments de contexte identifiés, nous rendrons alors compte des étapes de la construction et de la constitution de notre corpus.

---

[664] Pierre RATINAUD et Pascal MARCHAND, « Recherche improbable d'une homogène diversité : le débat sur l'identité nationale », *Langages*, 2012, n° 187, nº 3, pp. 93-107. Nous reviendrons sur certaines implications de ces démarches lorsque nous nous discuterons de la méthodologie quantitative, car c'est elle qui fut largement mobilisée dans le cadre d'analyses sur cet événement politique.

[665] Céline JEANNOT, Sandra TOMC et Marine TOTOZANI, « Retour sur le débat autour de l'identité nationale en France : quelles places pour quelle(s) langue(s) ? », *Lidil. Revue de linguistique et de didactique des langues*, 2011, nº 44, p. 64. En outre, bien que la plateforme mise en place par le ministère permît aux personnes intéressées de continuer à contribuer au-delà de la date fixée pour la fin des discussions physiques, en préfecture, la période qui nous intéresse (et qui correspond à la tenue des débats en préfecture) fut celle durant laquelle eurent lieu la plupart des contributions sur le site internet, qui fut alors l'objet de plusieurs modérations afin de tenter de tenir les contributions au « respect » de la loi contre le racisme et les discours de haine.

[666] Robert BOURE et Franck BOUSQUET, « La construction polyphonique des pétitions en ligne. Le cas des appels contre le débat sur l'identité nationale », *Questions de communication*, 2011, n° 20, nº 2, pp. 293-316.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

4.1.1 Contextualisation du débat sur l'identité nationale

4.1.1.1 Remarques à partir de la littérature existante

Plusieurs recherches ont examiné « l'émergence » de la thématique de l'identité nationale au début du 21e siècle. Certaines se sont contentées de rappeler, sobrement, sa construction politique progressive, jusqu'à sa « concrétisation » dans la création du « fameux » ministère. « Annoncée à la télévision le 8 mars 2007 par le candidat Nicolas Sarkozy, la création du ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Codéveloppement a d'abord été en France une promesse électorale, un sujet de campagne »[667]. Ici, il s'agissait de rendre compte d'utilisations politiques d'une thématique à des fins électorales.

D'autres études, quant à elles, se sont penchées non plus sur l'émergence politique de la thématique de l'identité nationale, mais sur les composantes sociales ayant présidé à son développement au cours des années 2000. Là, il s'agissait de montrer que la thématique de l'identité nationale s'était progressivement agrégée autour d'« une série d'événements générateurs d'angoisses »[668]. Angoisses que l'on pouvait regrouper autour de trois pôles : celui de la crainte de l'affaiblissement de l'identité française à travers des processus supranationaux, celui de la crainte migratoire et celui des craintes liées aux questions post-coloniales. Pour intéressantes que puissent être ces explications, et bien qu'elles demanderaient des discussions approfondies, nous n'en retenons que l'idée d'une dynamique sociale et politique croissante au cours des années 2000. En revanche, la question de savoir s'il s'agit d'une instrumentation politique de la peur, ou bien de dynamiques sociales effectives reprises politiquement, ne relève pas de notre objet de recherche. Dans la mesure où notre objet ne concerne pas l'analyse des dynamiques politiques et sociales ayant présidé à l'émergence de la thématique de l'identité nationale, mais, plus simplement, l'analyse du traitement médiatique du débat de 2009, nous nous contenterons de donner quelques repères politiques et sociaux qui nous semblent permettre de resituer notre investigation au sein du moment historique considéré.

[667] Jérôme VALLUY, « Quelles sont les origines du ministère de l'Identité nationale et de l'Immigration ? », *Cultures & Conflits*, 2008, nº 69, p. 7.

[668] Vincent MARTIGNY, « Le débat autour de l'identité nationale dans la campagne présidentielle 2007 : quelle rupture ? », *French Politics, Culture & Society*, 2009, vol. 27, nº 1, p. 26.

4.1.1.2 Contexte politique : la campagne présidentielle de 2007

Candidat à la Présidence de la République, N. Sarkozy, s'appuyant sur ses prises de position antérieures et illustrant ses déclarations par des références aux émeutes de 2005 consécutives aux décès de Zied Benna et Bounna Traoré, propose une campagne électorale centrée autour de thématiques sécuritaires. Cette stratégie électorale, qui visait notamment à récupérer un maximum d'électeurs au Front national, fut pour le principal concerné un succès politique. Ce discours obligea les autres formations politiques à s'aligner sur celui-ci. C'est dans le cadre de cette campagne électorale que fut proposée par le candidat de la droite, la création d'un « ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Développement solidaire ». Celui-ci fut finalement créé par le gouvernement de F. Fillon, par le décret du 18 mai 2007. Ce regroupement des thématiques de l'immigration et l'identité nationale dans le cadre d'un même ministère fit l'objet de nombreuses critiques de la part d'universitaires (sociologues, historiens et anthropologues notamment) qui mettaient alors en avant « les risques de confusion qui consistaient dans le fait de juxtaposer dans un même intitulé ministériel des notions telles qu'"immigration" et "identité nationale", laissant supposer qu'il s'agissait de deux essences irréductibles, censées s'opposer *ad vitam æternam* »[669]. Parmi les prises de position symboliques qui suivirent la création de ce ministère, on peut noter la démission de huit membres scientifiques de la Cité nationale de l'Histoire de l'immigration, qui considéraient alors que l'association dans un ministère de la république des thématiques de l'identité nationale et de l'immigration étaient incompatibles avec leur engagement intellectuel. C'est à l'intérieur de cette séquence politique de campagne présidentielle orientée sur les thématiques sécuritaires et les promesses du futur président quant à la création d'un ministère dédié à question de l'identité nationale qu'il faut replacer le débat lui-même.

4.1.1.3 Le débat sur l'identité nationale

Au cours de l'année 2009 fut décidée la tenue d'un débat sur l'identité nationale. Son déroulement est alors confié à l'ex-socialiste E. Besson alors en charge du ministère dont nous venons de rappeler le contexte de création. Le débat est alors envisagé à travers deux dispositifs complémentaires. D'une part, un dispositif physique, qui correspond aux espaces de discussion

[669] Vincent GEISSER, « Qui veut gagner... l'identité nationale ? », *Migrations Societe*, 2009, n° 126, p. 4. Parmi les publications sur le sujet, on peut citer notamment les livres de Gérard NOIRIEL, *À quoi sert « l'identité nationale »*, Marseille, Agone, Passé & présent, 2007, et de Marcel DETIENNE, *Où est le mystère de l'identité nationale ?*, Paris, Panama, Cyclo, 2008 ; Marcel DETIENNE, *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard, Folio Histoire, n° 177, 2010.

dans les préfectures. Et d'autre part, un dispositif « virtuel », puisqu'un site internet (www.debatidentitenationale.fr) est créé pour l'occasion par le ministère, afin de permettre des contributions élargies[670].

Le débat fut annoncé par le ministre concerné le 25 octobre 2009, qui fixa alors son lancement officiel au 2 novembre de la même année. Le débat se déroula sur plusieurs mois avec la tenue de nombreuses séances en préfecture et fut officiellement clôturé (pour les discussions physiques) lors d'un séminaire gouvernemental le 8 février 2010.

Au regard de ces éléments contextuels, notre recherche, elle, porte sur la manière dont la presse écrite française s'est emparée de cet événement, afin d'identifier ce qu'il s'y est dit, de quelles manières, et comment ces contributions médiatiques peuvent nous informer sur l'image que la société française contemporaine se fait d'elle-même, à partir des dispositifs d'évaluations présents dans les discours de presse eux-mêmes. Pour cela, nous tenterons de dépasser une analyse de contenu, croisant des variables « objectivées » (source, auteur, fonction, etc.) avec le contenu, la présence ou l'absence de certains lexèmes dans nos différents articles de presse, pour tenter d'effectuer une sorte de coupe synchronique sur le rapport à l'altérité dans la société française. Mais avant de discuter plus avant des méthodologies employées, nous devons présenter les différentes étapes à travers lesquelles s'est progressivement construit notre corpus.

4.1.2 Construction de notre corpus de presse

Le point de départ de notre construction de corpus a été le choix des titres de presse sur lesquels nous souhaitions porter notre attention. Il nous est rapidement apparu qu'un large échantillon de journaux devait être intégré dans notre corpus, afin de pouvoir conduire nos analyses sur des titres de presse aux colorations politiques variées. Dans ce cadre, nous avons alors décidé de nous pencher à la fois sur des titres de la presse quotidienne nationale (La Croix, Le Figaro, L'Humanité, Libération et le Monde) et des titres de la presse hebdomadaire nationale (L'Express, Marianne, L'Obs, Le Point et Valeurs actuelles). Une fois que ces premiers choix furent effectués, notre investigation commença par la consultation des publications choisies au cours de la période qui nous intéressait. Nous connaissions alors les dates de début et de fin

[670] En ce qui nous concerne, nous devons laisser de côté les contributions internet. Non pas que nous considérerions que celles-ci soient indignes d'une analyse sociologique appuyée sur la théorie de la reconnaissance. Au contraire, nous pensons qu'une telle analyse pourrait être d'une grande valeur heuristique et pourrait être l'objet d'une étude comparée avec les analyses des productions médiatiques. Malheureusement, ces contributions restent indisponibles, le site du débat n'ayant pas été fermé, mais ayant fait l'objet d'un détournement, puisque renvoyant le visiteur vers un ensemble d'annonces d'une grande variété, mais dont le lien avec l'identité nationale est, de prime abord, loin d'être évident.

officielles grâce à une consultation rapide d'un moteur de recherche. La consultation, dans leur format physique, des titres de presse retenus visait à appréhender les modalités de construction des articles et des éditoriaux, à se familiariser avec la mise en mots et la mise en page des différentes publications. Cette première étape fut possible grâce à la consultation des archives de la ville de Rennes dont les stocks comprenaient un grand nombre de publications sur lesquelles s'était portée notre réflexion. Par ailleurs, considérant utile de combiner les méthodes quantitatives et qualitatives, il nous fallut alors envisager la construction de deux ensembles textuels du même événement : un « corpus global » regroupant l'ensemble des articles publiés sur la période qui nous intéressait et sur les thématiques que nous avions définies et un « corpus restreint », établi à partir de notre corpus global et qui correspondait uniquement aux éditoriaux de celui-ci. Alors que le « corpus global » ferait l'objet d'un traitement statistique, le « corpus restreint » serait, quant à lui, appréhendé d'abord à travers une méthodologie qualitative (mais pourrait également faire l'objet d'analyses quantitatives). Une fois ce cadre général posé, il nous apparut rapidement nécessaire de nous déplacer de la collecte physique des matériaux vers leur collecte numérique, dans le double objectif de systématiser et standardiser les données ainsi obtenues. Pour cela, le site Europresse et les accès fournis par l'université Rennes 2 furent d'une aide précieuse. Ces archives numériques offraient la possibilité d'accéder rapidement à une impressionnante collection de titres de presse. Dès lors, il fallut établir un protocole de collecte des données pour la récupération du contenu sur lequel nous faisions porter notre recherche. À partir des éléments dont nous disposions à travers la lecture physique des articles aux archives de Rennes, et la consultation de moteurs de recherche, nous connaissions non seulement les dates officielles de début et de fin du débat, mais aussi certains événements avec lesquels le débat était entré en résonance.

Ainsi, et bien que le lancement du débat fût fixé officiellement au 2 novembre 2009, nous choisîmes d'inclure dans notre corpus, non seulement les articles publiés à partir du 26 octobre 2009 (lendemain de l'annonce par le ministre de la tenue du débat), mais aussi les publications allant jusqu'au 13 février 2010 (date à laquelle les mentions du débat disparaissaient des publications qui nous intéressaient), alors même que le débat fût officiellement clos le 8 février 2010. La consultation des archives physiques nous avait permis de repérer que le débat sur l'identité nationale se trouvait percuté par d'autres événements politiques et sociaux et sur lesquels il venait rebondir. Nous décidâmes alors d'inclure, dans notre travail de collecte, ces événements qui se répondaient les uns les autres et avec lesquels le débat sur l'identité nationale entrait en résonance. Une fois les bornes temporelles établies et les thématiques identifiées à partir de la plateforme Europresse, nous fûmes en mesure d'effectuer notre collecte de données.

Grâce à la fonction de recherche avancée de la plateforme, il nous était alors possible de programmer assez simplement l'identification et l'extraction du contenu dont nous avions besoin[671]. Cette fonction nous permettait de saisir aisément les éléments qui correspondaient à notre recherche, d'inclure nos thématiques, de les combiner, de les associer, de vérifier la justesse de notre combinaison en faisant varier les paramètres de recherches (recherche dans le titre, recherche dans l'introduction, recherche dans texte). Ainsi, en combinant les mots-clés d'« identité nationale », de « burqa », de « voile intégral », de « foulard », de « minarets », de « mosquées », nous fûmes en mesure de produire une clôture de notre corpus de presse. Celui-ci fut alors stabilisé autour d'un ensemble de 1185 articles répartis sur la période définie entre les différents journaux, pour un total de 721 512 occurrences[672].

À l'intérieur de ce « corpus global », notre « corpus restreint » était quant à lui composé de 63 éditoriaux répartis à travers l'ensemble des titres de presse sélectionnés, pour un total de 35 947 occurrences[673].

[671] Cf. Annexe 1 : Interface graphique de la plateforme Europresse (accueil et recherche avancée).

[672] Cf. également Annexe 2 : Nombre d'occurrences en fonction de la source. Nous pouvons déjà remarquer, à partir d'une lecture rapide de ce tableau croisé, que si les publications d'octobre 2009 ne sont pas les plus nombreuses de la période étudiée (3,5 % des publications totales), néanmoins leur présence seule semble nous donner raison dans notre choix d'intégrer la période allant de l'annonce par le ministre au lancement officiel du débat au sein de notre collecte de nos matériaux.

[673] Cf. Annexe 3 : Composition détaillée du corpus restreint.

Tableau 1 : Répartition des articles publiés et des occurrences en fonction de la date et de la source (mois de publication)

	Titre	oct-09		nov-09		déc-09		janv-10		févr-10		Total	
		Articles	Occurrences	Articles	Occurrences	Articles	Occurrences	Articles	Occurrences	Articles	Occurrences	Articles	Occurrences
1	**La Croix**	5	2437	30	19 624	48	30 228	37	21 733	19	13 660	139	87 682
2	**Le Figaro**			31	18 949	70	40644	66	35882	20	10371	187	105 846
3	**L'Humanité**	15	11 016	46	28 724	52	22 394	61	26 925	14	4405	188	93 464
4	**Libération**	15	7181	57	30 793	99	50 845	67	34 918	19	8271	257	132 008
5	**Le Monde**	6	2941	51	33 082	90	74 942	34	19 244	16	11 334	197	141 543
6	**L'Express**			7	3303	12	8397	9	5217	3	2871	31	19 788
7	**Marianne**	1	1111	2	4882	4	5037	16	14 053	7	8680	30	33 763
8	**Nouvel Obs**			18	11 711	30	24 117	9	3595			57	39 423
9	**Le Point**	1	702	6	4538	12	7779	23	12 843	5	3103	47	28 965
10	**Valeurs actuelles**			17	14 226	17	12 776	14	10 188	4	1840	52	39 030
Total		43	25 388	265	169 832	434	277 159	336	184 598	107	64 535	**1 185**	**721 512**

Source : notre travail

Clé de lecture : Le journal La Croix a publié 139 articles sur l'identité nationale entre le 26 octobre 2009 et le 13 février 2010 (dans les thématiques que nous avons identifiées), pour un total de 87 682 occurrences.

Tableau 2 : Composition du « corpus restreint »

#	Périodicité	Type	Journal	Auteur	Genre	Nombre publications
1	**Quotidienne**	**Éditorial**	Libération	Joffrin	Homme	6
				Serres		1
				Quinio_P		1
				Sergent		1
2	**Quotidienne**	**Éditorial**	L'Humanité	Ducoin	Homme	6
				Apel-Muller		4
				Pierrot		1
3	**Quotidienne**	**Éditorial**	La Croix	Quinio	**Femme**	5
				Ernenwein	Homme	2
				Couret	**Femme**	1
4	**Quotidienne**	**Éditorial**	Le Figaro	Du-Limbert	Homme	3
				Thréard		1
5	**Quotidienne**	**Éditorial**	Monde	Non-signé	Homme	5
6	**Hebdomadaire**	**Éditorial**	Valeurs actuelles	Dorcival	Homme	3
				Roquette	Homme	3
				Nay	Homme	1
7	**Hebdomadaire**	**Éditorial**	Marianne	Szafran	Homme	2
8	**Hebdomadaire**	**Éditorial**	Nouvel Obs	Daniel	Homme	2
9	**Hebdomadaire**	**Éditorial**	Le Point	Imbert	Homme	2
10	**Hebdomadaire**	**Éditorial**	L'Express	Barbier	Homme	3
11	**Quotidienne**	**Chronique**	Le Figaro	Rioufol	Homme	10

Source : notre travail

Une fois la construction du corpus effectuée, et puisque celui-ci devait faire l'objet d'analyses statistiques grâce à l'utilisation de logiciels de lexicométrie, nous devions dès lors effectuer les travaux de nettoyage et de préparation de corpus, indispensables pour toute exploitation statistique. Comme nous le verrons par la suite, les logiciels de lexicométrie n'étant pas construits autour des mêmes postulats théoriques et épistémologiques, ces derniers ne proposent ni les mêmes fonctionnalités ni les mêmes modalités de mises en forme des corpus en vue de leur exploitation. De ce fait, il nous fallut déterminer, à partir de notre problématique et de notre cadre théorique, les outils statistiques susceptibles de se trouver en adéquation avec notre démarche d'enquête. Progressivement, il apparut que la combinaison de plusieurs logiciels semblait l'unique possibilité pour rendre compatible (au moins de façon partielle) l'utilisation des données quantitatives et une théorie de la reconnaissance prenant pour point de départ les expériences négatives des acteurs sociaux. Toutefois, malgré la pluralité des logiciels mobilisés, et à partir de nos lectures à propos des différents logiciels disponibles, il nous sembla que la mise en forme de notre corpus devait être basée sur la « méthode Alceste » (du nom du logiciel créé par M. Reinert et devenu classique dans l'exploitation de corpus textuels), celle-ci se trouvant exploitable par une pluralité de logiciels alors disponibles. La mise en forme de notre corpus, à partir du modèle « Alceste » permettait, grâce à des marqueurs de texte, non seulement de délimiter les textes les uns par rapport aux autres, mais aussi de leur attribuer des variables qui pourraient ensuite être utilisées dans le cadre de l'analyse statistique. Bien que le logiciel Alceste permettait lui-même une variété de manipulations statistiques, nous décidâmes de nous tourner vers des logiciels open source qui implémentaient, dans leur environnement, la méthode Alceste[674]. À ce stade, plusieurs opérations furent nécessaires. Il fallut tout d'abord identifier tous les marqueurs générés par la récupération de données à partir de la plateforme Europresse (celle-ci ajoutait de façon automatique des éléments concernant la date d'extraction, la publication concernée, etc.). Ce premier moment de nettoyage du corpus fut suivi d'un second au cours duquel il convenait de supprimer les éléments surnuméraires, à l'intérieur des articles, et qui n'intervenaient pas dans l'analyse.

Lorsque le nettoyage de notre corpus fut achevé, nous dûmes insérer pour chacun des textes rassemblés dans notre corpus, les marqueurs spéciaux de la « méthode Alceste », afin de permettre au logiciel utilisé de reconnaître ces marqueurs et ainsi d'établir les « métadonnées »

[674] Nous reviendrons à la fois sur le choix des différents outils employés ainsi que sur leurs implications épistémologiques, de façon plus détaillée, lorsque nous discuterons spécifiquement de l'utilisation des méthodes quantitatives. Ici, nous nous donnons pour objectif de rendre compte des différentes étapes qui ont permis l'exploitation statistique de notre corpus.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

à partir desquelles nous souhaitions travailler. Ces métadonnées correspondent aux variables (et à leurs modalités), que nous jugions alors pertinentes pour une analyse quantitative. Celles-ci devaient être introduites par des « variables étoilées », qui autorisaient ainsi le logiciel à différencier les textes les uns des autres et à leur attribuer les variables et modalités correspondantes[675]. Une fois le choix des variables et des modalités effectué, il nous fallait donc insérer cette ligne de « variables étoilées », de façon à ce qu'elle précède chacun de nos textes. Ces derniers se présentaient alors sous la forme suivante :

Figure 1 : Variables, modalités et mises au format Alceste.

```
**** *source_humanite *type_editorial *ma_12-2009 *anne*date_2009-12-09 *aut_ducoin
*sex_h *fonct_journ
Bête immonde
En prenant un plaisir quasi maladif à laisser croire et à laisser dire que les interrogations soulevées
par l'odieux « débat » sur « l'identité nationale » puissent être liées, d'une manière ou d'une
autre, aux difficultés d'intégration des immigrés, Nicolas Sarkozy porte une responsabilité dont il
n'est pas près de s'affranchir.
```

4.1.3 La presse écrite française

Maintenant que nous avons posé les éléments de contexte concernant le débat sur l'identité nationale et exposé les différentes étapes au cours desquelles nous en sommes venus à construire notre corpus, il convient de se tourner vers la situation de la presse écrite française, afin d'en dégager les composantes principales. Ces composantes fourniront un cadre global vers lequel pourront être renvoyées les analyses proposées. Pour cela, nous commencerons par proposer une définition générale de la presse écrite. Puis, à partir de données statistiques, nous tenterons de donner à voir la situation de la presse écrite française à l'aube de l'an 2000. Enfin, nous terminerons en rappelant à nos lecteurs la particularité de notre démarche, vis-à-vis de recherches plus classiques en sociologie des médias.

La presse écrite désigne un secteur spécifique des médias qui regroupe l'ensemble des moyens de diffusions de l'information écrite. À l'intérieur de ce secteur médiatique, des sous-secteurs

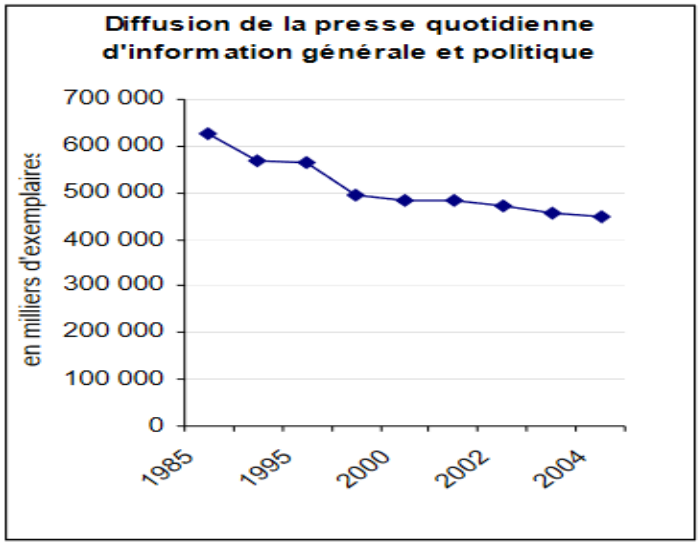
[675] Cf. Annexe 4 : variables, modalités et mises au format Alceste.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

se dégagent en fonction de leur contenu (informations abordées) ou de leur périodicité (quotidienne, hebdomadaire, mensuelle). Parmi l'ensemble de ces sous-secteurs, nous avons fait le choix de nous intéresser à la presse d'information générale, à partir de la presse quotidienne nationale et de la presse hebdomadaire nationale. Autrement dit, si les publications qui nous intéressent relèvent toutes de la presse d'information générale, nous avons fait le choix de rassembler, au sein d'un même corpus, des quotidiens et des hebdomadaires.

Pour la presse écrite, le début du 21e siècle constitue un cap décisif et pour le moins complexe. En effet, les études sur le sujet mettent en avant la situation de crise qu'elle traverse alors[676]. Les ventes étant en baisse depuis déjà quelques années et le développement massif d'internet et des possibilités offertes par le numérique constituent autant de difficultés supplémentaires venant s'ajouter à une situation déjà difficile. L'année 2009 est d'ailleurs symptomatique de cette situation. La crise financière accroît la situation critique de certains titres de presse, et de nombreuses restructurations de capitaux se produisent, accentuant ainsi un phénomène de concentration médiatique déjà existant[677]. Cette situation de crise trouve une illustration forte à travers l'évolution de la diffusion de titres de presse écrite.

Figure 2 : Diffusion de la presse quotidienne d'information générale et politique



Source : DDM, 2005.

[676] Antoine de TARLÉ, « La presse écrite à l'épreuve d'Internet », *Études*, 2009, Tome 411, nº 7, pp. 29-39.

[677] Cf. Annexes 5 et 6 : Tableau de Synthèse sur les titres de presse sélectionnés et infographie concentration des médias en 2020. Comme nous l'indiquions dans notre développement, la situation est quelque peu différente pour la presse écrite française en 2009, puisque certains des rachats n'eurent lieu que postérieurement à l'objet de recherche.

Alors que la presse quotidienne d'information générale et politique se voyait diffusée en moyenne à plus 6 000 000 d'exemplaires en 1985, elle n'était plus diffusée qu'à 4 500 000 d'exemplaires en 2005. Par la suite, la situation a évolué différemment pour les journaux sur lesquels nous travaillons. Le journal L'Humanité a continué de voir sa diffusion chuter (au point que le journal fut placé sous contrôle judiciaire en 2019) : n 2009 le journal L'Humanité diffusait en moyenne 52 456 exemplaires payants par jour, ce chiffre est tombé à 37 628 en 2020. Dans le même temps, le journal le Figaro connaissait une relative stabilité puisqu'il diffusait en moyenne 331 022 exemplaires payants par jour en 2009 et en diffusait 331 927 en 2020. De son côté, le journal Le Monde parvenait à augmenter sa diffusion puisqu'il diffusait en moyenne 354 642 exemplaires payants par jour en 2009, ce chiffre passant à 393 109 exemplaires en 2020[678].

Ces chiffres sur l'évolution de la diffusion des titres de presse nous semblent pouvoir être articulés aux chiffres sur le lectorat. Bien qu'une proportion encore relativement élevée d'individus déclaraient lire la presse quotidienne de façon régulière en 2008, ces lecteurs étaient porteurs d'un profil sociologique marqué. Ainsi, 29 % des individus interrogés dans le cadre de l'enquête « pratiques culturelles des français » indiquaient être des lecteurs quotidiens de la presse quotidienne payante. À partir du calcul des fréquences cumulées, on pouvait même observer que 55 % des individus interrogés déclaraient être des lecteurs réguliers de la presse quotidienne payante (au moins une fois par semaine)[679]. Autrement dit, en 2008 un français sur deux lisait la presse quotidienne payante au moins une fois par semaine. Si ce chiffre n'est pas des plus élevés, il montre néanmoins la présence d'un lectorat toujours conséquent. Cependant, celui-ci est corrélé à un phénomène générationnel très fort. Tandis que 50 % des individus interrogés et âgés de 65 ans et plus déclaraient lire tous les jours la presse quotidienne payante, seulement 15 % des 20-34 ans déclaraient lire tous les jours la presse quotidienne payante[680]. Autrement dit, si un lectorat régulier de la presse quotidienne payante pouvait encore se maintenir en 2008, celui-ci était avant tout construit par un public relativement âgé. Bien que notre travail ne concerne à proprement parler ni la diffusion des titres de presse, ni la production de ces derniers et de leur contenu informationnel respectif, ni même la réception que ces titres peuvent connaître auprès de leur public, ces quelques éléments statistiques offrent néanmoins

[678] Cf. Annexe 5 : Tableau de Synthèse sur les titres de presse sélectionnés.
[679] Cf. Annexe 7 : fréquence de la lecture de la presse quotidienne payante.
[680] Cf. Annexe 7 : fréquence de la lecture de la presse quotidienne payante.

des balises auxquelles pourront être rapportées certaines des analyses que nous proposerons au cours de notre deuxième partie.

Mais afin d'éviter toute ambiguïté sur les objectifs de notre enquête et les démarches d'enquête qui les sous-tendent, nous souhaitons ici rappeler à nos lecteurs que nous n'inscrivons notre recherche ni dans le champ de la sociologie de la production médiatique ni dans celui de la sociologie de la réception (plus précisément de la réception des discours médiatiques). Si de telles entreprises peuvent être d'un grand intérêt, elles nous apparaissent répondre à des objectifs différents de ceux que nous nous sommes fixés ici. La sociologie de la production médiatique, s'intéresse à la manière dont sont produits les contenus médiatiques, elle se penche sur la structuration du champ médiatique, sur les rapports de force à l'intérieur de celui-ci et sur les forces centrifuges et centripètes qui relient le champ médiatique aux autres champs[681]. La sociologie de la réception s'intéresse aux effets médiatiques sur les individus. Elle cherche non seulement à déterminer d'éventuels effets médiatiques sur les représentations, comportements ou pratiques des individus, mais aussi à comprendre les modalités au travers desquelles les individus s'approprient les contenus médiatiques afin de les intégrer au sein de leur structure de personnalité[682]. Notre objectif est différent : nous souhaitons nous pencher de façon approfondie sur les discours médiatiques (ici des discours journalistiques), non pas pour questionner les processus ayant présidé à leur production, ou bien pour tenter de comprendre ce que ces derniers font aux individus, mais afin d'interroger comment le social en vient à « s'inscrire » dans le texte. Dit autrement, ce qui nous préoccupe ici, ce n'est pas tant les manières variées par lesquelles les discours médiatiques peuvent construire certains types de rapport au monde chez les individus qui les reçoivent, mais plutôt d'interroger l'inscription du social dans le texte, c'est-à-dire de se pencher sur le texte afin d'en faire ressortir les dimensions du social qui sont venues s'y déposer — ce que la sociocritique nomme la textualité (nous reviendrons de façon plus approfondie là-dessus dans notre présentation de la sociocritique). Comme nous essaierons de le montrer lors de notre présentation de la sociocritique, en prenant le texte comme objet de recherche, nous ne faisons pas de lui un fétiche ou encore un objet fermé, clos sur lui-même. Au contraire, si nous centrons nos analyses sur le texte, c'est précisément parce que nous pensons que celui-ci est à la fois le produit d'un environnement

[681] Gisèle SAPIRO (dir.), *Dictionnaire international Bourdieu*, Paris, CNRS éditions, Collection « Culture & société », 2020.

[682] Stuart HALL, « Codage/décodage », *Réseaux. Communication – Technologie – Société*, Michèle ALBARET et Marie-Christine GAMBERINI (trad.), 1994, vol. 12, nº 68, pp. 27-39.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

social et en même temps un lieu où peuvent venir se déposer des dimensions caractéristiques d'un contexte sociohistorique et de ses orientations normatives.

Maintenant que nous avons fixé ces éléments de contexte, il convient dès à présent de se pencher sur les méthodologies mises en œuvre pour produire nos analyses. Pour cela, nous allons commencer par nous pencher sur les méthodes quantitatives proposées ici, avant de porter notre regard sur la sociocritique et ses implications.

4.2 Quelle place pour l'analyse quantitative ?

Dans les lignes qui suivent, nous ne chercherons ni à proposer une présentation complète des discussions soulevées par l'utilisation des logiciels de traitements statistiques ni à fournir une réflexion exhaustive sur les caractéristiques et les implications statistiques des outils que nous nous proposons de mettre à l'épreuve sur notre corpus de presse. Mais, plus modestement, de donner à voir d'une part, quelques-unes des implications sous-jacentes à l'utilisation des méthodes quantitatives appliquées à des données textuelles et, d'autre part, de présenter les modalités au travers desquelles nous avons tenté de rendre celles-ci compatibles (nous espérons au moins de façon partielle) avec une posture critique aiguillée par la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth. Conscients des risques et de la difficulté d'une telle entreprise, nous tenterons malgré tout de tenir ensemble les deux bouts de la chaîne. Il nous semble en effet que, s'il convient de maintenir avec force une posture critique vis-à-vis des implications positivistes générales de l'emploi irréfléchi des statistiques dans les sciences humaines et sociales, il ne convient pas non plus de rejeter en bloc tout investissement raisonné dans l'utilisation des outils informatiques. Il pourrait même s'avérer qu'utilisés de façon parcimonieuse et réflexive, ces outils puissent permettre à la théorie critique d'envisager de nouvelles modalités d'investissement critique du monde social. Inversement, nous n'envisageons pas notre rapport aux outils quantitatifs pour eux-mêmes, comme si ces derniers constituaient l'alpha et l'oméga de la recherche sociale. Nous envisageons simplement la possibilité qu'ils puissent nous permettre d'une part, de repérer des éléments de récurrences statistiques susceptibles de se répartir en fonction de certaines variables (particulièrement « la source ») et d'autre part, d'identifier des formes « d'expériences négatives » sur un corpus étendu d'articles de presse écrite, et ainsi de faire un premier pas vers l'application du postulat

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

méthodologique de la théorie de la reconnaissance à notre recherche sur les discours de presse écrite lors du débat sur l'identité nationale.

Mais, avant de commencer à présenter de façon plus approfondie les outils statistiques que nous avons mobilisés, nous souhaitons commencer par formuler des remarques épistémologiques générales concernant l'utilisation des logiciels informatiques dans le cadre d'une recherche sociale. Ces dernières constitueront alors autant de précautions d'usage nécessaires, à l'aune desquelles il sera possible de rapporter les développements ultérieurs sur les outils eux-mêmes.

4.2.1 Précautions épistémologiques

La tentation est grande, pour les sciences humaines et sociales, de considérer les possibilités offertes par les outils numériques et informatiques comme des vecteurs de progrès. Les développements toujours plus perfectionnés, toujours plus pointus dans le domaine informatique et l'application de ces techniques dans le champ de la recherche sociale, peuvent alors être perçus comme autant de « pas » effectués sur le chemin de la scientificité — emprunté jadis par les sciences physiques et leur modèle expérimental. Comme le fait remarquer à très juste titre S. Broca, aujourd'hui, la compréhension du monde social (la possibilité même de se pencher sur celui-ci pour tenter d'en comprendre les dynamiques, les mouvements de fond) serait, pour certains, conditionnée par la connaissance et la maîtrise des objets numériques peuplant notre environnement contemporain. Or, un tel « usage des technologies informatiques est […] solidaire d'une certaine conception du savoir »[683], dans laquelle la réflexion épistémologique tend à disparaître, au profit d'une confiance aveugle dans « l'autorité des faits »[684] informatiques, seuls capables de percevoir le cours de notre existence informatisée.

L'utilisation de logiciels de traitements statistiques appliquée à des données textuelles constitue à la fois l'une des possibilités d'application des outils informatiques dans le champ de la recherche sociale et, en même temps, un des domaines où une telle application, pour peu qu'elle soit irraisonnée, peut conduire un aveuglement (au moins partiel) du chercheur face aux résultats qu'il obtient grâce aux « sorties machines ». Aussi, nous refusons de faire :

> « Comme si les technologies informatiques étaient sans influence sur l'orientation épistémologique générale des recherches qu'elles outillent […] Les outils numériques ne sont pas "neutres". Ils sont solidaires de pratiques

[683] Sébastien BROCA, « Épistémologie du code et imaginaire des « SHS 2.0 » », *art. cit.*

[684] Katia GENEL, « L'autorité des faits : Horkheimer face à la fermeture des possibles », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 2013, nº 24, pp. 107-119.

spécifiques et emportent avec eux des manières de se rapporter au monde et de concevoir la connaissance »[685].

En ce qui nous concerne, dans le cadre d'une recherche sociologique prenant pour objet des discours de presse approchés à travers le prisme de la théorie de la reconnaissance, nous considérons que l'emploi des outils informatiques se justifie à travers la volonté d'identifier des dynamiques de répartition en fonction de certaines variables. Mais, pour nous, les outils quantitatifs ne sauraient en aucun cas constituer des outils suffisants, car notre objectif est avant tout de repérer, au cœur même des discours journalistiques, les attentes normatives qui ont pu trouver à s'exprimer lors du débat sur l'identité nationale. Or, pour cela, il convient de se situer au niveau du sens d'un texte (en l'occurrence ici, d'un ensemble de discours médiatiques) et non plus seulement du lexique employé. Dès lors, la seule utilisation d'une méthodologie quantitative qui, par définition, se situe au niveau des lexèmes apparaîtrait bien incomplète.

À cet égard, si certains outils quantitatifs offrent des fonctions de retour au texte, grâce notamment à la fonction « concordancier » qui permet d'identifier (assez artificiellement, en positionnant l'occurrence désirée en « pivot », avec à la fois son « contexte gauche ou antécédent » et son « contexte droit ou postérieur ») le contexte d'énonciation dans lequel prend place l'occurrence analysée, nous ne voyons pas bien de quelle façon une telle fonctionnalité pourrait permettre au chercheur qui le souhaiterait d'en tirer des informations sur la production sociale du sens, c'est-à-dire sur la « semiosis sociale »[686]. Même en imaginant que l'utilisation d'un concordancier pour l'ensemble des occurrences considérées comme importantes (au regard de la problématique) soit envisageable, celui-ci n'offre qu'une vue très partielle des énoncés et des modalités de leur mise en récit. C'est pourquoi la méthodologie quantitative ne nous apparaît pas suffisante pour l'analyse de notre corpus et doit être complétée par la démarche sociocritique.

Maintenant que nous avons établi ces précautions générales, nous nous proposons de présenter les méthodologies quantitatives qui nous semblent, malgré tout, pouvoir être employées sur notre corpus de presse. Nous procéderons ici en deux temps. Nous commencerons par présenter les principes généraux des techniques statistiques employées. Ce premier moment argumentatif sera donc consacré à la présentation générale des techniques quantitatives utilisées. Puis, nous essaierons de donner à voir à nos lecteurs les applications concrètes de ces techniques

[685] Sébastien BROCA, « Épistémologie du code et imaginaire des « SHS 2.0 » », *art. cit.*

[686] Pierre POPOVIC, « De la semiosis sociale au texte : la sociocritique », *Signata. Annales des sémiotiques/Annals of Semiotics*, 2014, nº 5, pp. 153-172.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

statistiques sur notre corpus. Ce second moment sera ainsi consacré à la présentation de notre tentative d'articulation des prémisses méthodologiques de la théorie de la reconnaissance avec l'emploi d'outils quantitatifs. Mais commençons par présenter les pratiques statistiques en question.

4.2.2 Répartitions et proximité : identifier des tendances lexicales

À travers notre exploration des outils statistiques existants permettant une analyse quantitative de données textuelles, il nous est apparu que deux grandes pratiques semblaient pouvoir être mobilisées, tout en étant susceptibles de se raccrocher à notre problématique. Nous essaierons ici d'en rappeler les principes généraux, tout en laissant de côté une grande partie de leur fondation mathématique, qui dépasse de loin nos compétences dans ce domaine. Ainsi, nous présenterons d'abord l'analyse factorielle des correspondances, avant de nous intéresser à l'analyse des similitudes. Bien que nous présentions à grands traits les principes généraux de ces outils, notre objectif n'est pas de proposer un cours de statistiques à nos lecteurs, mais bien de dégager les dimensions de ces pratiques qui nous semblent importantes au regard de notre problématique. Aussi, si nous nous intéressons à l'analyse factorielle des correspondances, c'est pour les possibilités qu'elle offre d'analyser la répartition d'occurrences lexicales en fonction de différentes variables préalablement établies. De même, si nous nous intéressons à l'analyse des similitudes, c'est pour sa capacité à mettre en évidence des cooccurrences, c'est-à-dire des régularités d'apparition de lexèmes dans un même environnement lexical.

Mais commençons par présenter la technique de l'analyse factorielle des correspondances.

4.2.2.1 Identifier la répartition des occurrences dans un corpus de presse écrite

Le principe de l'analyse factorielle des correspondances

L'analyse factorielle des correspondances est un outil statistique qui fonctionne sur le modèle du tableau de tri croisé, ou tableau de contingence, qui constitue l'une des pierres angulaires des analyses quantitatives.

> « En confrontant deux partitions d'une même population ou d'un même échantillon, le tableau croisé permet de travailler sur des variations par catégorie, éléments indispensables en vue d'une première interprétation des résultats »[687].

Ce type de tableau croise alors deux variables afin de déterminer si un lien, une « connexion », peut être établi entre elles. Pour cela, plusieurs calculs sont nécessaires (calculs des effectifs théoriques, des écarts à l'indépendance et des contributions au Khi2), à la suite desquels se dégage une mesure, celle du Khi2, qui permet à l'analyste de déterminer ou non l'existence d'un lien ou d'une « connexion » entre les deux variables étudiées. Mais alors que, par définition, les tableaux de contingence sont limités dans leur possibilité de croisement de variables, l'intérêt de l'analyse factorielle est de pouvoir traiter un ensemble de plus de deux variables. Il s'agit en fait de prendre le relais d'une analyse bivariée qui trouve ses limites dès que l'on veut étudier les liaisons entre plus de deux variables. L'analyse factorielle est alors le résultat d'une juxtaposition de tous les tableaux croisés possibles. Il s'agit donc de croiser chaque modalité avec toutes les autres. Le point de départ est donc trouvé dans un premier tableau que l'on va par la suite progressivement décomposer en tableaux plus simples, c'est-à-dire en une somme de tableaux qui sont à chaque fois des approximations. Cette décomposition permettra alors de synthétiser les données tout en conservant, autant que faire se peut, les informations du départ. En outre, pour éviter que les lignes et les colonnes les plus importantes en effectif ne pèsent d'un poids trop important sur les résultats et imposent le choix de l'élément prépondérant, l'analyse des correspondances introduit une pondération par les marges. Ici, c'est le Khi2 qui fournit une certaine quantité d'informations et permet ainsi de calculer les liens entre les modalités des variables étudiées. Cette quantité d'information, qui est la somme de

[687] Ludovic LEBART et A. SALEM, « Chapitre 3. L'analyse des correspondances des tableaux lexicaux », *in Statistique textuelle*, Paris, Dunod, 1994, p. 79.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

chaque contribution au Khi2, est fondamentale dans l'extraction des facteurs. Le calcul du premier facteur va se faire en essayant de se rapprocher le plus possible des profils des écarts pondérés du tableau de départ. Rechercher un facteur c'est créer une opposition de profils en se servant des plus fortes masses de contribution au Khi2. De manière générale, la valeur propre associée au premier facteur sera supérieure à celle du deuxième facteur qui sera elle-même supérieure à celle du troisième, etc.

Du tableau de contingence à la table lexicale

Mais, alors que ces principes généraux concernent l'ensemble des analyses factorielles des correspondances possibles, leur utilisation dans le cadre de recherches menées sur des données textuelles, suppose de s'intéresser à des tableaux de contingences particuliers dans lesquels « l'individu statistique donnant lieu à des comptages pour chaque case du tableau sera l'occurrence d'une unité textuelle : forme, lemme, segment répété »[688]. Ainsi :

> « Effectuer une Analyse Factorielle des Correspondances (AFC) sur le Tableau Lexical Entier permet de structurer l'ensemble des "mots" en fonction de leur répartition dans les unités textuelles. La représentation des résultats sous forme de graphiques appelés plans factoriels permet de visualiser la proximité des mots, les oppositions, les tendances, impossibles à discerner directement sur un grand tableau lexical »[689].

L'objectif de l'analyse factorielle des correspondances dans le cadre d'une analyse de données textuelles est donc de mettre en évidence des spécificités lexicales, c'est-à-dire la répartition des lexèmes employés en fonction des variables retenues. Pour cela, le corpus joue un rôle déterminant, puisque c'est lui qui constitue, in fine, l'étalon de mesure à partir duquel sont effectués les calculs. Même si cela semble trivial, il convient de rappeler que la mesure de la présence ou de l'absence de tel ou tel lexème au sein d'un tableau lexical ne peut être effectuée en dehors de la référence au corpus. C'est lui qui préside à la distribution et à la répartition des lexèmes.

---

[688] Ludovic LEBART et A. SALEM, « Chapitre 3. L'analyse des correspondances des tableaux lexicaux », *in Statistique textuelle*, *op.cit.*, p. 79.

[689] Bénédicte GARNIER et France GUÉRIN-PACE, *Appliquer les méthodes de la statistique textuelle*, Paris, CEPED, Les collections du CEPED, 2010, nº 1, p. 19.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Applications : le logiciel TXM

Lorsque nous nous sommes décidés à employer la méthode Alceste pour mettre en forme notre corpus en vue de son exploitation statistique, nous nous sommes tournés vers le logiciel TXM afin de mettre en œuvre les opérations d'analyses factorielles. Puisque nous refusions l'utilisation d'un logiciel payant pour l'exploitation de notre corpus, il devenait dès lors nécessaire de se tourner vers des logiciels « open source » susceptibles de prendre en charge les opérations statistiques que nous envisagions. À ce titre, le logiciel open source TXM — qui implémente les ressources du logiciel R tout en maintenant une interface logicielle [690]—, apparaissait comme une ressource intéressante. Il nous permettait non seulement d'effectuer des analyses factorielles de correspondances sur la totalité de notre corpus, ou bien sur une partie de celui-ci. Mais il permettait, en outre, de manipuler facilement les tables lexicales pour effectuer des regroupements, des fusions, des suppressions, que ce soit des lignes (c'est-à-dire des lexèmes dans le cadre du logiciel TXM) ou bien des colonnes (c'est-à-dire des variables dans ce même logiciel).

Nous tenterons de rendre plus explicites, dans notre second moment argumentatif, les manipulations concrètes effectuées dans ce logiciel afin d'obtenir des analyses factorielles exploitables. Mais avant cela, nous devons présenter la deuxième composante statistique qui nous est apparue importante dans le cadre de notre recherche.

4.2.2.2 Cooccurrences et analyses de similitudes.

Alors que les analyses factorielles permettent de rapprocher les lexèmes avec les variables d'un corpus, les analyses de similitudes, elles, tentent d'identifier la proximité des lexèmes entre eux.

De la cooccurrence à l'isotopie

Le concept de cooccurrence entend rendre compte de la possibilité d'identifier la proximité de lexèmes au sein d'un même environnement textuel. Une définition (ainsi qu'une distinction conceptuelle salutaire avec d'autres concepts proches tels que « colocation » et « corrélat ») est proposée par D. Mayaffre. Par cooccurrence il faut alors entendre :

[690] Serge HEIDEN, Jean-Philippe MAGUÉ et Bénédicte PINCEMIN, « TXM : Une plateforme logicielle open-source pour la textométrie – conception et développement », *in* 10th International Conference on the Statistical Analysis of Textual Data – JADT 2010 nº 3.

> « La coprésence ou présence simultanée de deux unités linguistiques (deux mots par exemple ou deux codes grammaticaux) au sein d'un même contexte linguistique (le paragraphe ou la phrase par exemple, ou encore une fenêtre arbitraire »[691].

À nouveau, le corpus joue un rôle déterminant. Dans la mesure où, d'un point de vue statistique, l'identification de proximités lexicales suppose de se référer à un étalon à partir duquel est effectuée cette mesure, c'est le corpus (ou à l'intérieur de celui-ci les partitions qui pourraient être opérées par le chercheur) qui constitue la valeur à partir de laquelle sont possibles toutes les mesures de proximité entre les lexèmes.

> « La fréquence locale d'un mot dans une partie du corpus est mise en rapport avec la fréquence totale dans le corpus. C'est seulement par la mise en contrastes des parties du corpus et sur le postulat que l'ensemble du corpus représente une norme ou un étalon cohérent que repose le traitement quantitatif »[692].

L'étude de la proximité ou de l'éloignement des lexèmes entre eux permet de « donner à voir des faisceaux isotopiques non triviaux qui se caractérisent, comme on le sait, par des phénomènes quantitatifs de récurrence et d'échos sémantiques complexes que le lecteur peut percevoir dans la trame du texte »[693]. Bien que nous n'ayons pas encore présenté la démarche sociocritique, nous devons ici anticiper quelque peu sur nos propos à venir, car ce lien effectué par D. Mayaffre entre cooccurrence et isotopie semble indiquer un possible pont entre la méthodologie quantitative et la sociocritique. En effet, si celle-ci n'est pas connue pour faire des outils quantitatifs des composantes essentielles de sa propre démarche, il convient de rappeler d'une part, que celle-ci n'est pas fermée à la possibilité d'employer les outils statistiques dans le cadre d'une démarche sociocritique globale[694] et d'autre part, qu'elle-même

---

[691] Damon MAYAFFRE, « De l'occurrence à l'isotopie. Les co-occurrences en lexicométrie », *Syntaxe et sémantique*, 2008, vol. 9, nº 1, p. 55.

[692] *Ibid*., pp. 59-60.

[693] *Ibid.*, p. 65.

[694] Pierre POPOVIC, « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, 2011, nº 151-152, p. 37. « La sociocritique n'échappera pas à l'*informatic turn*. Si on ne voit pas très bien comment un logiciel pourrait faire de la sociosémiotique appliquée, il est cependant sûr que l'informatique est et sera d'un appoint important pour la collation des informations et des indices. Je ne pense pas seulement au fait de pouvoir voyager dans de larges corpus comme il est possible de le faire avec Frantext par exemple, mais à l'emploi des logiciels de lexicométrie qui ont remplacé les anciens « Dictionnaire de [La Comédie humaine], de [Proust], du [symbolisme] » fabriqués à la main au prix d'un effrayant travail de Romain. Des outils tels Occurrences, Satorbase, Tropes, Weblex ou Alceste, même s'ils servent avant tout la linguistique textuelle et l'analyse du discours et si leur usage cultive abondamment l'illusion quantitative, peuvent être utiles s'ils sont maniés avec précaution. Ils pourront notamment permettre de faciliter la cueillette de données dans l'étude d'un sociogramme. Au-delà de cette cueillette cependant, tout reste à faire, et surtout à lire ».

fait de la recherche des isotopies, un des éléments caractéristiques de sa définition. Or, comme le note D. Mayaffre :

> « Un phénomène isotopique est toujours produit par une récurrence, une redondance, des reprises, parfois des itérations […] L'isotopie fait partie de ces nombreux concepts qui impliquent, sans toujours se l'avouer, un traitement quantitatif »[695].

Iramuteq et l'analyse de similitude

De nombreux logiciels de traitements de données textuelles proposent des fonctions qui permettent d'identifier des cooccurrences à l'intérieur de corpus préalablement nettoyés et mis en forme. En ce qui nous concerne, nous nous sommes tournés vers le logiciel open source Iramuteq, implémentant le logiciel R au sein d'un environnement logiciel relativement intuitif. Celui-ci permet de déterminer et de sélectionner les occurrences sur lesquelles on souhaite travailler, afin de produire par la suite l'identification des proximités ou éloignements entre ces occurrences.

Maintenant que nous avons présenté de façon synthétique les méthodes statistiques principales mobilisées dans le cadre de notre recherche, nous nous proposons de présenter à nos lecteurs la combinaison des manipulations et des logiciels au travers desquels nous avons tenté de rendre compatibles ces outils statistiques avec le principe méthodologique de la théorie de la reconnaissance, à savoir le primat accordé aux expériences négatives. Avant de débuter cette présentation, nous tenons à attirer l'attention sur le fait que nous ne prétendons, à travers ces modulations statistiques, ni être parvenus à identifier l'ensemble des « expériences négatives » exprimées au sein de notre corpus, ni même avoir accédé au sens de ces expériences (et donc aux attentes normatives des acteurs sociaux). Ce travail quantitatif constitue en quelque sorte un travail de repérage, mais un repérage d'éléments qui pourraient (la confirmation ne pouvant venir que par un intérêt porté au sens, et non au lexique) relever d'expériences négatives et donc pouvant mettre en jeu des attentes normatives.

[695] Damon MAYAFFRE, « De l'occurrence à l'isotopie », *op. cit.* Note 14, p. 65.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

4.2.3 Reconstruction méthodologique des étapes pour approcher quantitativement les « expériences négatives » d'un corpus de presse

À ce stade, pour que les fondations méthodologiques soient les plus explicites possible, il nous faut distinguer d'une part les opérations statistiques dans lesquelles le repérage des « expériences négatives » pouvait être absent. Il s'agissait alors de produire, à partir du « corpus brut », une analyse factorielle soit sur l'ensemble des données lexicales, afin d'obtenir de premières informations sur la répartition du lexique au sein de notre corpus, soit sur un tableau lexical réduit, sur une thématique particulière (par exemple sur les lexèmes liés à l'Islam). Ici, dans les deux cas, il s'agissait simplement de tenir compte des variables que nous avions sélectionnées afin de déterminer, à gros traits, la répartition de tel ou tel lexème autour de telle ou telle modalité.

L'autre distinction concerne d'autre part les opérations statistiques qui nécessitaient de suivre un « protocole » de recherche à étapes, afin d'essayer de déterminer la présence d'expériences négatives[696]. Ce sont ces étapes que nous aimerions exposer maintenant.

4.2.3.1 Le logiciel d'analyse sémantique Tropes

En cherchant à appréhender la construction des rapports à l'altérité dans les discours de presse écrite à partir du cadre théorique honnethien, tout en essayant d'y relier l'utilisation de certains outils statistiques, il nous est apparu que le seul travail à partir du « corpus brut » se révélerait inopérant. Il nous fallait envisager la possibilité de nous rapprocher d'éventuelles expériences négatives, au moyen d'une articulation entre différents outils statistiques. À cet égard, le logiciel d'analyse sémantique Tropes a pu constituer une ressource intéressante. Ce logiciel qui fonctionne sur le modèle de la « catégorisation a priori », dispose d'un dictionnaire sémantique qu'il projette sur la matière textuelle, afin d'en dégager d'éventuelles analyses sémantiques. Il intègre ainsi des « scénarios », qui fonctionnent comme autant de calques que le logiciel vient apposer sur la matière textuelle, et qui permettent de catégoriser les occurrences et de les intégrer dans des ensembles « sémantiques ». Si nous sommes restés sceptiques sur la possibilité d'accéder effectivement au sens d'un discours par ce biais, le principe nous est tout de même

[696] Cf. Annexe 8 : Tableau récapitulatif protocole recherche méthodologies quantitatives.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

apparu comme un compromis intéressant pour tenter d'appréhender certaines des expériences négatives dans notre discours de presse. Mais, alors que le logiciel Tropes fournit dans son format « traditionnel » plusieurs « scénarios », ces derniers ne nous ont pas semblé adaptés.

D'une part, parce qu'en imaginant qu'il le fût, il eut tout de même été nécessaire d'effectuer des modifications sur le scénario de départ afin d'éviter des contresens. Ce qui au final ne nous semblait pas particulièrement productif. Et d'autre part, ces « scénarios » clés en main étaient très éloignés de notre volonté d'identifier des expériences négatives. Or, dans la mesure où le logiciel Tropes permet la modification et l'import de « scénarios » alternatifs, nous nous sommes décidés à prendre comme base de travail le scénario EMOTAIX, développé par des chercheurs de l'université d'Aix-Marseille[697]. Celui-ci est présenté par ses concepteurs comme un lexique des émotions, c'est-à-dire comme « un outil qui permet d'identifier automatiquement le lexique français relatif aux émotions, humeurs, affects, sentiments »[698]. Si nous ne sommes pas dupes d'une telle généralisation, cet outil paraissait être une base de travail intéressante. Nous l'avons ainsi importé dans le logiciel Tropes et y avons apporté des modifications substantielles afin qu'il puisse être plus adapté à notre problématique de recherche. Nous avons ainsi conservé uniquement le registre des émotions négatives et effectué des transformations afin d'éviter tout contresens. C'est alors ce nouveau « scénario » basé sur le dictionnaire EMOTAIX, mais retravaillé par notre problématique, que nous avons appliqué sur notre corpus de recherche, et ce de trois façons différentes (ces trois emplois étaient aussi un moyen d'obtenir une confirmation latérale de la pertinence ou non de notre travail). En effet, ce scénario fut employé non seulement dans Tropes, à partir de l'analyse des résultats de l'application de notre « calque des expériences négatives » sur notre matière textuelle. Mais aussi dans les logiciels TXM et Iramuteq, en appliquant les méthodes statistiques dont nous avons rendu compte : à savoir analyse factorielle des correspondances et analyse des similitudes. Mais présentons ces applications conjointes.

[697] Annie PIOLAT et Rachid BANNOUR, « EMOTAIX : un scénario de Tropes pour l'identification automatisée du lexique émotionnel et affectif », *L'Année psychologique*, 2009, Vol. 109, nº 4, pp. 655-698.
[698] *Ibid.*, p. 656.

4.2.3.2 Le logiciel TXM, les Tables lexicales et émotions négatives

Le logiciel TXM dont nous avons déjà rapidement parlé nous a semblé particulièrement approprié pour manipuler notre « scénario », puisqu'il permet d'effectuer des analyses factorielles de correspondances, à partir de tables lexicales modifiables (ce qui n'est pas le cas de l'ensemble des logiciels). De manière relativement classique, il permet de produire une table lexicale, dans laquelle les lignes correspondent aux différents lexèmes du corpus et les colonnes, aux différentes modalités de la variable sélectionnée. De ce fait, la table lexicale obtenue répartit les différents lexèmes en fonction de leur présence ou de leur absence dans les différentes modalités de la variable. Mais le logiciel TXM ajoute à ce principe la possibilité de manipuler facilement les tables lexicales pour effectuer des regroupements, des fusions, des suppressions, soit des lignes (c'est-à-dire des lexèmes), soit des colonnes (c'est-à-dire des modalités de la variable). À partir de là, notre travail a consisté à reproduire dans le logiciel TXM, les classements obtenus avec le logiciel Tropes. Dans la mesure où le logiciel TXM ne permet pas (à notre connaissance) l'importation d'un dictionnaire à partir duquel peut être effectué de façon automatique le regroupement de lexèmes en catégories sémantiques, nous nous sommes astreints à effectuer ce travail manuellement. L'objectif de ce travail était alors de compléter certains des résultats obtenus avec Tropes par une analyse de la répartition des « expériences négatives » en fonction de certaines variables (principalement la source de l'énonciation).

4.2.3.3 Le logiciel Iramuteq : cooccurrences des expériences négatives

La deuxième application de notre « scénario expériences négatives » fut réalisée dans le logiciel Iramuteq. Il s'agissait alors pour nous de chercher à produire des analyses de similitudes, c'est-à-dire de repérer les cooccurrences des lexèmes appartenant à notre dictionnaire d'expériences négatives produit avec le logiciel Tropes. Ainsi, dans le logiciel Iramuteq (qui permet lui aussi d'importer des corpus textuels préparés au format Alceste, ce qui nous évitait de devoir reproduire une nouvelle mise en forme de nos données), la fonction d'analyses de similitudes (qui permet d'identifier les cooccurrences), fut utilisée pour identifier l'ensemble des lexèmes correspondant au « scénario » établi dans Tropes. Là encore, comme à notre connaissance le

logiciel Iramuteq ne permet pas l'importation d'un dictionnaire à partir duquel peut être effectué de façon automatique le regroupement de lexèmes en catégories sémantiques, il fallut réaliser cette opération manuellement. Une fois celle-ci achevée, le logiciel proposait une visualisation par graphe des liens ainsi obtenus. Étant donné la densité des réseaux et des connexions entre les nœuds, nous décidâmes d'exporter les résultats obtenus vers le logiciel Gephi, dernière étape de notre travail quantitatif.

4.2.3.4 Le logiciel Gephi : visualisation graphique des cooccurrences

Le logiciel Gephi est un logiciel d'analyse et de visualisation de réseaux. Il permet d'importer des tableurs dans lesquels sont contenus à la fois des éléments qualitatifs (dans notre cas lexèmes, variables, etc.) et des éléments quantitatifs, à savoir les fréquences d'apparitions des éléments qualitatifs, ainsi que la force des liens qu'ils entretiennent entre eux. Le logiciel permet également de transformer les données importées directement dans le logiciel afin de travailler sur la visualisation graphique des données. Cet outil nous fut utile lors de l'exportation des analyses de similitudes obtenues grâce au logiciel Iramuteq. Comme nous l'avons indiqué, ces résultats montraient de nombreuses cooccurrences, ce qui pouvait compliquer l'interprétation. L'intervention du logiciel Gephi, grâce à ses fonctions de spatialisation, permit de rendre plus clairs ces résultats, ces derniers étant alors projetés sur un ensemble graphique permettant de lire les liens entre les différentes occurrences.

Ces différentes étapes constituent la trame à partir de laquelle s'est opérée notre analyse quantitative. Maintenant que nous avons présenté non seulement les principes généraux sur lesquels reposent les opérations statistiques que nous proposons, mais aussi leur application concrète dans le cadre de notre recherche, nous souhaitons, en guise de transition, effectuer quelques remarques à propos de la double dimension du langage.

Tableau 3 : Synthèse méthodologies quantitatives employées et logiciels correspondants

	Tropes	**TXM**	**Iramuteq**	**Gephi — relations**
Répartition		À partir des tables lexicales modifiables À partir du dictionnaire élaboré dans Tropes, repérer la répartition des expériences négatives en fonction des différentes variables		
Cooccurrences		À partir de la table lexicale, identifier les différentes cooccurrences	Analyse des similitudes	À partir de l'exportation des résultats obtenus dans Iramuteq ou Tropes
Liens expériences négatives	Construction d'un dictionnaire « Calque » d'un dictionnaire des émotions. Pour identifier la présence d'expériences négatives.	À partir des termes identifiés comme expériences négatives.	À partir des termes identifiés comme expériences négatives. Utiliser la fonction compter pour faciliter sélection des termes	À partir de l'exportation des résultats obtenus dans Iramuteq ou Tropes.
Type de visualisation		AFC: visualisation à partir d'un plan factoriel	Visualisation par graphe	Visualisation par graphe des liens entre les « expériences négatives »
Pas d'accès au sens du texte par les méthodologies quantitatives. Donc les isotopies sémantiques (celles qui concernent le sens du texte et/ou du discours doivent être appréhendées autrement.				

Source : notre travail

4.2.3.5 Le langage comme code et comme langue

Cette double dimension nous semble en effet intéressante, dans la mesure où elle permet d'illustrer théoriquement notre tentative pour articuler pratiquement méthodes quantitative et qualitative à partir de données textuelles.

Dans son article sur l'épistémologie du code, S. Broca propose de distinguer dans le langage entre, d'un côté, ce qu'il nomme le code et, de l'autre, ce qu'il nomme la langue. Pour cela, il prend appui sur la définition de l'institution de la société de C. Castoriadis, dans sa double dimension « ensembliste-identitaire » et « imaginaire ». Alors que le code renvoie vers la dimension « ensembliste-identitaire », le langage, lui, pointe au contraire vers la dimension « imaginaire ». Le code correspond à l'ensemble des éléments du langage qui peuvent faire l'objet d'un décompte, de dénombrements.

> « Cette logique ensembliste-identitaire n'opère que parce qu'elle se rapporte à un monde qui est déjà "ensemblisable", parce que ce dernier se prête en quelque sorte à ses opérations »[699].

Or, comme nous l'avons indiqué au cours de notre présentation des méthodes quantitatives, celles-ci n'opèrent et ne peuvent avoir de pertinence qu'en référence à un ensemble clos et qui se prête à des opérations statistiques qui, par définition, relèvent de la mesure et de la logique identitariste. Seulement, le langage, en tant qu'il est aussi « langue » (c'est-à-dire imaginaire) est structurellement ouvert et pluriel, donc strictement irréductible à cette seule opération « ensembliste-identitaire ».

> « La signification d'un mot n'est jamais totalement fixe, qu'on ne peut la dériver simplement d'un état préexistant de la langue, ni lui assigner de véritable limite, puisque cette signification renvoie à une multiplicité d'autres significations, qui renvoient elles-mêmes à d'autres significations, etc. Il faut par conséquent reconnaître que le langage humain ne se réduit pas à un à code, un ensemble d'éléments univoques susceptibles d'être combinés grâce à un nombre fini de règles »[700].

Autrement dit, pour accéder au « sens » d'un texte, d'un discours, la méthodologie quantitative qui, par définition, se situe au niveau des lexèmes apparaît insuffisante. Un travail sur

[699] Sébastien BROCA, « Épistémologie du code et imaginaire des « SHS 2.0 » », *art. cit.*
[700] *Ibid*.

l'ouverture de la langue est nécessaire, c'est ce travail que propose la sociocritique et qu'il nous faut dès à présent examiner.

4.3 La sociocritique qu'est-ce que c'est ?

4.3.1 Quelques remarques

Avant toute présentation substantielle de la sociocritique et de son intérêt pour une recherche sociologique intéressée par l'investigation des modalités au travers desquelles se donne à voir la distinction entre « Eux » et « Nous » dans la société française contemporaine, nous souhaitons proposer deux remarques préliminaires. Tout d'abord, il nous faut souligner les liens qui unissent la sociocritique et la Théorie critique de l'école de Francfort. Si la sociocritique s'est construite autour de références à la philosophie du langage (M. Bakhtine[701]), ou à la sociologie de la littérature (G. Lukács[702] ; L. Goldmann[703]), elle s'est également définie à partir de références à la Théorie critique de l'école de Francfort (et tout particulièrement à T. W. Adorno)[704]. Ensuite, une fois posée cette remarque préalable sur la convergence théorique entre la sociocritique et la Théorie critique, nous devons tenter de lever une ambiguïté qui pourrait apparaître aux lecteurs familiers de la sociocritique. À la fois comme objet de construction disciplinaire et en même temps comme objet de recherche privilégié de la sociocritique, la littérature apparaît comme l'environnement « naturel » d'application de cette démarche. De ce fait, il peut paraître étrange de proposer une analyse de discours de presse, à partir de la sociocritique et des concepts forgés par elle. Mais ce malaise vient à disparaître complètement lorsque l'on s'intéresse aux positions défendues à ce sujet par les principaux représentants de

[701] Mikhaïl BAKHTINE, *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Marina YAGUELLO (trad.), Paris, Éditions de Minuit, Collection Le Sens commun, 1977.

[702] Georg LUKÁCS, *La théorie du roman. Sociologie et littérature*, Jean CLAIREVOYE (trad.), Paris, Denoël, Bibliothèque Médiations, 1979.

[703] Lucien GOLDMANN, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, Collection Tel, n° 101, 1995.

[704] À ce sujet il faut noter le rôle essentiel de Pierre V. ZIMA, *Pour une sociologie du texte littéraire*, Paris, Union générale d'éditions, 10/18, 1978 ; Pierre V. ZIMA, *L'école de Francfort. Dialectique de la particularité*, Paris, L'Harmattan, Diagonale critique, 2005 ; P. V. ZIMA, *Texte et société. Perspectives sociocritiques*, Paris, L'Harmattan, Logiques sociales, 2011. Ces références à la Théorie critique de l'école de Francfort nous semblent se matérialiser notamment dans la perspective « immanentiste » de la sociocritique. Celle-ci appréhende l'analyse des textes et des discours, en se situant au plus près des textes eux-mêmes, afin d'en dégager les marques du social.

la sociocritique. Ainsi, P. Popovic note que, si la sociocritique doit maintenir fermement son intérêt premier pour la littérature, il est également nécessaire :

> « D'ouvrir à la lecture sociocriticienne tous les quartiers de l'immense ville des textes (...) Les études portant sur les genres autres que le roman doivent continuer à se multiplier (...) la sociocritique est conçue de manière à pouvoir aborder n'importe quelle écriture »[705].

Cette première citation ne laisse déjà guère d'ambiguïté sur la possibilité de faire converger la sociocritique et l'analyse de corpus de presse. Mais quelques lignes plus loin, l'auteur enfonce le clou :

> « N'importe quel fragment de discours peut être considéré comme un texte : on peut faire l'étude sociocritique d'une chronique sportive, d'un faire-part de décès, d'un slogan politique, d'une chanson punk, d'un fantasme d'époque d'une recette de cuisine et aussi celle d'un dessin, d'une photo, d'un tableau, d'une symphonie, d'un film à condition de prendre les outils analytiques ad hoc. En clair, tout dispositif sémiotique peut être l'objet d'une sociocritique, ce dont il dérive latéralement que des corpus composés, réunis dans une optique transmédiale, peuvent aussi donner lieu à des recherches fécondes »[706].

Dès lors, l'utilisation de la sociocritique sur un corpus de presse n'apparaît aucunement problématique, et notre volonté de donner à la sociocritique une fonction de clé de voûte méthodologique à notre recherche se trouve justifiée par les sociocriticiens eux-mêmes.

Passé ces quelques remarques préliminaires, il nous reste à présenter de façon plus complète le projet de la sociocritique et les outils dont elle dispose pour le mener à bien.

4.3.2 Le projet sociocritique

La sociocritique porte un projet radical qui vise à appréhender la socialité, c'est-à-dire la dimension sociale des textes littéraires. Le postulat général consiste dans l'idée que la littérature (et donc par extension tout texte), n'est nullement autonome par rapport au monde, ni tel qu'il va, ni tel qu'il est dit.

[705] Pierre POPOVIC, « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *art. cit.*, p. 35.
[706] *Ibid.*, pp. 36-37.

> « Nul n'est jamais le premier lecteur d'un texte, même pas son "auteur". Tout texte est déjà lu par la "tribu" sociale, et ses voix étrangères — et familières — se mêlent à la voix du texte pour lui donner volume et tessiture »[707].

Toute œuvre, y compris lors de son élaboration, est déjà reprise, retravaillée, relue par des manifestations du monde social intériorisées chez leur auteur. De la même façon que K. Marx indiquait que « la tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants »[708], la sociocritique fait de l'environnement social dans lequel est élaboré le texte, un élément déterminant et qui se manifeste à l'intérieur du texte. La sociocritique recherche ainsi « la dimension sociale au cœur même de l'écriture, elle engage à découvrir ce que les textes nous révèlent de la société passée et présente, même lorsqu'ils se refusent à en traiter explicitement »[709]. Ces manifestations du social dans le texte peuvent alors renseigner l'analyste sur l'état des rapports sociaux, sur les dynamiques sociales et les conflits qui les structurent, etc. Comme nous l'avons indiqué lors de notre propos introductif, la sociocritique s'est élaborée à partir de références à la théorie critique de l'école de Francfort, c'est donc fort logiquement que la sociocritique conçoit la société comme étant structurée autour des conflits sociaux que se livrent des groupes sociaux antagonistes.

> « Tout écrivain est confronté à une situation sociolinguistique, c'est-à-dire à un conglomérat de langages collectifs historiquement pris dans une interaction dynamique. Ces langages, auxquels Zima donne le nom de « sociolectes, permettent à chaque groupe de se définir, de se projeter dans une durée (d'aucuns pointent vers le passé, d'autres vers l'avenir) et de critiquer explicitement ou implicitement les autres groupes »[710].

Ces conflits passent et se matérialisent dans le langage. En prenant pour objet de recherche le texte, qu'elle appréhende comme le produit d'un environnement social conflictuel venant s'y inscrire, la sociocritique vise à identifier la conflictualité sociale d'une société à partir des textes qui y sont produits. Autrement dit, si la sociocritique est structurée à la fois par une pensée de la socialité en tant que réflexion sur la dimension sociale des textes et, en même temps, par une

---

[707] Claude DUCHET, « Pour une socio-critique, ou variations sur un incipit », *Littérature*, 1971, vol. 1, nº 1, pp. 5-14, p. 7-8.

[708] Karl MARX, *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Léon RÉMY (trad.), Les Éditions Sociales, Classiques du marxisme, 1969.

[709] Ruth AMOSSY, « La "socialité" du texte littéraire : de la sociocritique à l'analyse du discours. L'exemple de L'Acacia de Claude Simon », *Texte, revue de critique et de théorie littéraire*, 2009, nº 45-46, p. 115.

[710] Pierre POPOVIC, « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *art. cit.*, p. 21.

pensée de la conflictualité, alors, il est évident que celle-ci constitue une pensée de la conflictualité sociale qui s'intéresse aux modalités d'existence textuelle de celle-ci.

De plus, de même que pour la première génération de l'école de Francfort, le développement de la société capitaliste entraînait le devenir généralisé de la forme-marchandise et donc la perte de la valeur d'usage au profit de la valeur d'échange, les sociocriticiens inspirés par la Théorie critique s'interrogent sur une perte de la valeur d'usage des mots, ces derniers étant progressivement soumis à la valeur d'échange et pris ainsi dans un processus de « désémantisation », c'est-à-dire de perte de sens, d'une « situation sociolinguistique saturée de mots-valeurs désémantisés par les jeux politiques »[711]. Sur le « marché politique », ces « mot-valeur » font l'objet d'un tel investissement qu'ils en deviennent immédiatement mobilisables sans que leur définition ne fasse l'objet d'une quelconque réflexion.

Mais, si la sociocritique s'intéresse au poids de l'histoire et du social sur le texte, elle n'envisage pas celui-ci comme une matière close, déterminée entièrement par un environnement social qui lui imprimerait de façon mécanique sa structure, son récit et son lexique. Alors que certaines perspectives théoriques sur les textes, et sur la « littéralité », envisagent le monde social comme un élément extérieur et déterminant (ils considèrent que le texte ne serait finalement qu'un reflet d'un monde social préexistant et le traversant de part en part), la sociocritique considère en revanche que, si le monde social constitue un élément interne du discours (pour elle, le social est présent dans le texte, à travers des manifestations lexicales symptomatiques, qui constituent autant de signes sédimentés, dans les mots eux-mêmes, de la présence du social), celui-ci n'en demeure pas moins une production singulière. Elle se penche ainsi sur les manières singulières de mettre en récit, de construire une narration. Elle construit une dialectique entre individu et société qui trouve à se matérialiser dans le texte lui-même. Si bien que, si celui-ci est traversé par le poids du monde social qui l'environne, il n'en demeure pas moins un objet singulier, produit d'un travail singulier de mise en mots. Par conséquent, dans les analyses que nous proposerons et tout en essayant d'identifier les points de convergences dans la multiplicité des narrations, nous tenterons de maintenir ce principe de singularité du récit.

[711] Pierre POPOVIC, « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *art. cit.*, p. 22. Ces développements théoriques nous apparaissent très proches de positons adorniennes lorsqu'il envisage également un processus de transformation du langage en valeur d'échanges.

La sociocritique fait donc du texte et de l'étude du texte un objet de recherche. Pour cela, elle s'interroge sur ce qu'elle nomme la « socialité » des textes, c'est-à-dire sur la dimension sociale inscrite dans les textes.

> « C'est parce qu'il est langage, et travail sur le langage, que le texte littéraire dit le social. Il ne le fait pas seulement à partir de sa thématique, mais aussi à travers ses façons de dire, de moduler le discours social, d'orienter le regard du lecteur sur le réel »[712].

Dans le cadre d'une démarche sociocritique, il ne s'agit donc pas de questionner les dimensions thématiques qui traversent un texte ou un discours, mais plus fondamentalement de questionner la dimension sémantique (à travers une attention particulière portée sur la narration, sur la mise en mots) afin de la relier avec l'environnement social dans lequel cette narration a été produite et qui est venue s'inscrire dans le texte. Pour les sociocriticiens, cette socialité, cette inscription du social dans le texte est perceptible et identifiable « par une lecture interne, immanente, textualiste »[713].

> « Le discours manifeste sa socialité par le choix d'un lexique, par ses codes et ses clichés, par ses argumentaires, par l'imaginaire social dont il se réclame et par les discours ambiants qu'il tisse dans sa propre trame »[714].

En s'interrogeant sur la socialité du texte, donc sur la dimension sociale inscrite dans le texte, la sociocritique s'intéresse à ce que P. Popovic appelle la « semiosis sociale ». De manière plus concrète, cela signifie que la sociocritique s'attarde « sur les façons dont la société se représente ce qu'elle est, ce qu'elle a été et ce qu'elle pourrait devenir au moyen de toutes les formes de langage disponibles en conjoncture »[715]. Le projet de la sociocritique est donc d'interroger la dimension sociale du texte, en cherchant à découvrir les modalités à travers lesquelles se sont produites les opérations de mise en mots du social par et dans le texte, tout en indiquant les lignes de fractures, les tensions, les discontinuités, qui constituent autant de manifestations de la conflictualité du monde social. Elle appréhende ainsi conjointement les phénomènes textuels

[712] Ruth AMOSSY, « La "socialité" du texte littéraire : de la sociocritique à l'analyse du discours. L'exemple de L'Acacia de Claude Simon », *art. cit.*, p. 115.

[713] Pierre POPOVIC, « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *art. cit.*, p. 14.

[714] Ruth AMOSSY, « La "socialité" du texte littéraire : de la sociocritique à l'analyse du discours. L'exemple de L'Acacia de Claude Simon », *art. cit.*, p. 117.

[715] Pierre POPOVIC, « De la semiosis sociale au texte », *art. cit.*, p. 153.

et les phénomènes sociaux, tout en prenant garde de ne pas opérer de réduction de l'un à l'autre, c'est-à-dire de ne pas réduire le social au texte ou inversement le texte au social[716].

Pour savoir ce que le texte fait du social et ce que le social fait au texte, il faut identifier les médiations qui opèrent sur le texte, et voir comment elles se retraduisent ou se transposent dans le texte. Les médiations qui traversent et travaillent le texte sont de deux ordres : soit de médiations discursives, soit des médiations institutionnelles.

Les premières correspondent aux médiations opérées par le langage lui-même. Il s'agit dans ce cas de toutes « les ressources formelles, rhétoriques, sémiotiques, etc., propres à chaque type de texte »[717]. Ici, le point de départ de la sociocritique, qui est de considérer que le social se produit et se reproduit dans le texte, implique de considérer que le premier niveau à travers lequel s'effectue cette reproduction du social se situe dans l'utilisation de certains types de procédés rhétoriques. Mais, dans le même temps, la sociocritique considère que ces procédés rhétoriques, ces « ressources formelles », sont elles-mêmes « englobées dans ces ensembles discursif et médiatique qui imposent déjà, avant toute écriture, des représentations du social et des modes de représentation, le texte les retravaille par le biais de ses propres médiations internes, celles de la forme »[718]. Autrement dit, si la sociocritique fait des procédés rhétoriques le premier niveau de médiation dans la saisie de la socialité, elle y ajoute aussitôt l'action d'instances qui produisent elles-mêmes des médiations entre le texte et le social.

> « Les institutions de la vie littéraire ne sont pas de purs lieux de détermination, extérieurs au texte, mais touchent de près au texte lui-même, à son écriture et à sa lecture. En amont et en aval de celui-ci, mais aussi en son cœur, elles ont partie liée avec le processus de textualisation du social »[719].

Il nous faut ici relever cette position d'interface (entre le social et le texte) dévolue aux médiations institutionnelles, car elle est particulièrement présente lorsque l'on s'intéresse à la presse écrite. Celle-ci repose sur une « pluralité énonciative » et des mécanismes de relecture croisée qui accentuent le phénomène d'interface entre le social et le texte, alors même que tout texte est lui-même déjà pris dans un mouvement de « circulation sociale [où il] passe à travers

---

[716] « S'il n'est rien dans le texte qui ne résulte d'une certaine action de la société […], il n'y est rien, en revanche, qui soit directement déductible de cette action. D'où l'importance décisive des médiations ». C. Duchet cité par LE GREMLIN, « Sociocritique, médiations et interdisciplinarité », *in* Anthony GLINOER (dir.), *Carrefours de la sociocritique*, Toronto, Les Éditions Trintexte, Texte, n° 45/46, 2009, p. 178.

[717] LE GREMLIN, « Sociocritique, médiations et interdisciplinarité », *op. cit.*LE GREMLIN, « Sociocritique, médiations et interdisciplinarité », *art. cit.*

[718] *Ibid.*

[719] *Ibid.*

de multiples médiations institutionnelles qui en sédimentent le sens, interposent entre celui-ci et le lecteur ("sociocriticien" compris), des couches de lecture »[720].

Avant de nous intéresser aux outils dont dispose la sociocritique pour mener à bien son projet, nous souhaitons attirer l'attention sur deux éléments qui nous paraissent significatifs, compte tenu de nos objectifs. Tout d'abord, comme nous l'avons indiqué, la sociocritique explore « la semiosis sociale ». Celle-ci nous semble être très proche de ce que nous avons appréhendé sous l'expression de « représentation que la société se fait d'elle-même », lorsque nous avons présenté l'espace public comme lieu où se construisait la définition du système de référence normatif présidant à la distribution de l'estime sociale. Or, si grâce à la sociocritique il devient effectivement possible de saisir — à partir de l'analyse du texte — des fragments de l'image que la société se fait d'elle-même, alors cela signifie également que la sociocritique est en mesure de saisir une partie de l'orientation normative de la société donc de participer, par l'analyse du social inscrit dans le texte, à la mise au jour de pathologies sociales qui, d'une certaine façon, sont venues se sédimenter dans le texte. Ensuite, poursuivant dans ce sens, il nous faut indiquer que certains sociocriticiens ont insisté sur la normativité présente dans le texte au travers « d'appareils normatifs-évaluatifs ». Pour P. Hamon notamment, le texte est toujours porteur d'évaluations et de jugements normatifs, c'est-à-dire d'une prise de parti plus ou moins explicite de son locuteur/narrateur vis-à-vis des situations qu'il décrit. La compréhension de ces « appareils normatifs-évaluatifs » permet alors de repérer ce que l'auteur nomme « l'effet idéologie », dont la mise au jour « passe par la construction et mise en scène stylistique d'appareils normatifs textuels incorporés à l'énoncé »[721]. Ces éléments impliquent alors de produire une lecture particulièrement attentive aux manifestations d'évaluations, de jugements. Or, il nous semble qu'une recherche sociologique sur des discours médiatiques qui souhaite prendre appui sur la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth peut trouver des ressources intéressantes dans une telle compréhension du texte comme lieu où se déploient des systèmes d'évaluation et de jugement. Celle-ci est en effet un atout majeur pour identifier, dans des discours de presse écrite, la présence à la fois d'attentes normatives chez les locuteurs, mais aussi des dispositifs d'évaluations, donc de jugements, à propos d'« autrui » plus ou moins déterminés.

[720] LE GREMLIN, « Sociocritique, médiations et interdisciplinarité », *art. cit.*

[721] Philippe HAMON, « 1. Texte et idéologie : pour une poétique de la norme », *in Texte et idéologie*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 1997, p. 20.

4.3.3 Les outils de la sociocritique

Dans la mesure où la sociocritique s'intéresse à la socialité, c'est-à-dire à la dimension sociale du texte, le premier terme à clarifier est donc celui de texte lui-même. Ici, les choses sont très claires pour la sociocritique, le texte est porteur de signification sociale, donc ne possède aucune existence autonome, et ne peut être refermé sur lui-même.

> « Le mot texte n'implique pour nous aucune clôture, surtout pas celle de sa majuscule initiale [...] ou de son point final. Il s'agit d'un objet d'étude, dont la nature change selon le point de vue d'où il est abordé [...] et dont les dimensions varient semblablement, de la plus petite unité linguistique à un ensemble repérable d'écrits »[722].

C'est pourquoi, dans la démarche sociocritique, le concept de texte est intrinsèquement lié à celui de co-texte auquel il renvoie. Le co-texte est alors tout l'environnement social dans lequel s'effectue la mise en mots du texte, du discours, de l'énoncé, etc. Le texte est baigné dans un magma social dans lequel des savoirs et des discours s'entremêlent, dans lequel des visions du monde et des représentations sociales s'entrechoquent. Le texte est alors en même temps le produit du « travail » d'un magma social composé de ces discours, savoirs, visions du monde et représentations qui se déploient dans le monde social et qui participent à la mise en mots. Et ce qui « manufacture » ce magma social, ce qui lui donne du sens et le reconfigure.

P. Popovic propose ainsi la définition suivante du co-texte : « Le co-texte est composé de ces informations référentielles déjà sémiotisées par des discours et traduites en "indices" par cette première sémiotisation »[723].

L'identification de l'inscription du social dans le texte suppose alors de disposer d'outils méthodologiques. Pour cela, la sociocritique fonctionne sur le modèle de palier de progression méthodologique. Au premier niveau, elle travaille sur ce qu'elle nomme des « traces » (ou encore « l'information »), c'est alors le « référent social » à partir duquel l'analyste travaille. Il s'agit ici du niveau le plus indéterminé, car le plus inaccessible, le réel lui-même, dans toute son étendue et dans tout son caractère insaisissable. Cette masse d'informations brute est alors orientée vers des « indices », qui correspondent à des informations de second niveau, c'est-à-dire à des informations déjà prises dans des mouvements sémiotiques, leur donnant une première teinte. De façon très concrète, P. Popovic définit les indices comme « des clichés, des

[722] Claude DUCHET, « Pour une socio-critique, ou variations sur un incipit », *art. cit.*, p. 6.
[723] Pierre POPOVIC, « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *art. cit.,* p. 17.

stéréotypes, des idéologèmes »[724]. Ces indices sont alors travaillés par la singularité de la mise en mots du locuteur et prennent alors une seconde teinte que la sociocritique nomme « valeur ».

> « La textualisation ou mise en texte consiste à la fois dans cette reprise indicielle et dans la transformation par l'écriture de ces "indices" en "valeurs", c'est-à-dire en unités qui, via le travail d'écriture et d'esthétisation, prennent une charge sémantique discrète (elles se différencient les unes des autres), pleine (c'est-à-dire dotée d'une polysémie potentielle au gré du développement du texte) et systémique (le système sémiotique de l'œuvre considérée active cette charge et la modèle) »[725].

Pour la sociocritique, le « texte » doit être appréhendé à travers l'articulation de ces trois éléments que constituent la trace en tant qu'informations brutes, l'indice en tant que dépôt de sens, de représentation sociale sémantisée et la valeur en tant que reprise de ces dépôts de sens, dans une mise en mots singulière.

En outre, dans la mesure où la sociocritique considère la langue comme étant attachée à un contexte sociohistorique, c'est-à-dire susceptible de connaitre des évolutions significatives au cours de l'histoire, mais aussi des variations décisives en fonction de l'espace social dans lequel elle est employée. Certains auteurs sociocritiques ont ainsi forgé un concept afin de désigner les formes socialement variées prises par une même langue. Pour P. V. Zima, les variations langagières au sein de l'espace social « articulent des positions et des intérêts idéologiques repérables aux niveaux lexical, sémantique et narratif et qui sont étroitement liés aux antagonismes de la vie quotidienne »[726]. Ainsi, la sociocritique, à travers l'analyse tridimensionnelle qu'elle propose (analyse du lexique, de la sémantique et de la narration), se donne notamment pour objectif de mettre en évidence des structures linguistiques spécifiques à l'intérieur d'une même langue en fonction du cadre narratif sur lequel elle travaille. Le sociolecte désigne alors un « langage collectif […] qui articule des intérêts et des valeurs de groupe »[727].

---

[724] Pierre POPOVIC, « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *art. cit.,* p. 18 note 47.

[725] *Ibid.*, p. 17-18.

[726] Pierre V. ZIMA, « Le concept de théorie en sciences humaines. La théorie comme discours et sociolecte », *in* Jean-Michel ADAM et Ute HEIDMANN (dir.), *Sciences du texte et analyse de discours. Enjeux d'une interdisciplinarité*, Lausanne, Études de lettres, 2005, p. 23.

[727] Pierre V. ZIMA, « Idéologie, théorie et altérité : l'enjeu éthique de la critique littéraire », *Études littéraires*, 2005, vol. 31, nº 3, p. 18.

Pour se faire une idée plus précise de ce que désigne le concept de sociolecte, on peut penser, dans le cas de la langue anglaise, soit au *Received Pronunciation* (RP) caractéristique des classes très privilégiées en Angleterre[728], soit à l'African American Vernacular English considéré comme un « véhicule de l'identité ethnique, culturelle et sociale de la minorité afro-américaine »[729]. Dans le cas de la langue française, on trouve des études linguistiques sur différents types d'usages de la langue française. Ces études, qui s'appuient également sur le concept de sociolecte, ont par exemple interrogé la manière particulière de parler au sein de la haute bourgeoisie[730], ou encore la construction linguistique singulière ayant émergé à l'intérieur des territoires de relégation sociale[731].

Toutefois, il convient de ne pas tomber dans une conception homogène du sociolecte, à l'intérieur de celui-ci subsistent des différenciations, des tensions.

> « Le sociolecte ne forme pas un tout monolithique, mais consiste en une série d'indices formels qui assurent un fonctionnement différentiel, constitutif en l'occurrence d'une identité sociale (positive ou négative) »[732].

Par conséquent, si l'un des objectifs de la sociocritique peut être d'identifier des « langages collectifs » spécifiques en fonction des récits sur lesquels elle travaille, cela ne la conduit pas non plus à oblitérer les formes singulières que peuvent prendre ces sociolectes, sous la plume des différents auteurs qui se les approprient. Autrement dit, si tout locuteur est plongé dans un environnement social qui façonne le type de langage collectif qu'il emploie, il n'en demeure pas moins que ce dernier articule celui-ci de manière singulière, dans un « idiolecte ». Dans le cadre de nos analyses, nous serons ainsi amenés à tenir ensemble les « langages collectifs » (les sociolectes) dans lesquels a pu être énoncée la construction contemporaine de la frontière entre « Eux » et « Nous », et les formes singulières qu'ils ont pu prendre dans les récits médiatiques (les idiolectes) qui vont nous occuper.

Mais la sociocritique propose également un autre outil très intéressant pour approcher l'inscription du social dans le texte : le « sociogramme ». Pour C. Duchet, le sociogramme est

---

[728] Jill TAYLOR-RAMSEY, « Correctness or Conspiracy? », *La linguistique*, 2010, vol. 46, nº 2, pp. 59-68.

[729] William LABOV, *Language in the inner city. Studies in the Black English vernacular*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, Conduct and communication, n° 3, 1972.

[730] Marie-Anne PAVEAU, « Le parler des classes dominantes, objet linguistiquement incorrect ? Dialectologie perceptive et linguistique populaire », *Éla. Études de linguistique appliquée*, 2008, vol. 150, nº 2, pp. 137-156.

[731] Jean-Michel KASBARIAN, « Langues de la cité, langues des cités », *Tréma*, 1999, nº 15-16, pp. 87-102. Celui-ci a montré comment d'un « sociolecte générationnel » cette configuration spécifique de la langue française a pu évoluer vers ce qu'il nomme un « sociolecte territorial ».

[732] Rainer GRUTMAN, « Sociolecte », *Socius : ressources sur le littéraire et le social*.

précisément un outil pour penser ensemble les rapports dialectiques qui unissent le monde social et le texte.

> « Le sociogramme est un instrument conceptuel qui aide à penser ensemble ce qui est de l'ordre du discours […] et ce qui se passe, s'effectue dans le texte littéraire même […] C'est un ensemble de représentations partielles, conflictuelles, en interaction les unes avec les autres, centré autour d'un noyau sémantique (noyau de sens) lui-même conflictuel »[733].

Le sociogramme est donc une entité instable — parce que la réalité sociale, dont il cherche à rendre compte et sur laquelle il repose, est elle-même dynamique —, conflictuelle puisque les textes et discours qu'ils interrogent s'opposent —, partielles — parce que la totalité sociale sur laquelle il repose ne peut être saisie complètement. Ici, il nous faut insister sur la dimension conflictuelle du sociogramme ; comme l'indique C. Duchet lui-même :

> « Pour qu'il y ait sociogramme, il faut que le noyau soit bien conflictuel [il] est ceci, ou cela, [il] est en même temps ceci et son contraire, valeur et contre-valeur, ce que l'on doit penser et ce que l'on ne peut pas penser »[734]. Mais si le sociogramme peut être dégagé d'une analyse sociocritique du texte, son existence dépasse le seul plan du texte. « Le texte participe ainsi d'une activité sociogrammatique qui l'englobe, mais au sein de laquelle il accomplit un travail singulier »[735].

Pour conclure ce chapitre méthodologique, nous souhaitons proposer un résumé de la méthode sociocritique, qui constitue la pièce maîtresse de notre dispositif méthodologique. Le projet de la sociocritique, qui est de rendre compte de l'inscription du social dans le texte, articule ensemble trois mouvements. Elle produit une analyse interne du texte en mettant en évidence la mise en mots de ce texte. Elle produit un examen de la connexion du texte avec la « semiosis sociale » qui l'entoure. Elle produit une compréhension et une évaluation des liens qui unissent le texte et la « semiosis sociale », la semiosis sociale devant être entendue comme les productions de sens de la société à propos d'elle-même.

---

[733] Claude DUCHET, « La Méthode sociocritique, exemple d'application : le sociogramme de la guerre », *Revue d'Études Francophones*, 1995, vol. 5, pp. 33-34.
[734] *Ibid.*, p. 37.
[735] Pierre POPOVIC, « De la semiosis sociale au texte », *art. cit.*, p. 156.

Chapitre 5 — Analyses statistiques d'un corpus de presse écrite autour du débat sur l'identité nationale

« C'était essayer de comprendre et de faire comprendre les fondements et les objectifs réels de cette lutte […] et tenter ainsi non d'en orienter le cours, mais de rendre prévisibles, donc plus difficiles, les détournements probables »

P. Bourdieu, *Le sens pratique*.

« L'essence du monde coïncide avec la loi statistique avec laquelle on classe sa surface ».

M. Horkheimer, T. W. Adorno, *La dialectique de la raison.*

Les différentes méthodologies, à la fois quantitatives et qualitatives, étant désormais en place, il convient désormais de rentrer dans le vif du sujet et de plonger dans l'exploration de notre corpus de presse. La juxtaposition de deux niveaux d'analyse (sur l'ensemble du corpus et sur un corpus resserré) nous semble imposer de travailler de façon progressive. Pour cela, et pour permettre une meilleure lisibilité de notre travail, nous nous proposons de fonctionner au travers d'un mouvement allant d'un « plan large », vers un « gros plan », c'est-à-dire une focale posée sur notre « corpus restreint ». La vue du « plan large », c'est-à-dire l'analyse des lignes de force, des lignes directrices de notre corpus global, permettra ainsi d'identifier les premières tendances, que nous chercherons à confronter et à détailler dans notre « plan serré ». Il nous semble qu'en fonctionnant de cette manière, nous serons en mesure d'une part, de donner à voir une progression dans l'analyse, mais aussi de produire des va-et-vient entre ces deux niveaux, qui pourront alors être mis à profit au cours de l'analyse sociocritique.

5.1 Plan large. Répartition des occurrences et Cooccurrences globales (isotopies)

Il nous faut donc commencer par la vue de notre plan large, c'est-à-dire commencer par aborder notre corpus dans sa dimension la plus globale, sans chercher dans un premier temps à identifier les éventuelles « expériences négatives, mais bien plutôt pour tenter de dégager les tendances générales de notre corpus de presse écrite qui interroge le traitement médiatique du débat sur l'identité nationale de 2009. Autrement dit, dans les lignes qui suivent, nous essaierons de présenter le plus clairement possible les tendances globales qui se dégagent de l'analyse quantitative de notre corpus. Pour aborder ce premier palier d'analyse, nous procéderons en trois temps. Tout d'abord, à partir d'une analyse factorielle des correspondances, nous tenterons de repérer les principaux événements avec lesquels le débat sur l'identité nationale entre en interaction. Puis, à partir d'une analyse des cooccurrences les plus fréquentes, nous tenterons d'identifier les premières isotopies de notre corpus. Enfin, à nouveau grâce à une analyse factorielle, nous tenterons de dégager des tendances de répartitions lexicales entre les différents titres de presse que nous avons sélectionnés.

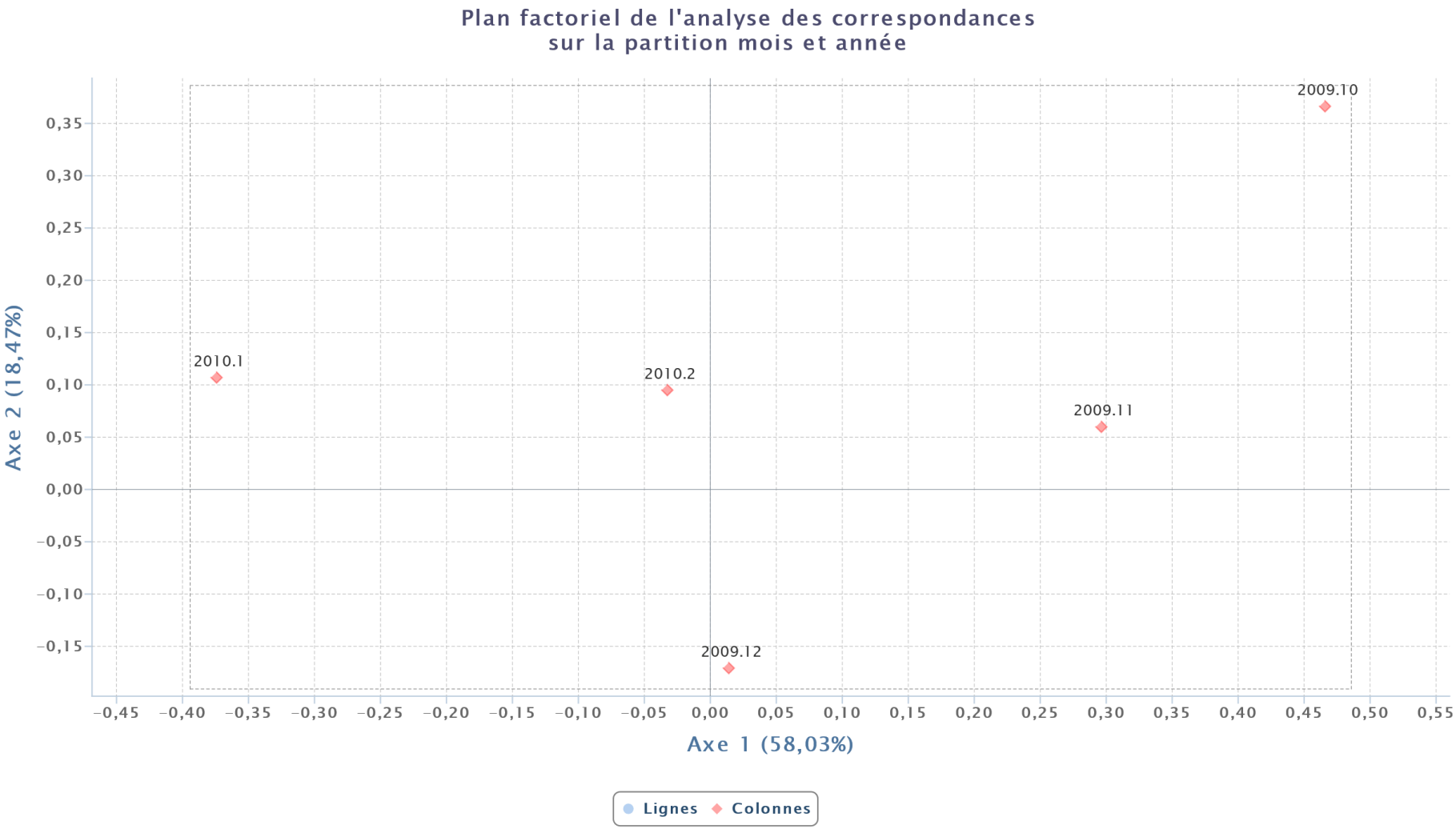
5.1.1 Thématiques du débat sur identité nationale et évolution

Comme nous venons de l'indiquer, nous commencerons le plan large de notre objet de recherche en essayant d'identifier (au moyen de l'analyse factorielle des correspondances) les événements avec lesquels le débat sur l'identité nationale entre en résonance, ainsi que leur évolution chronologique au cours de la période concernée. Pour cela, dans le logiciel TXM, à partir de la fonction « partition », nous avons demandé au logiciel de reconstruire notre corpus en fonction de la variable qui nous intéressait, ici le mois et l'année. À partir de cette partition, nous pouvions alors obtenir une table lexicale et une représentation graphique de l'analyse factorielle des correspondances (c'est-à-dire une visualisation graphique des systèmes de distributions et d'oppositions lexicales en fonction du mois et de l'année durant lesquels le débat avait eu lieu). De là, il devenait possible d'identifier les spécificités lexicales de chacune des modalités de notre variable, c'est-à-dire des informations à propos des principales occurrences pour chacun des mois durant lesquels le débat eut lieu.

Les résultats obtenus en « sortie machine » ont permis d'identifier une répartition graphique significative en fonction de l'évolution chronologique du débat sur l'identité nationale. En effet, la valeur propre associée au premier facteur était de 58 % tandis que la valeur propre associée au second facteur est de 18 %. Autrement dit, 76 % de l'information totale (c'est-à-dire de la ventilation des occurrences en fonction du mois considéré) étaient représentés sur le plan graphique. Nous reproduisons ci-dessous le plan factoriel et renvoyons les lecteurs intéressés vers les annexes afin de disposer des informations plus précises sur les spécificités lexicales de chacun des mois considérés ici (c'est-à-dire les mots statistiquement sur-représentés dans chacune des parties en question)[736].

[736] Annexe 11 : Tableau des spécificités lexicales de l'AFC de la partition mois-année.

Figure 3 : Corpus global – AFC sur la partition mois et année



À partir de la représentation graphique et de la lecture du tableau des spécificités lui correspondant, nous pouvons observer que, dès le mois d'octobre et bien que le débat fût officiellement annoncé le 25 octobre 2009[737] par le ministre E. Besson, certaines spécificités peuvent être repérées. Trois éléments principaux nous semblent se dégager au cours des quelques jours séparant l'annonce du ministre de la fin du mois d'octobre (première modalité, donc première borne temporelle de notre corpus). La première période du traitement médiatique du débat sur l'identité nationale semble donc marquée d'une part, par des occurrences à propos de l'annonce et du lancement du débat, d'autre part, par des occurrences qui pointent à la fois dans le sens d'une interrogation sur l'objectif sous-jacent de celui-ci (les régionales prévues en mars 2010) et en même temps sur une critique de cette initiative, à travers des occurrences clairement connotées péjorativement. On trouve ainsi une forte présence des occurrences suivantes : « réactionnaire », « pétain », « nicoléon » (surnom donné au président par le journal L'Humanité) ». Et enfin, on peut observer également la forte présence de références historiques (« Renan », « Barrès ») ou politiques (« Mitterand », « Juppé », « Boutin », « de Villiers »).

Lors du mois de novembre 2009, de nouvelles spécificités lexicales sont observables, qui attestent au niveau lexical de la résonance entre le débat sur l'identité nationale et les événements politiques, médiatiques et autres qui ont lieu au cours de la période qui nous intéresse. Si la dimension historique apparaît très présente au cours du mois de novembre, c'est avant tout la présence d'occurrences liées au sport que l'on peut repérer. Ce sont en effet deux événements « footballistiques », se déroulant le même jour, qui vont faire rebondir le débat sur l'identité nationale et ainsi lui donner une nouvelle « trame médiatique ». Le 18 novembre 2009, l'équipe de France et l'équipe d'Algérie de football disputent chacune (contre des équipes différentes) un match décisif pour la qualification à la Coupe du monde de l'année suivante se déroulant en Afrique du Sud. La confrontation de l'équipe de France avec l'équipe d'Irlande donne lieu à une qualification houleuse de la première au détriment de la seconde (le but vainqueur étant obtenu grâce à une main de l'attaquant T. Henry). Tandis que la qualification de l'équipe d'Algérie, obtenue face à l'Égypte après une succession de rencontres émaillées par des violences, donne lieu en France à des célébrations. Ces éléments transparaissent à travers les spécificités lexicales du mois de novembre 2009 : « football », « stade », « match », « équipe », « supporters », « Henry », « main », etc. Notons également que parmi ces spécificités

[737] Afin d'éviter toute incompréhension, nous tenons ici à rappeler deux éléments que nous avons présentés lorsque nous nous sommes intéressés à la construction de notre corpus. Bien que le débat fût officiellement lancé le 2 novembre 2009 avec le début des contributions physiques et virtuelles, il fut d'abord annoncé le 25 octobre 2009 par le ministre concerné. Conséquemment, nous avons fait le choix d'intégrer dans notre corpus les articles publiés à ce sujet au cours des quelques jours qui précèdent le lancement officiel et qui suivent l'annonce du ministre.

lexicales se font jour des marqueurs de catégorisation sociale tels que : « algérien », « antillais » (T. Henry étant renvoyé vers ses origines supposées), etc. Nous tenterons de montrer, grâce à la sociocritique, en quoi ces événements sportifs nous renseignent à la fois sur les représentations des acteurs médiatiques, mais aussi sur leurs attentes normatives. Enfin, pour terminer, il faut relever également la présence d'occurrences liées au début de ce que nous appellerons la « séquence des minarets ».

Au cours du mois suivant, c'est-à-dire du mois de décembre 2009, c'est en effet sur une nouvelle « séquence événementielle » que vient rebondir le débat sur l'identité nationale. En effet, en Suisse, eut lieu le 29 novembre 2009 un référendum (poussé et organisé par l'extrême droite) à propos de la possibilité de construire de nouveaux minarets sur le territoire helvète (la Suisse comptait alors quatre minarets). Cet événement est très fortement structurant pour les spécificités lexicales du mois de décembre 2009, puisque l'on y retrouve les occurrences suivantes : « Suisse », « référendum », « minaret », « vote ». Si des éléments relativement factuels sont présents, principalement autour de la thématique architecturale : « édifice », « architecture », « construction », « bâtir », un questionnement autour de l'Islam semble déjà pouvoir être dégagé puisque l'on trouve également la présence d'occurrences telles que « visible », « discrétion » ou encore « peur ». Ces éléments semblent d'ailleurs être mis en rapport avec la place de la religion chrétienne en Europe, puisque l'on peut observer également la forte présence, parmi les spécificités lexicales du mois de décembre 2009, d'occurrences telles que « chrétiens », « christianisme », « clocher », « cathédrale », « Europe », « européens », « peuple » et « civilisation ». Enfin, une dernière catégorie thématique semble être également présente, celle qui a trait au populisme de la démarche. On trouve ainsi des termes comme « amalgame », « populiste » ou encore « intolérance ».

Le mois de janvier 2009 voit se construire une nouvelle « séquence événementielle ». Ici, c'est la question du voile intégral, avec la remise du rapport de la mission parlementaire à ce sujet, le 26 janvier 2010[738], qui vient percuter le débat. À nouveau cela transparaît de façon limpide à travers l'analyse des spécificités lexicales du mois en question. Ainsi, les termes liés au voile (« voile intégral », « burqa », « niqab », « port ») et aux dimensions politiques et juridiques (« loi », « interdiction », « parlementaire », « mission », « UMP », « député ») sont parmi les plus fréquents. Par ailleurs, parmi les occurrences typiques de cette période, on peut commencer à identifier des lignes de force. Deux systèmes d'oppositions appellent ainsi à être confirmés par une analyse plus approfondie. D'une part, les références aux valeurs républicaines semblent

[738] Cf. https://www.assemble-nationale.fr/13/dossiers/voile_integral.asp

s'opposer aux références aux conceptions rigoristes de l'Islam (on trouve ainsi la présence conjointe d'occurrences comme « valeur », « dignité », « liberté », « égalité » et, en même temps, « salafisme », « salafiste », « secte », « sectaire », « taliban »). D'autre part, les références à la catégorie des femmes semblent, quant à elles, s'opposer aux références faites à la catégorie des hommes (on trouve ainsi en nombre conséquent, les occurrences « elles », « sœur », « fille », « dissimulée » pour les femmes et « mari » et « père » pour les hommes).

Enfin, le mois de février 2009 qui voit se clôturer le débat sur l'identité nationale, comporte des spécificités lexicales liées à cette échéance. Ces dernières nous semblent pouvoir être réparties autour de deux modalités distinctes, d'une part les occurrences qui prennent acte de cette échéance (on trouve ainsi une forte présence d'occurrences comme « séminaire », « gouvernemental », « Premier ministre », – c'est lui qui met officiellement un terme à ce débat, alors même qu'il était initialement prévu une prise de parole du Président de la République). Et d'autre part des occurrences qui semblent porteuses d'une évaluation sur celui-ci (comme « fiasco » notamment). Mais le mois de février, s'il correspond effectivement à la clôture officielle du débat, n'en est pas moins exempt d'événements sur lesquels les médias viennent rebondir pour les lier à celui-ci. À la lecture des spécificités lexicales du mois de février, il apparaît ainsi que les médias font de la situation de l'imam de Drancy (victime de menace pour son soutien apporté à la mission parlementaire sur le voile intégral) et de la candidate du NPA pour les Régionales de mars (voilée sur l'affiche de campagne) deux événements significatifs.

En résumé, l'analyse des spécificités lexicales à partir de la variable « mois » met en évidence des « séquences » qui constituent autant d'événements médiatiques, politiques, sportifs, sur lesquels le traitement médiatique du débat sur l'identité nationale vient rebondir et se structurer. Ainsi, les quelques jours du mois d'octobre correspondent à la séquence de présentation et de critique du débat (notamment de ses visées politiques implicites), le mois de novembre est, quant à lui, structuré par la référence aux qualifications française et algérienne à la coupe du monde de football. C'est en revanche la votation suisse contre la construction de minaret qui forme la séquence du mois de décembre, tandis que la question du voile intégral occupe celle de janvier. Enfin, le mois de février marque la clôture du débat.

Maintenant que nous avons identifié les événements qui s'entrecroisent au cours de cette période, ainsi que leur évolution chronologique, il nous faut tenter de dégager les premières isotopies (c'est-à-dire les « voisinages » lexicaux les plus importants) de notre « corpus

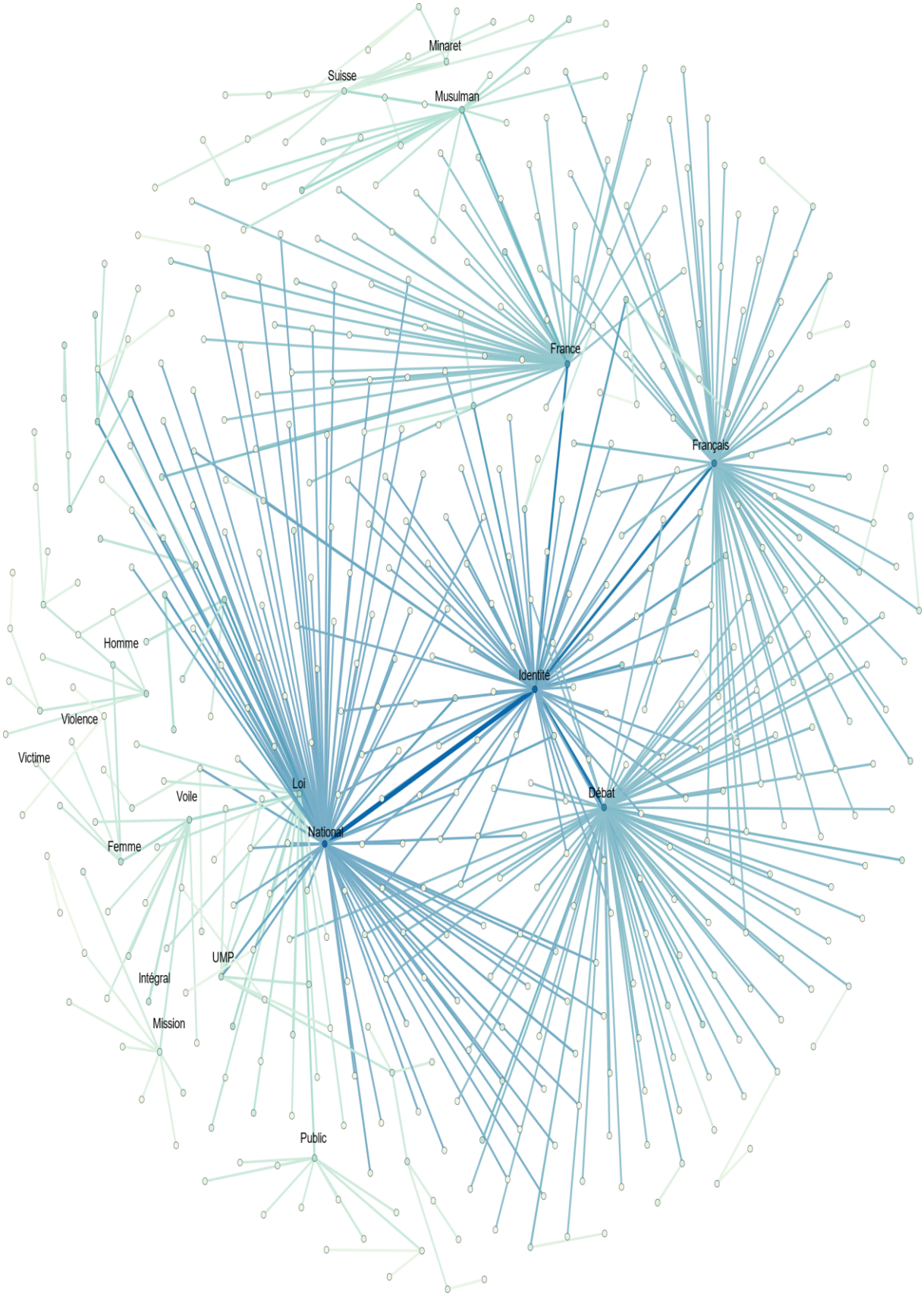
global ». Autrement dit, ici, en maintenant notre « plan large », nous souhaitons passer de l'analyse de la répartition lexicale à partir d'une variable temporelle à l'analyse des proximités lexicales entre les occurrences principales de notre corpus.

5.1.2 Principales cooccurrences (isotopies) du corpus global

Notre objectif ici, à partir de l'analyse des similitudes, est de dégager les liens, les connexions qui unissent entre elles les principales occurrences de notre « corpus global ». À ce stade, l'analyse des cooccurrences s'effectue sans travail préalable sur les « expériences négatives ». Pour cela, grâce aux logiciels Iramuteq et Gephi (que nous avons présentés au cours du chapitre précédent), nous étions en mesure de lancer des analyses de similitudes (ou de cooccurrences) sur un corpus très étendu comme le nôtre. Dans la mesure où il s'agissait, ici, d'obtenir une vue des principales cooccurrences (hors de toute référence aux expériences négatives), nous avons fait le choix d'effectuer une analyse des similitudes des occurrences comportant une fréquence d'apparition supérieure ou égale à 100. À partir de cette manipulation statistique, nous avons pu dégager plusieurs pôles de lexèmes cooccurrents[739].

[739] Nous présentons une vue simplifiée de ces cooccurrences. Afin de rendre lisibles les informations les plus importantes de ce niveau d'analyse, nous avons fait le choix de ne représenter sur la visualisation graphique que les cooccurrences les plus significatives, afin de ne pas compliquer la lecture.

Figure 4 : Analyse de similitudes – Occurrences les plus fréquentes (seuil fixé à 100 occurrences)



Ce sont ces principaux lexèmes cooccurrents que nous souhaitons présenter maintenant, afin d'identifier plusieurs lignes de force analytiques. Pour cela, il convient de mettre en évidence les cooccurrents principaux qui, sans surprise, appartiennent à la fois aux lexèmes les plus fréquemment employés au sein de notre corpus et en même temps à la thématique du débat elle-même. Ainsi, les cooccurrents principaux sont les lexèmes « identité » et « national ». Viennent ensuite les lexèmes « débat » et « France ». Et, enfin, de manière plus significative, on peut déjà repérer, d'un côté le cooccurrent « musulman » du lexème « France », et de l'autre, le lexème « loi » cooccurrent de « national ». Par conséquent, les principales connexions entre cooccurrents fonctionnent comme suit : au centre « national » avec « identité », puis en s'éloignant vers la droite de notre graphique, « identité » avec « débat », « français » et « France », ensuite, en remontant, « France » avec « musulman » et enfin, à l'opposé, sur la gauche de notre représentation graphique, « national » avec « loi » qui est lui-même associé à « voile ».

À partir de ces premiers éléments, nous allons maintenant essayer de dégager les premières lignes de force, en essayant de dépasser la situation centrale que nous venons de décrire. Pour commencer, on peut noter que le lexème « national » a pour cooccurrents à la fois des termes associés à la politique tels que : « région », « gouvernement », « droite », « gauche », « ministre », « ministère », « président », « PS », et « UMP » par exemple. Et en même temps, des termes liés à l'histoire comme « histoire », « historique », « historien ». Le lexème « identité » est, lui, marqué par son association avec des occurrences qui semblent interroger l'initiative gouvernementale comme « interrogations », « difficile », « difficulté » ou encore « question ». Le terme de « débat », lui, est lié à des occurrences qui rendent compte des modalités à travers lesquelles se déroule l'initiative du gouvernement. Les termes de « discussion », « organiser », « préfecture » et « préfet », font partie de ses cooccurrents importants. Mais le lexème de « débat » est également associé à des termes qui peuvent aussi qualifier négativement cette initiative, comme « risque », « menace » ou encore « raciste ». Parmi les cooccurrences du terme « France », plusieurs éléments semblent pouvoir se dégager. Tout d'abord, le lexème se trouve associé à des termes pouvant venir qualifier l'appartenance nationale tels que : « langue », « nationalité », « citoyenneté » ou « tradition ». Ensuite lui sont associés des éléments de catégorisation sociale comme « noir », « juif » ou encore « algérien ». Nous serons amenés à recroiser ces formes de catégorisation sociale au cours de nos analyses, mais il est d'ores et déjà intéressant de souligner leur association avec le lexème « France », ce qui peut laisser entrevoir des formes de catégorisation dépréciative, auxquelles vient s'opposer le terme « France ». Enfin on peut noter des occurrences liées au football, sur lesquelles nous

aurons l'occasion de revenir également. De façon assez significative à ce degré de généralisation où nous nous situons actuellement, nous devons souligner les cooccurrents des lexèmes « musulman » et « loi ». Le premier a pour cooccurrents principaux, d'une part des termes qui renvoient à l'événement suisse interdisant la construction de minaret (« vote », « votation », « minaret »), d'autre part, à nouveau des termes renvoyant vers des formes de catégorisation sociale : « arabe », « islamique », « communauté », « minorité » et « peur ». Le second lexème (« loi ») est, quant à lui, lié à l'événement « voile intégral ». De façon là aussi symptomatique, se dégagent de la lecture de ses cooccurrents deux dimensions fondamentales : celle de la visibilité (« visage », « cacher », « dissimuler », « public », « voie », « rue ») et celle des femmes (où l'on peut à nouveau voir se dessiner un la question de la soumission, à partir des liens avec « victime », « violence » et « homme »).

À partir de ces quelques éléments, on peut déjà dégager quelques lignes de force par-delà les occurrences principales[740] : la question du rapport entre la loi et le visible à propos du voile intégral, la représentation du rapport homme/femme pour l'Islam, puisqu'elle se trouve liée au voile et la problématique de la peur de l'Islam et des musulmans. À ce stade, il est également à noter que les thématiques que nous avons identifiées grâce à l'AFC sur les mois et l'année se retrouvent dans l'analyse des similitudes.

5.1.3 Répartition des occurrences en fonction de la source

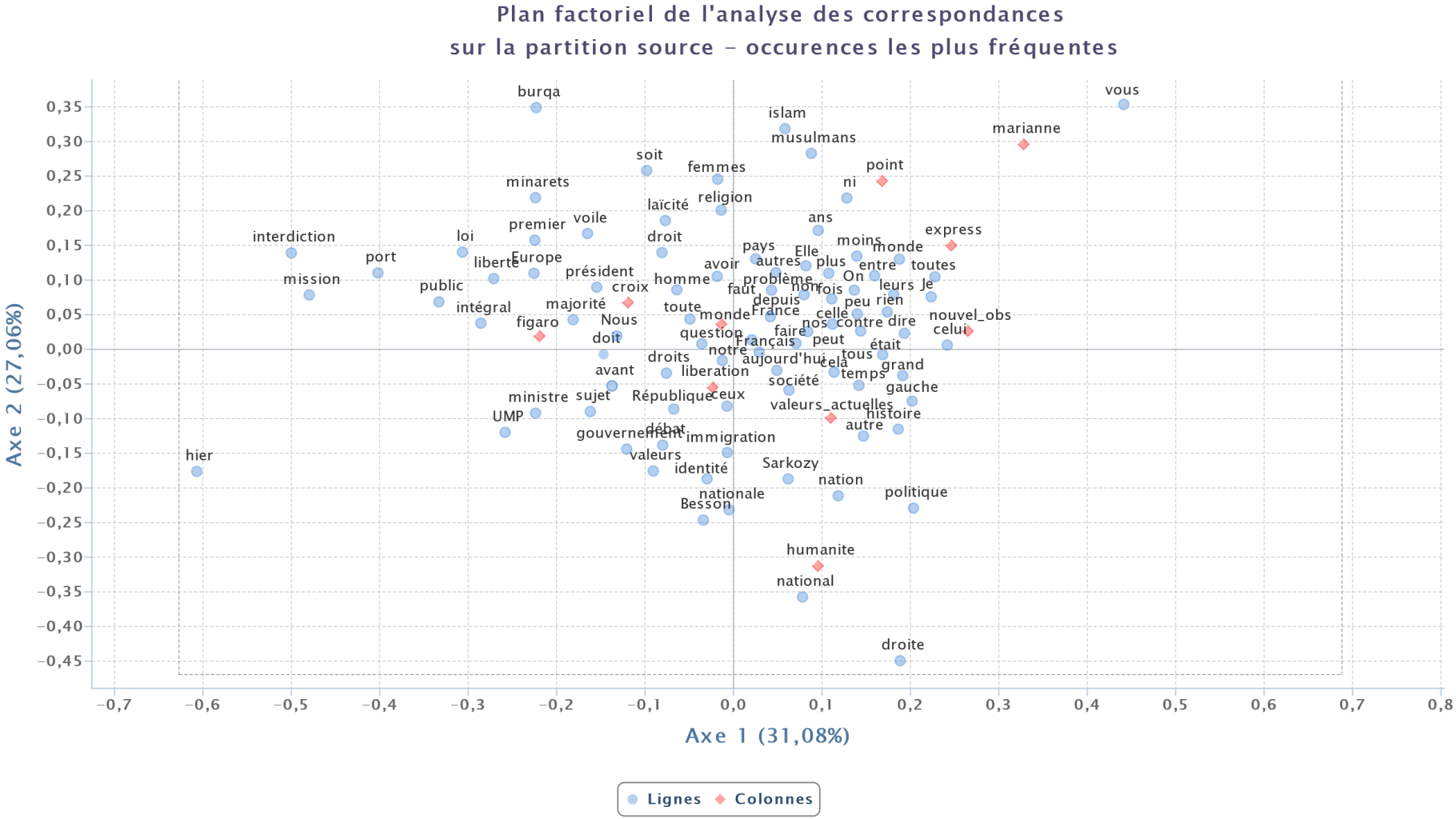
Pour conclure notre plan large sur notre corpus du traitement médiatique du débat sur l'identité nationale, nous souhaitons nous intéresser maintenant à la répartition des occurrences principales de notre corpus en fonction des différents types de presse que nous avons retenus. Autrement dit, ce que nous souhaitons proposer maintenant, c'est de dégager la répartition du lexique en fonction du journal (pour les occurrences les plus fréquentes), afin d'identifier d'éventuels systèmes d'oppositions[741]. Ainsi, à une échelle très large, si de telles systèmes d'oppositions existent, recouvrent-ils les lignes politiques et les lignes éditoriales des différents journaux ?

[740] Ces lignes de force ne constituent aucunement une clôture du sens au sein de notre corpus, mais plutôt une première approximation avec l'objectif (au sens de système optique) le plus large.

[741] À nouveau, à ce stade, il ne s'agit pas d'identifier des oppositions en termes de sens, mais en termes de lexiques.

Pour cela, grâce au logiciel TXM, nous avons produit une analyse factorielle des correspondances pour les occurrences les plus fréquentes (seuil fixé à 100 occurrences minimales, afin de ne pas surcharger la visualisation graphique) avec la variable « source » comme filtre, afin que sur la table lexicale et les représentations graphiques obtenues, puissent apparaître les différentes publications qui nous intéressaient. Les résultats obtenus en « sortie machine » permettent d'identifier des oppositions significatives entre les différents titres de presse. En effet, la valeur propre associée au premier facteur est de 31 %, tandis que la valeur propre associée au second facteur est de 27 %. Autrement dit, 58 % de l'information totale (c'est-à-dire de la ventilation des occurrences en fonction des titres de presse) est représenté sur le plan graphique que nous mettons en annexe. On peut déjà conclure que le titre de publication constitue une variable structurante dans la répartition du lexique.

Figure 5 : Corpus global – AFC occurrences les plus fréquentes en fonction des titres de presse.



Comme nous pouvons le voir à partir des représentations graphiques[742], on observe un système d'opposition qui répartit les journaux en fonction de leur « périodicité ». Alors que sur la gauche du plan graphique se trouvent positionnés les quotidiens, sur la partir droite du plan graphique on retrouve la présence des hebdomadaires. Cette opposition sur notre plan graphique nous semble correspondre à des types d'écritures différentes, celle de la presse hebdomadaire ayant évolué vers l'application des modèles audiovisuels[743].

Mais pour ne pas nous limiter à cette première idée, nous devons passer de la répartition des modalités de notre variable (c'est-à-dire la répartition graphique des différentes publications) à leurs associations lexicales les plus significatives.

De ce point de vue, on peut dégager cinq ensembles de notre représentation factorielle. Les quotidiens « Le Figaro » et « La Croix » se trouvent en attraction avec des occurrences typiques du déroulement « séquentiel » du débat sur l'identité nationale. On note ainsi des attractions importantes entre ces journaux et les occurrences suivantes : « voile », « minaret », « interdiction », « mission ». Ajoutons, pour ce premier ensemble, que le quotidien La Croix se trouve également en attraction avec le pronom personnel « Nous ». Cette attraction est significative puisque celle-ci renvoie vers la thématique du « commun », particulièrement présente dans les éditoriaux de ce journal[744].

Un deuxième ensemble (situé à l'opposé du graphique sur le plan des abscisses) se compose des publications hebdomadaires. À l'intérieur de ce second ensemble, des nuances se dégagent. L'hebdomadaire Marianne est très fortement lié au pronom personnel « vous »[745] et semble graphiquement très éloigné (donc en opposition avec) des références « événementielles » liées à l'Islam (« voile », « burqa », « minaret », etc.) Toutefois, il est à noter que si l'hebdomadaire n'apparaît pas proche du lexique « événementiel » lié à l'Islam, il se trouve néanmoins en attraction avec des occurrences directes sur l'islam comme « islam » (justement) et « musulman ». Dans l'hebdomadaire Le Nouvel Obs, on peut tout de même identifier des

[742] Voir également Annexe 12 : Corpus global — AFC des occurrences les plus fréquentes sur la partition source.

[743] Jacques MOURIQUAND, « L'Efficacité en écriture », *in L'écriture journalistique*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, 2015, pp. 3-21, p. 9-10. L'auteur explique cette différence d'écriture « par la transposition du concept de grille de programmes, provenant directement de l'audiovisuel, à celui de grille de construction d'une publication. Hebdomadaires et mensuels rivalisent dans l'art de faire se succéder des articles très courts, voire des « brèves » avec des modules un peu plus longs puis de véritables dossiers savamment éclatés. Il y a, dans cette attitude, la volonté manifeste d'offrir au lecteur une multiplicité de prétextes à « entrer dans le journal », chaque fois que, à des heures différentes de la journée ou de la semaine, il a l'occasion de s'en ré-emparer ».

[744] Cet élément est lui-même confirmé par les analyses qualitatives, puisque les mises en récit éditoriales du journal La Croix sont très fortement structurées par l'emploi du pronom personnel « Nous » et la thématique du « commun ».

[745] Ce qui peut laisser penser à une présence importante du lectorat dans la construction du discours. Soit à travers des mécanismes d'adresses, soit à travers la référence à des contributions de lecteurs (sous forme de courriers des lecteurs).

attractions (entre cette publication et) avec un lexique lié à la France (« français », « française », « France ») et des pronoms démonstratifs (comme « celui » et « celle »). L'hebdomadaire s'oppose en revanche graphiquement à l'ensemble des références « événementielles » liées à l'Islam. L'hebdomadaire Valeurs actuelles, quant à lui, semble donner une place importante à la temporalité puisque sur notre graphique, il forme des attractions avec les termes de « société », de « temps » et d'« histoire ». L'hebdomadaire Le Point, quant à lui, apparaît très lié aux références directes à l'Islam (« islam » et « musulmans »), tout en étant également en attraction avec des occurrences plus centrales, mais qui apparaissent symptomatiques comme « français » et « France ». Par ailleurs, pour compléter ces quelques éléments, notons la présence parmi les attractions lexicales de ce journal, de la présence du lexème « problème ». Ces quelques éléments semblent aller dans le sens d'une opposition construite par le journal entre la France d'un côté, et les musulmans de l'autre. [746].

Un troisième ensemble peut être formé à partir du quotidien Libération (seul dans la partie inférieure gauche de la représentation graphique). Celui-ci se trouve en attraction avec des occurrences lexicales qui pourrait pointer vers une conception républicaine à la fois de la nation et du débat sur l'identité nationale. On note ainsi la présence des occurrences suivantes : « république », « valeurs » et « droits ». Mais on doit également remarquer l'attraction de ce journal avec le pronom démonstratif « ceux » et le lexème « immigration ».

Un quatrième ensemble peut être formé grâce au quotidien Le Monde. Celui-ci possède une position centrale sur le graphique puisqu'il s'agit de la source la plus proche du point d'origine. Cette situation nous semble aller dans le sens du statut « atypique » de ce titre de presse. En tant que quotidien de référence de la presse écrite française, sa position centrale sur notre représentation graphique, presque équidistante des autres journaux, apparaît confirmée.

Enfin, un dernier ensemble peut être reconstruit, dans la partie inférieure droite du graphique, avec la position singulière du quotidien L'Humanité. Il apparaît très lié à des occurrences politiques faisant référence au gouvernement et à son initiative de conduire un débat sur l'identité nationale, avec des références au président de l'époque, à la majorité présidentielle (de droite). Même si, à ce stade, restent ouvertes les modalités de la description et des prises de position vis-à-vis de la démarche gouvernementale, compte tenu de la ligne éditoriale du journal, on peut supposer la présence de description/qualification critique. À l'inverse, le quotidien s'oppose à toutes les références (« événementielles » et thématiques) liées à l'Islam.

[746] Nous n'entrerons pas plus dans des spéculations sur le contenu de ces publications et nous verrons, au cours de l'analyse qualitative, que celle-ci trouve une certaine confirmation.

Par conséquent, la répartition des occurrences les plus fréquentes en fonction du titre de presse laisse transparaître des oppositions importantes dans l'utilisation de tel ou tel lexique. Si la périodicité est apparue déterminante — puisque nous avons pu identifier une distribution différenciée entre quotidiens et hebdomadaires —, nous avons pu également mettre en évidence des premiers éléments intéressants pour l'analyse à venir. Nous avons ainsi pu observer d'une part, la forte attraction des occurrences rappelant l'évolution « séquentielle » du débat sur l'identité nationale avec le quotidien Le Figaro, d'autre part, une attraction entre les hebdomadaires est des occurrences liées à la France et aux musulmans. Et enfin la situation atypique des quotidiens Libération et L'Humanité.

5.2 Plan moyen. Repérage des expériences négatives

Grâce à notre « plan large », nous avons pu identifier d'une part l'évolution séquentielle du débat avec les événements politiques, sociaux et sportifs les plus importants, sur lesquels vient rebondir le débat sur l'identité nationale, d'autre part, les principales cooccurrences de l'ensemble du corpus avec des premières lignes de force autour de l'opposition entre « Eux » et « Nous ». Et enfin, la répartition des principales occurrences en fonction de leur proximité avec la variable « source », qui nous a permis d'identifier une opposition entre quotidiens et hebdomadaires. Maintenant, nous devons tenter d'effectuer un « zoom avant », afin de passer de l'analyse des principales occurrences à un exercice de repérage des « expériences négatives » présentes à l'intérieur de notre « corpus global ». Pour cela, nous allons opérer à nouveau en trois temps. Nous commencerons par identifier la présence d'expériences négatives, afin de dégager des ensembles significatifs. Puis nous tenterons d'interroger les éventuels liens qui les unissent. Et enfin, nous questionnerons la répartition de ces catégories d'« expériences négatives » en fonction de la variable « source ».

5.2.1 Identification de catégories d'expériences négatives

Dans la mesure où, à ce stade, nous nous trouvons toujours dans l'analyse quantitative de l'ensemble de notre corpus sur le débat sur l'identité nationale, notre objectif n'est pas de

proposer une analyse sociocritique, mais d'essayer d'identifier des catégories, possibles d'« expériences négatives ». Pour cela, le logiciel Tropes nous servira de point de départ. En effet, comme nous l'avons indiqué au cours de notre présentation méthodologique, celui-ci fonctionne sur le modèle de la catégorisation a priori, c'est-à-dire qu'il applique un calque sur la matière textuelle que l'analyste lui propose, afin de regrouper les occurrences dans des grandes catégories « sémantiques ». Ces regroupements sont effectués en fonction de scénarios qui peuvent varier en fonction des questionnements de l'analyste. Or, il nous a semblé que le scénario EMOTAIX sur les émotions constituait une base de travail intéressante. À partir d'un travail sur celui-ci — afin d'en garder uniquement les émotions négatives et d'en expurger les éventuels contresens —, nous avons pu identifier dans notre corpus de presse écrite plusieurs catégories possibles d'« expériences négatives ». Nous reconstruisons, ici, un tableau synthétisant les principales catégories identifiées par le logiciel Tropes. Précisons d'emblée que dans la mesure où nous n'en sommes qu'au stade de l'identification, ces catégories ne permettent pas de dégager des significations, mais seulement une présence (plus ou moins importante) dans le corpus.

Tableau 4 : Corpus global — Catégories expériences négatives les plus fréquentes

Tropes catégorisation expériences négatives	
Catégories	**Fréquences**
Problème	449
Solitude	403
Peur	262
Violence	231
Racisme	229
Difficulté	223
Menace	218
Provocation	178
Danger	172
Stigmatisation	169
Crise	161
Malaise	149
Crainte	138
Doute	124
Haine	109
Rejet	100
Honte	84
Surprise	75
Souffrance	73

La catégorie de « problème » est ainsi la plus représentée, avec 449 occurrences lexicales regroupées dans cet ensemble. Elle est suivie par les catégories de « peur », de « violence », de « racisme », de « difficulté », et de « menace » qui comptabilisent chacune plus de 200 occurrences lexicales regroupées respectivement dans l'un de ces ensembles. Viennent ensuite les catégories de « provocation », de « danger », de « stigmatisation », de « crise », de « malaise », de « crainte », de « doute » et de « haine » avec chacune plus de 100 occurrences correspondantes. Enfin, les catégories de « rejet », « honte », « surprise », « souffrance » et « déclin » comptabilisent chacune, entre 60 et 100 occurrences qui correspondent à l'une de ces catégories.

Si les catégories de « problème », « difficulté » et « crise » n'apparaissent pas particulièrement significatives, restant relativement indéterminées du fait de l'absence (à ce stade) de leurs relations avec d'autres catégories d'expériences négatives, en revanche, la présence de certaines catégories mérite d'être soulignée. Ainsi, les catégories de « peur », de « menace », d'« inquiétude », de « danger » et de « crainte » permettent de percevoir que, lors du débat sur

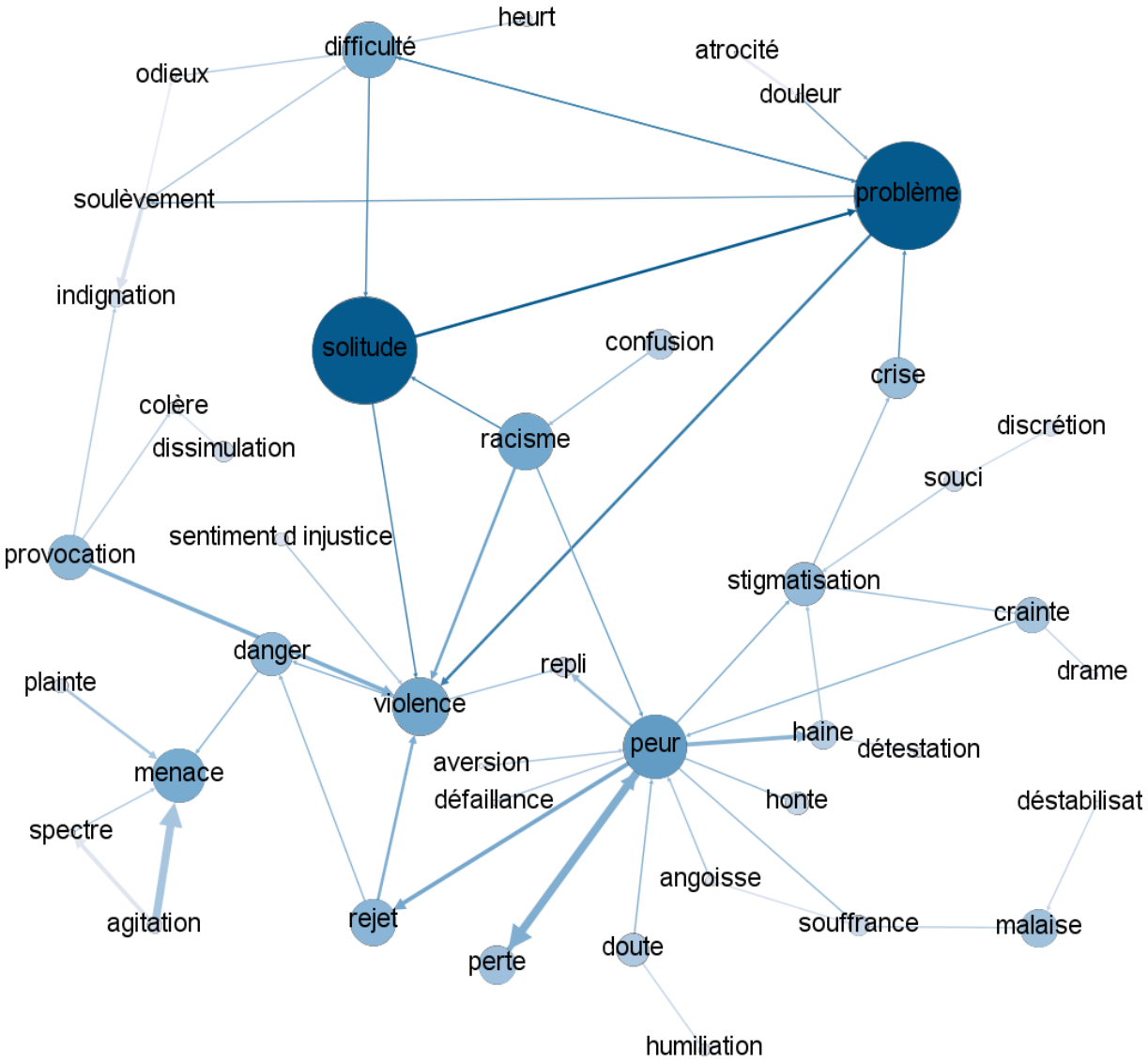
l'identité nationale, les discours médiatiques ont pu abondamment mobiliser la rhétorique de la peur, que cela soit pour la prendre en charge ou pour la critiquer[747]. La présence de catégories comme « racisme », « haine » et « stigmatisation », laisse transparaître des interrogations autour de la question du « stigmate ».

5.2.2 Relations entre les catégories d'expériences négatives

Pour approfondir ces remarques sur les « expériences négatives » présentes au sein de notre « corpus global », il nous faut maintenant essayer de dégager d'éventuelles relations entre ces catégories. Ici, c'est le logiciel Gephi qui peut permettre d'identifier de tels liens. Cependant, avant de nous pencher dessus, nous devons préciser que trois types de connexions sont possibles pour les catégories d'expériences négatives (identifiées à l'aide du logiciel Tropes). Soit la catégorie d'expériences négatives considérée construit le lien qui l'unit à d'autres expériences, soit, au contraire, elle subit le lien (dans ce cas c'est une autre catégorie qui construit la relation qui les unit), soit ce même lien est dialogique et alors les deux catégories liées construisent de manière réciproque cette connexion. Dès lors, avec ces quelques précisions en tête, nous allons partir de la présentation des connexions principales entre les catégories d'« expériences négatives », avant de proposer des interprétations à partir de la « direction » des liens qui les unissent entre elles. Nous reproduisons ci-dessous la figure obtenue à partir du logiciel Gephi et qui permet de rendre visibles et compréhensibles ces liens.

[747] Nous tenons ici à formuler deux remarques. La première est un rappel : à ce stade nous ne tirons aucune conclusion sur la signification de ces catégories, nous ne faisons simplement que relever leur présence. La seconde est un élément sur lequel nous reviendrons dans la prochaine section : la distinction entre plusieurs positionnements possibles du locuteur vis-à-vis des expériences négatives qu'il met en mots.

Figure 6 : Connexions entre les différences expériences négatives



Comme nous l'avons aperçu lors de notre dénombrement sommaire, les catégories « problème » et « solitude » sont bien les plus importantes quantitativement (sur notre représentation graphique, l'importance quantitative plus ou moins importante d'une catégorie se matérialise à travers la variation du diamètre des « nœuds »). Toutefois, la visualisation des relations entre les catégories d'« expériences négatives » permet de voir qu'elles ne sont pas les plus importantes par le nombre de relations qu'elles nouent avec les autres. Cette « position nodale » (ou ce hub) est occupée par les catégories de « violence » et de « peur », catégories qui construisent donc le plus de relations avec les autres.

La première « subit » principalement les connexions qui l'unissent aux autres expériences négatives. Dans les discours médiatiques du débat sur l'identité nationale, la violence apparaît comme une conséquence possible de la mise en mots d'autres expériences négatives. Les « problèmes », le « repli », le « rejet », la « provocation » et surtout le « racisme », apparaissent ainsi (dans les discours médiatiques), comme participant à la mise en mots de la « violence ». Autrement dit, à la lecture des relations, il semble que ce soit lorsque la « provocation », le « racisme », le « rejet », etc. se trouvent thématisés qu'émergent des discours médiatiques sur la « violence ». À l'inverse, cette catégorie préside à la mise en mots du « sentiment d'injustice ». Dit autrement, cela signifie que, dans les discours médiatiques qui nous intéressent, la mise en mots d'« expériences d'injustices » semble passer par la référence à la « violence ». Précisons tout de suite qu'à partir d'un tel graphique, nous ne sommes en possession d'aucune information sur les auteurs ou sur les destinataires de telles expériences.

La seconde « catégorie nodale » possède, pour sa part, des connexions tridimensionnelles et plus variées que la première. Ainsi, la catégorie de « peur » subit une partie des liens qui la rattachent aux autres expériences négatives, autant qu'elle les construit. Mais elle peut également se trouver dans une situation dialogique avec elles. Précisons que, si elle « subit » certaines relations, ce sont à la fois des catégories qui lui sont directement proches en terme sémantique (« crainte » et « angoisse »), et en même temps les catégories de « racisme » et de « doute ». En revanche, elle participe elle-même à la construction de relations avec d'autres catégories telles que « repli », « haine », « stigmatisation », « honte », « défaillance », « souffrance ». Et elle construit des interactions dialogiques avec la catégorie de « perte ».

La multiplicité de ces relations nous semble particulièrement intéressante et mérite que l'on s'attarde sur elles. Pour ce faire, nous commençons par interpréter les relations qui partent d'autres catégories d'expériences négatives et qui se dirigent vers la catégorie de « peur ». Tout d'abord, notons que si l'on observe une pluralité de catégories participant à la construction de cette thématique de la « peur », aucune d'entre elles n'apparaît avoir une importance quantitative plus significative que les autres. Ensuite, dans la mesure où ce premier type de relation semble être « subi » par la catégorie de « peur », on peut en déduire que, dans notre corpus de discours médiatiques, la mise en mots d'expériences liées à la « peur » dépend, en amont, de références à des expériences de « racisme » ou de « doute ». Puis, en examinant les relations qui partent de la catégorie de « peur » et sont dirigées vers d'autres catégories d'« expériences négatives », là encore, une pluralité de catégories d'« expériences négatives » est identifiable : « repli », « haine », « stigmatisation », « honte », « défaillance », « souffrance »

sont ainsi les expériences qui apparaissent découler de la catégorie de « peur ». Ici, il semble que la mise en mots de ces différentes « expériences négatives » passe précisément par une rhétorique de la « peur ». Dit autrement, on peut envisager avec une certaine vraisemblance la possibilité que, dans les discours de notre corpus qui thématisent soit un « repli », une « haine », une « stigmatisation », une « honte », une « défaillance » ou une « souffrance », cette thématisation puisse passer par une thématisation, en amont, de la « peur ». Enfin, nous devons rendre compte de la relation dialogique qui unit les deux catégories de « peur » et de « perte ». Dans la mesure où la relation qui unit les deux catégories est dialogique, cela laisse entendre qu'au sein de nos discours médiatiques, deux situations rhétoriques sont envisageables. Soit la thématisation d'une « perte » (plus probablement d'un sentiment de perte) entraîne une thématisation de la « peur », soit, à l'inverse, c'est la thématisation de la « peur » qui entraîne l'apparition dans le discours de la catégorie de « perte ».

Pour conclure sur cette investigation des connexions entre les principales « expériences négatives » que nous avons dégagées, il faut relever la position d'interface de la catégorie de « peur », entre la catégorie de « racisme » d'un côté et celle de « rejet » de l'autre. Ici, on peut envisager la possibilité que les discours médiatiques lors du débat sur l'identité nationale, lorsqu'ils ont mis en mots le « rejet » de l'autre, passaient en amont par une rhétorique autour de la « peur », elle-même dépendante de thématisations sur le « racisme ». On suppose ainsi qu'une partie des discours médiatiques, lors du débat sur l'identité nationale, ont thématisé le racisme comme rejet de l'autre dont l'origine pouvait être cherchée dans une réaction de peur.

5.2.3 Répartition des catégories d'expériences négatives

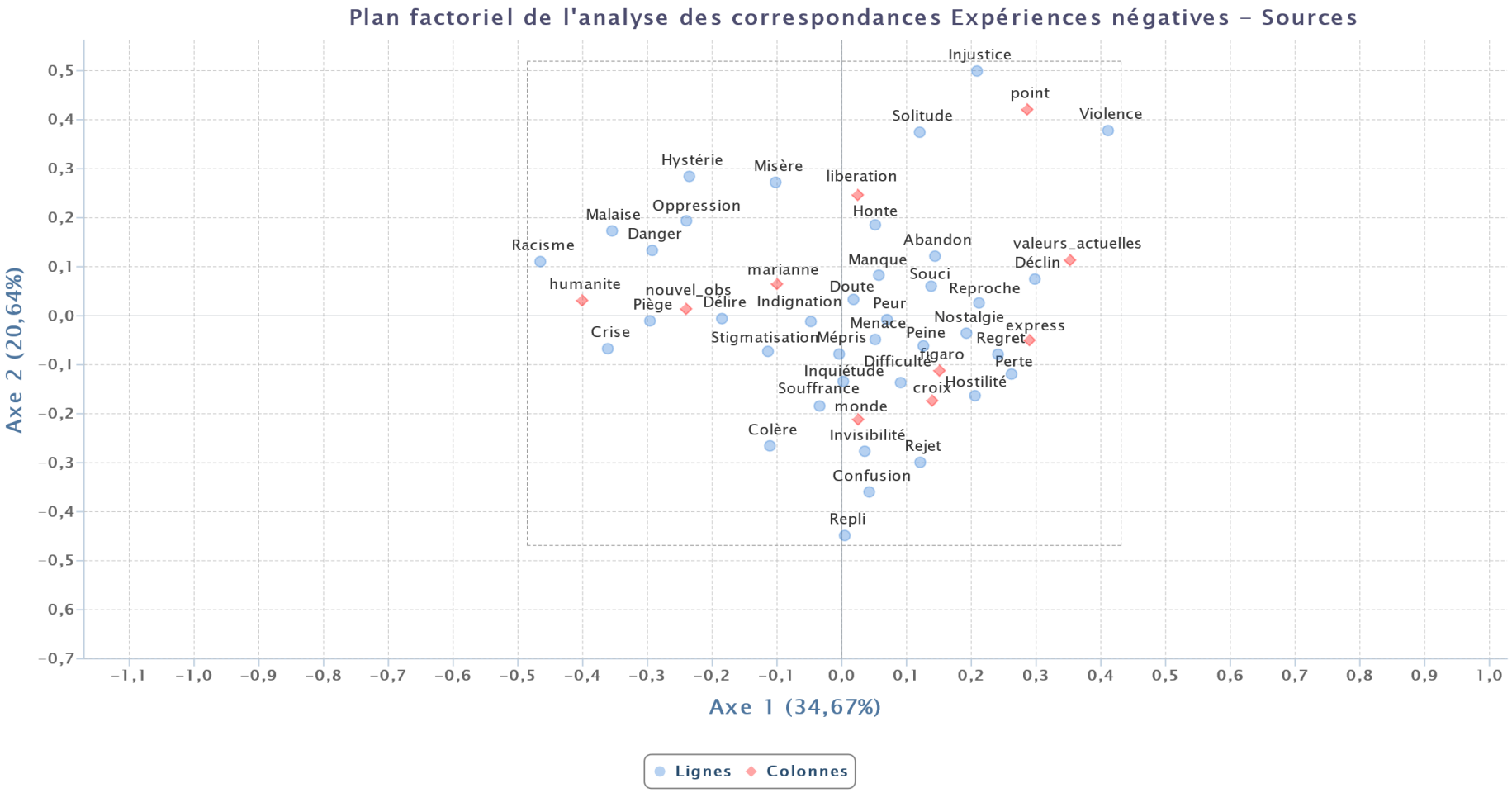
Grâce aux dictionnaires des émotions négatives (EMOTAIX) que nous avons retravaillé afin qu'il puisse être compatible avec notre objet de recherche, nous avons pu identifier (au moins sommairement) d'une part, les grandes catégories d'expériences négatives présentes dans notre corpus et d'autre part, les liens qui pouvaient les unir entre elles. Dans la mesure où nous avons fait l'hypothèse qu'il était possible d'identifier des expériences négatives à l'intérieur de notre corpus de presse et que les analyses statistiques permettent de dégager des catégories thématiques qui semblent pouvoir être rattachées à de telles expériences, nous souhaitons maintenant nous interroger sur la répartition de celles-ci entre les différents titres de presse sur lesquels nous travaillons. Pour cela, nous travaillerons à partir d'une analyse factorielle des

correspondances, sur une table lexicale dans laquelle nous avons reconstitué les catégories de notre scénario du logiciel Tropes. Autrement dit, cette AFC est un « transfert » du dictionnaire « émotions négatives » du logiciel Tropes, vers une table lexicale (modifiable) du logiciel TXM. Nous reproduisons ici le plan graphique répartissant les principales catégories en fonction de la « source » et nous renvoyons le lecteur en annexe pour la lecture des données statistiques qui participent à la construction de ce plan graphique.

Cependant, avant de rentrer dans l'interprétation de celui-ci, nous devons souligner le degré de significativité élevé de notre analyse factorielle, puisque la valeur propre du premier facteur est égale à 34,67 % et la valeur propre du second facteur est, elle, égale à 20,64 %. Autrement dit, sur le plan graphique que nous reproduisons en annexe, se trouvent représentés 55 % de l'information totale à propos de la distribution des catégories d'expériences négatives en fonction du titre de presse[748]. Ce chiffre grimpe à près de 70 % avec l'introduction d'un troisième facteur. Si bien que nous pouvons déjà conclure que les informations représentées sur notre graphique possèdent une certaine pertinence (les informations non représentées graphiquement restant relativement marginales). La représentation graphique met en lumière l'opposition entre L'Humanité et Valeurs Actuelles sur l'axe des abscisses et l'opposition entre l'hebdomadaire Le Point et le quotidien Le Monde, sur l'axe des ordonnées.

[748] Cf. Annexe 13 : Corpus global — AFC « catégories d'expériences négatives sur la partition source.

Figure 7 : Corpus global – AFC « catégories d'expériences négatives » en fonction du titre de presse.



Nous commencerons notre lecture de ce graphique en indiquant que, contrairement à la précédente analyse factorielle (effectuée à partir des occurrences les plus fréquentes, seuil établi à 100), nous ne retrouvons pas, sur ce graphique, l'opposition entre quotidiens et hebdomadaires. Ce qui est en soi une information, puisque cela signifie que les « expériences négatives » qui sont mises en avant dans les journaux ne sont pas déterminées par la périodicité des publications. En revanche, si la répartition des titres de presse ne dépend pas d'une variable de parution, elle recoupe (au moins partiellement) les positionnements politiques de ces derniers. Autrement dit, sur notre analyse factorielle des catégories d'« expériences négatives », la répartition des différents titres de presse dépend non pas de leur fréquence de parution, mais de leur ligne éditoriale spécifique. On peut ainsi observer que la position la plus à gauche est occupée par le quotidien L'Humanité. Viennent ensuite, les hebdomadaires Le Nouvel Observateur et Marianne. Tandis que le quotidien Le Monde conserve une position centrale (ce qui semble à nouveau confirmer sa situation de quotidien de référence de la presse écrite française, puisque situé à équidistance des autres titres de presse). Puis viennent les quotidiens La Croix, le Figaro et l'hebdomadaire L'Express. Et enfin les positions les plus à droite sur notre graphique sont occupées par les deux hebdomadaires Le Point et Valeurs Actuelles. Seul le quotidien Libération ne semble pas être à sa place, puisqu'il est à la fois dans une position centrale sur notre graphique tout en étant généralement considéré comme un journal de gauche. Mais cette situation n'est peut-être pas incongrue, si l'on se souvient que ce quotidien (fondé sous le patronage de J-P. Sartre) a connu des évolutions éditoriales successives, lui donnant une coloration beaucoup plus libérale. Maintenant que nous avons présenté la répartition des titres de presse sur notre plan graphique, il convient d'indiquer les « expériences négatives » qui leur sont associées. Il nous semble que ces catégories d'« expériences négatives » peuvent être envisagées de deux manières distinctes : ou bien elles concernent le locuteur, dans ce cas il s'agit pour lui d'exprimer un sentiment personnel, ou bien elles concernent des individus dont le locuteur rapporte la situation, dans ce cas nous considérerons que le locuteur effectue une prise en charge d'une expérience négative[749]. À cet égard, il nous semble possible de distinguer six ensembles, qui correspondent chacun à des attractions entre ces titres de presse et des « expériences négatives spécifiques ». Pour un maximum de lisibilité, nous présenterons ces ensembles en suivant la progression de l'axe des abscisses.

[749] Nous reviendrons plus en détail sur ces éléments lorsque nous passerons à notre « plan serré » sur notre corpus d'éditoriaux. Il s'agit encore à ce stade de formes d'anticipations.

Le premier ensemble se compose du quotidien L'Humanité et des hebdomadaires Le Nouvel Observateur et Marianne, qui se situent donc à gauche sur notre représentation graphique. Ces trois publications se retrouvent en attraction avec les catégories suivantes : « piège », « danger », « délire » « hystérie » et « malaise », qui semblent pouvoir être associées au sentiment du locuteur vis-à-vis du débat sur l'identité nationale ou d'un événement avec lequel il entre en collision. Ils sont également en attraction avec la catégorie de « Racisme » qui peut correspondre soit à la qualification par le locuteur du débat ou de ses événements liés, soit à la description de situations vécues par autrui. Enfin, la catégorie « oppression » semble davantage pouvoir correspondre à la description d'une situation vécue par d'autres individus ou groupes sociaux.

Le deuxième ensemble est composé du quotidien Le Monde qui se trouve dans la partie inférieure du plan graphique. Celui-ci est très fortement lié à des catégories d'expériences négatives qui semblent pouvoir caractériser des expériences négatives vécues par d'autres plutôt que l'expérience même du locuteur. On trouve ainsi des attractions importantes entre Le Monde et les catégories suivantes : « colère », « souffrance », « rejet » « mépris », « inquiétude » « invisibilité » et « repli ».

Le troisième ensemble se compose du quotidien Libération dont nous avons indiqué la position centrale. L'attraction principale concerne la catégorie « honte » qui semble pouvoir correspondre à un sentiment exprimé en propre par les locuteurs du journal Libération, décrivant sa représentation du débat ou d'un de ses événements adjacents.

Un quatrième ensemble de journaux se compose des quotidiens La Croix, Le Figaro et de l'hebdomadaire L'Express. Les catégories d'« expériences négatives » avec lesquelles ces titres de presse se trouvent liés peuvent concerner aussi bien des expériences vécues par le locuteur ou par des individus qu'il prend en charge ; on retrouve ainsi : « menace », « nostalgie », « perte », « hostilité ».

Le cinquième ensemble est formé par l'hebdomadaire Le Point, très lié aux catégories de « violence » et « d'injustice » qui semblent a priori pouvoir correspondre à des catégories d'expériences prises en charge par le locuteur. Enfin, le dernier ensemble est constitué de l'hebdomadaire Valeurs Actuelles, situé à l'extrême droite de notre plan graphique et très lié à la catégorie de « déclin ». Celle-ci semble pouvoir correspondre à une expérience vécue par le locuteur, aussi bien qu'à une « expérience » que celui-ci prend en charge pour d'autres.

Il est évident qu'à ce stade de l'analyse, notre présentation maintient une ouverture et ne fait qu'envisager d'éventuelles situations différentes, chez les locuteurs, de ces articles de presse

vis-à-vis des expériences négatives. Mais, dans la mesure où nous nous proposons d'appliquer le cadre conceptuel de la théorie de la reconnaissance sur un corpus de presse écrite grâce à la médiation de la sociocritique, ces distinctions nous apparaissent fondamentales. C'est d'ailleurs celles-ci que nous souhaitons approfondir, grâce à un nouveau changement de focale.

5.3 Plan serré. La situation des éditoriaux lors du débat sur l'identité nationale

5.3.1 Évolution séquentielle et répartition par sources

De la même manière que nous avions cherché à identifier l'évolution des publications de notre « corpus global », nous allons maintenant essayer de déterminer si, dans notre « corpus restreint » (composé des éditoriaux publiés à propos du débat sur l'identité nationale ou de ses thématiques adjacentes, dans les titres de presse que nous avons sélectionnés au cours de la période considérée), une analyse factorielle des correspondances appliquée sur la variable du mois et de l'année, est en mesure de faire ressortir les spécificités lexicales pour chacune des périodes envisagées et ainsi de nous permettre de déterminer si les thématiques du « corpus restreint » recoupent celle du « corpus global ».

Nous avons donc produit une analyse factorielle (à l'aide du logiciel TXM), sur notre corpus d'éditoriaux, à partir de la variable « mois et année »[750]. Pour commencer, il faut noter le haut degré de significativité des résultats obtenus en « sortie machine ». En effet, les calculs effectués par le logiciel permettent de déterminer que la valeur propre du facteur 1 est égale à 41 %, tandis que la valeur propre du facteur 2 est égale à 23 %. Autrement dit, sur notre corpus d'éditoriaux, 64 % de l'information totale à propos de la répartition lexicale en fonction du mois de publication se trouvent représentée sur le plan graphique. On peut donc déduire que les

[750] Pour ne pas alourdir la lecture, nous reproduisons en annexe le plan graphique de cette analyse factorielle. Cf. Annexe 14 : Corpus restreint – AFC sur les principales occurrences sur la partition mois et année.

publications éditoriales au cours de la période du débat sur l'identité nationale ont connu des utilisations lexicales variées, permettant de dégager des spécificités pour chacune des périodes en question.

Lorsque l'on se penche précisément sur ces spécificités, on observe que celles-ci recoupent fortement les partitionnements que nous avions déjà identifiées pour notre « corpus global »[751]. En effet, au cours du mois d'octobre 2009, c'est l'initiative du gouvernement de lancer un débat sur l'identité nationale qui semble ressortir. On note ainsi des attractions importantes entre cette période et les occurrences suivantes : « gouvernement », « préfet », « région ». Le mois de novembre (pour lequel nous avions relevé la forte présence de vocabulaire sportif, présence liée à la double qualification des équipes de France et d'Algérie pour la coupe du monde 2010) apparaît très fortement structuré par des références footballistiques. Les mois de décembre 2009 et janvier 2010 semblent, eux aussi, correspondre aux tendances que nous avions identifiées précédemment puisque l'on retrouve d'une part de nombreuses références au référendum suisse ayant débouché sur l'interdiction de construction de nouveaux minarets sur le territoire helvète, d'autre part de nombreuses références à la question du voile intégral. Mais, bien que les tendances de fond semblent se recouper, l'analyse factorielle sur notre corpus des éditoriaux permet de mettre en avant quelques particularités. Tout d'abord, pour la période du mois de novembre, qui correspond aux événements sportifs, on peut remarquer qu'à ces références se trouvent associées des références au communautarisme et à la laïcité. On peut donc d'ores et déjà se demander si, pour une partie des éditorialistes sur lesquels nous travaillons, ces événements sportifs n'ont pas été l'occasion de s'interroger sur l'appartenance de certaines catégories de populations. Ensuite, la période de décembre 2009, très fortement marquée par le référendum suisse, voit s'ajouter des références à l'école (« classe », « terminale » ou « histoire »). Ces références font écho à une proposition du ministre de l'Éducation nationale de l'époque de supprimer la classe d'histoire-géographie pour les classes de terminale S. Alors que ces occurrences ne faisaient pas partie des spécificités lexicales du mois de décembre 2009, celles-ci apparaissent très structurantes pour les éditoriaux publiés au cours de cette période. Enfin, le mois de janvier, qui voit le débat sur l'identité nationale et la mission parlementaire sur le voile intégral se percuter, est pour les éditoriaux également traversé par des occurrences sur l'école (« concours », « professeur », « école »). Mais, alors que pour le mois de décembre 2009, les références à l'école concernaient l'enseignement secondaire, celles du mois de janvier

[751] Cf. Supra Figure 3 Corpus global – AFC sur la partition mois et année.

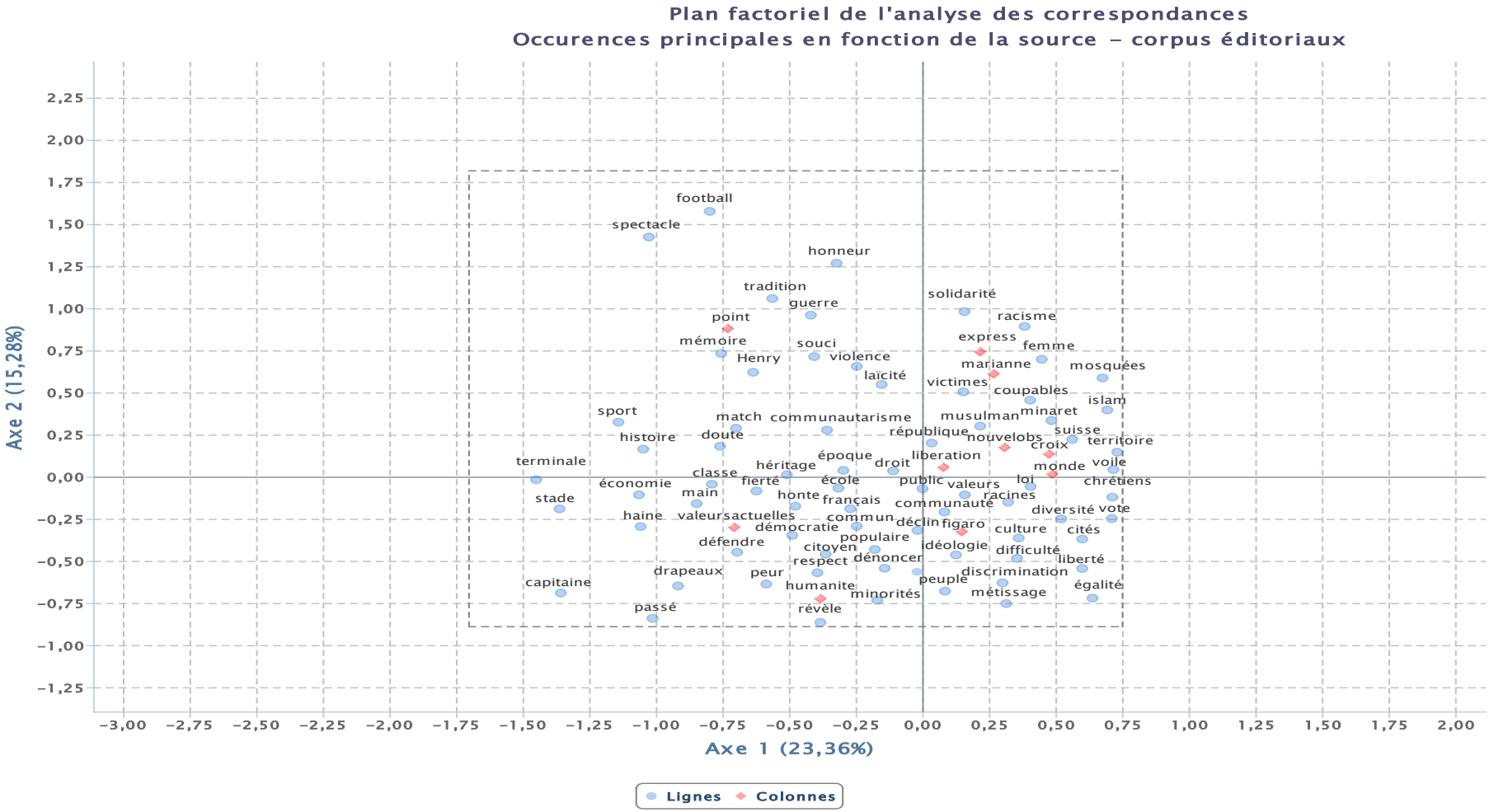
concernent, elles, l'enseignement supérieur. C'est en effet, la question de l'accessibilité des concours des grandes écoles qui sera, pour une partie des éditorialistes, un terrain favorable pour faire rebondir le débat sur l'identité nationale. Par conséquent, si l'on peut observer que les événements identifiés sur notre « corpus global » et ceux de notre « corpus restreint » se recoupent en grande partie, la focalisation sur ce dernier permet de dégager des tendances plus spécifiques qu'il ne nous avait pas été permis de repérer avec l'ensemble des publications médiatiques (presse écrite) au cours du débat sur l'identité nationale. Nous aurons ainsi l'occasion de revenir, au cours de notre analyse qualitative, sur ces différents « événements ».

Maintenant que nous avons pu identifier les principales séquences lexicales de notre corpus d'éditoriaux, nous devons repérer la répartition des principales occurrences en fonction du titre de presse (comme nous l'avions fait pour l'ensemble des contributions)[752]. Nous pensons qu'une telle analyse peut permettre de révéler des différences notables en fonction de la « source » en question. À nouveau, le logiciel TXM nous a permis de conduire cette opération. Ici, il convient de s'attarder à nouveau sur le degré de significativité des résultats obtenus. Et nous devons constater que, contrairement à nos précédentes « sorties machines », celle-ci semble moins tranchée. En effet, la valeur propre de notre premier facteur est de 23 %, tandis que celle du deuxième facteur est de 15 %. Autrement dit, pour notre corpus d'éditoriaux, l'analyse factorielle des correspondances des occurrences les plus fréquentes en fonction de la « source » permet de synthétiser et de représenter graphiquement uniquement 38 % de l'information totale. L'introduction d'un troisième facteur permet alors d'interpréter 50 % de l'information[753]. Pour commencer l'interprétation de cette analyse factorielle, il faut noter que celle-ci ne recouvre aucun des types de répartitions que nous avons jusque-là identifiés. Il ne s'agit ni d'une répartition qui pourrait recouper la périodicité des publications ni d'une répartition qui pourrait suivre une ligne éditoriale ou politique. En revanche, à partir de la représentation graphique, six groupes peuvent être dégagés.

[752] Au cours de notre investigation de l'ensemble des publications de presse écrite lors du débat sur l'identité nationale, nous avions pu mettre en évidence certaines cooccurrences principales. Autrement dit, à travers l'analyse statistique de la proximité ou de l'éloignement des différentes occurrences de notre corpus, nous avions pu mettre en lumière certaines associations lexicales. Lorsque nous répétons cette opération sur le corpus d'éditoriaux, les résultats obtenus sont très proches de ceux que nous avions obtenus précédemment, laissant ainsi penser que les principales associations lexicales effectuées par les éditorialistes de la presse écrite française lors du débat sur l'identité nationale recoupent celles effectuées par l'ensemble des contributeurs.

[753] Cf. Annexe 14 : Corpus restreint – AFC sur les principales occurrences sur la partition mois et année.

Figure 8 : Corpus restreint — principales occurrences selon le titre de presse



Dans la partie supérieure gauche du plan graphique se trouve l'hebdomadaire Le Point, associé à des références au football (« foot », « Henry », « match », « sport »), mais aussi à la violence (« guerre », « violence »), à la « tradition » (« mémoire ») et à l'« honneur ». Dans la partie inférieure gauche, nous distinguerons entre d'un côté l'hebdomadaire Valeurs Actuelles et de l'autre le quotidien L'Humanité. Le premier se trouve, lui aussi, très lié à des références aux événements footballistiques (« capitaine », « stade », « main »), auxquelles s'ajoutent d'une part, des références à l'école et à la suppression de l'histoire-géographie en classe de terminale (« terminale », « classe », « école ») et d'autre part des occurrences liées à des valeurs négatives (« haine », « honte »). Le second, quant à lui, est davantage associé à des références au commun et à la démocratie (« citoyen », « démocratie », « commun », « populaire », « minorités », « respect »).

Ensuite, dans la partie inférieure droite, le quotidien Le Figaro est, lui, associé avec des occurrences renvoyant vers une thématique identitaire (« peuple », « culture », « communauté », « racine »), auxquelles s'ajoutent des occurrences telles que « difficulté », « idéologie » et « métissage ». Sans anticiper sur les analyses à venir, il semble, à partir de la représentation graphique, que le quotidien Le Figaro, au cours du débat sur l'identité nationale, se soit abondamment interrogé sur les thématiques identitaires, sur les difficultés que pourraient faire peser les « communautés », le « métissage », la « diversité », « les cités » sur la « culture », les « racines », le « peuple ». Enfin, dans la partie supérieure droite de notre graphique, deux groupes semblent pouvoir être isolés. Le premier est composé des titres suivants : Libération, le Nouvel Obs, La Croix et Le Monde. Parmi les occurrences qui leur sont associées, on trouve des références aux « séquences » voile et référendum, puisqu'on repère « suisse », « voile », « chrétiens ». Notons également la présence d'occurrences telles que « loi » ou « territoire ». Le second se compose des hebdomadaires Marianne et L'Express, pour lesquels on retrouve des associations significatives avec les termes de « victime », « femme », « musulman », ou encore « coupable ». Si bien que, pour ces deux publications, semble se dégager une lecture particulière de l'Islam, laissant entrevoir un système d'opposition entre femme/victime d'un côté et homme/coupable de l'autre.

Mais dans la mesure où nous cherchons à nous diriger progressivement vers les expériences négatives présentes dans notre corpus de presse écrite, nous devons maintenant essayer d'identifier la présence d'expériences négatives à partir de la méthodologie précédemment employée sur notre « corpus global ».

5.3.2 Présence et répartition des expériences négatives

Notre prochaine étape consiste donc à identifier la présence et la répartition d'éventuelles expériences négatives au sein des éditoriaux de la presse écrite française lors du débat sur l'identité nationale. De la même manière que nous nous étions servis du logiciel Tropes pour identifier la présence d'expériences négatives à travers l'ensemble des articles composant notre corpus de presse écrite, nous allons débuter ce travail d'exploration en reconduisant notre « méthodologie combinatoire » sur cette partition de notre corpus[754]. Nous tenons ici à rappeler que celle-ci est une composante de l'analyse globale des éditoriaux, par conséquent elle constitue un premier pas dans l'exploration des expériences négatives présentes dans les discours de presse écrite lors du débat sur l'identité nationale. Autrement dit, nous poursuivons notre travail d'agrandissement successif devant nous conduire vers l'analyse exhaustive de la mise en mots de ces expériences négatives.

Afin d'identifier, quantitativement, la présence de catégories lexicales pouvant relever de la qualification d'expériences négatives, nous avons repris notre scénario construit à l'aide du logiciel Tropes et du dictionnaire EMOTAIX, afin de l'appliquer sur notre corpus d'éditoriaux. Le logiciel nous a ainsi permis de dénombrer un ensemble de catégories (comportant chacune un nombre plus ou moins important d'occurrences correspondantes) susceptibles de correspondre. Avant de nous pencher sur l'interprétation à donner à ces présences, nous tenons à rappeler que le repérage, le dénombrement de ces catégories ne renseignent en rien sur la mise en mots de celles-ci. Elles peuvent nous permettre, tout au plus, de formuler des hypothèses qui demanderont à être confirmées par l'analyse sociocritique. D'un autre côté, leur dénombrement atteste tout de même de discours médiatiques dans lesquels des attentes normatives (appuyées précisément sur ces expériences négatives) peuvent se faire jour.

[754] Nous devons dès à présent préciser que, contrairement au corpus global, le corpus restreint se prêtait mal à l'étude des relations entre les différentes expériences négatives. Dans la mesure où les catégories identifiées par le logiciel Tropes était bien moins nombreuses que pour le « corpus global », il devenait impossible de les mettre en relation pour faire ressortir leurs connexions principales.

Tableau 5 : Corpus restreint — Catégories d'expériences négatives

Tropes catégorisation expériences négatives	
Catégories	**Fréquences**
Menace	22
Problème	22
Racisme	21
Peur	19
Rejet	18
Violence	18
Crainte	14
Haine	14
Perte	14
Stigmatisation	14
Malaise	13
Confusion	12
Danger	12
Inquiétude	11
Provocation	11
Honte	10

Plusieurs éléments peuvent alors être dégagés à partir de ces résultats. Tout d'abord, on peut noter que la question du stigmate, au sens que lui donne E. Goffman[755], apparaît un élément important dans le discours des éditorialistes de presse lors du débat sur l'identité nationale. On note ainsi une représentation importante des catégories suivantes : « racisme », « rejet », « haine », « stigmatisation ». Ensuite, la catégorie de « violence » (que nous séparons de la première puisque nous ne disposons encore d'aucun élément sur la mise en mots de celle-ci) mérite elle aussi d'être relevée. Elle signifie que dans les discours des éditorialistes, au cours du débat sur l'identité nationale, la question de la « violence » a joué un rôle de premier plan. Enfin, il apparaît que ces mêmes discours ont abondamment mobilisé la rhétorique de la « peur ». On note ainsi la présence des catégories suivantes : « peur », « crainte » et « inquiétude ». De manière corrélative, les catégories de « menace » et de « danger » pointent, elles aussi, dans la direction de la catégorie de « peur ». Notons que cela tend à confirmer les analyses que nous avions produites lors de notre « plan moyen », à partir des expériences négatives présentes dans l'ensemble de notre corpus. Mais nous devons tout de suite ajouter

[755] Erving GOFFMAN, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, *op. cit.*

qu'à ce stade, l'identification de ces catégories ne donnent aucune information sur la manière dont s'est construite cette rhétorique de la « peur ». A-t-elle correspondu à la prise en charge par le locuteur d'un sentiment qu'il attribue à certaines catégories d'individus ou de groupes, ou bien à une critique, par le locuteur, d'un tel sentiment, ou bien encore, à L'Expression de ce sentiment par le locuteur lui-même ?

Maintenant que nous avons identifié la présence de catégories d'« expériences négatives », au sein de notre corpus des éditoriaux, nous devons déterminer si celles-ci se répartissent en fonction des titres de presse considérés ici. Pour cela, nous proposons de partir d'une nouvelle analyse factorielle des correspondances, à partir de la reconstruction de notre « scénario » dans une table lexicale du logiciel TXM, dans laquelle la « source » constitue la variable déterminante. Autrement dit, à partir de la reproduction de ce scénario dans le logiciel TXM, nous avons été en mesure de dégager la répartition des catégories d'« expériences négatives » en fonction des titres de presse analysés ici. On obtient alors une représentation graphique sur laquelle 42 % de l'information totale trouve à être représentée (cette proportion grimpant à 56 % avec l'introduction d'un troisième facteur, ce qui constitue déjà une somme d'informations importante). Attention : nous tenons ici à préciser que les proximités que nous établissons entre ces titres de presse à partir de notre plan graphique ne signifient aucunement que ces derniers furent proches dans les modalités énonciatives de ces « expériences négatives », il s'agit simplement de répartir les journaux étudiés en fonction de la présence ou de l'absence de ces différentes catégories.

Dans la partie inférieure droite, on retrouve les quotidiens Le Monde et La Croix associés aux catégories de « gêne », de « menace », de « méfiance » ou encore de « peur ». Dans la partie supérieure droite, on retrouve les hebdomadaires Le Nouvel Obs et Marianne, tout deux associés aux catégories « d'abandon », de « provocation » ou de « racisme ». Le quotidien Libération quant à lui (situé à proximité du point d'origine) se trouve lié aux catégories de « honte » et de « trouble ». Et enfin, on note une concentration importante de catégories et de titre de presse, dans la partie inférieure gauche de notre graphique, puisqu'y sont situés, les quotidiens L'Humanité et Le Figaro et les hebdomadaires Le Point, Valeurs actuelles, et L'Express. Bien que, sur les deux premiers axes, ces journaux semblent partager un grand nombre de catégories d'« expériences négatives » (telles que : « haine » et « violence » par exemple), l'introduction d'un troisième facteur permet de spécifier les relations. Ainsi, le quotidien Le Figaro et l'hebdomadaire Valeurs Actuelles partagent une proximité avec les

catégories de « trahison », d'« agression », de « mensonge » et d'« indifférence ». Les hebdomadaires Le Point et L'Express peuvent être rapprochés quant à leur proximité vis-à-vis des catégories de « violence », de « trouble » et de « perte ». Quant au quotidien L'Humanité, c'est avant tout la catégorie « odieux » qui participe à la construction de sa position sur le plan graphique.

Dès lors, on peut considérer que si le journal L'Humanité se distingue des autres dans son traitement médiatique du débat sur l'identité nationale, c'est en premier lieu parce qu'il a maintenu, sur la période en question, une critique acerbe de celui-ci, « dénonçant » ce qu'il considérait comme un moyen de stigmatiser les « minorités »[756]. À l'inverse, en reliant cette analyse factorielle des « expériences négatives », avec celle sur les occurrences principales, on peut envisager la possibilité que Le Figaro et Valeurs Actuelles aient pu construire une rhétorique reliant « mensonge » et « trahison » d'un côté et « métissage », « diversité », « communauté » de l'autre. Autrement dit, pour Le Figaro et Valeurs Actuelles, l'association de nos deux analyses factorielles pointe dans la direction de discours s'inquiétant des « mensonges » et des « trahisons » des « élites », à propos des « communautés », de la « diversité » et du « métissage ». Les quotidiens La Croix et Le Monde semblent, quant à eux, s'être préoccupés de la « peur » et du « repli » suscités par le vote suisse à propos de l'interdiction des minarets et d'une réglementation à propos du voile intégral. Les hebdomadaires Marianne et le Nouvel Observateur semblent, quant à eux, s'être inquiétés de la situation de l'Islam en France, à travers la double dimension du « racisme » subi par les « musulmans » et de la « préoccupation », de « l'inquiétude », à propos d'une partie d'entre eux, particulièrement à l'égard des « femmes ». L'hebdomadaire Le Point semble, pour sa part, avoir construit des liens importants entre les événements sportifs de novembre 2009 et la catégorie de « violence ». Mieux, on peut envisager la possibilité que ce journal ait saisi les événements footballistiques en question comme des révélateurs d'une « perte », attestée par des manifestations de « violence ». L'hebdomadaire L'Express, lui, semble avoir associé dans ses discours le statut de « victime » avec la question d'un « manque ». Enfin, l'interprétation pour le quotidien Libération semble moins évidente. Toutefois, on peut se demander si celui-ci ne fut pas tiraillé entre deux positions : d'un côté la critique du débat, ce qu'attesterait la catégorie de « honte », et de l'autre un « trouble » ressenti, particulièrement à propos de la situation des femmes (sur laquelle nous reviendrons).

[756] Dans les lignes qui suivent, l'ensemble des termes entre guillemets correspondent aux références présentes à la fois sur l'AFC effectuée sur les principales occurrences, et en même temps sur l'AFC des expériences négatives. Notre objectif est ainsi de relier les deux AFC, afin de progresser dans l'analyse des expériences négatives.

Chapitre 6 — Débat sur l'identité nationale, presse écrite et expériences négatives. Quelques distinctions préalables en vue de l'analyse sociocritique

« La réalité est on ne peut plus claire : la "fin de l'âge du nationalisme", si longtemps prophétisé, est loin d'être en vue ».

B. Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*.

À ce moment de notre développement, nous avons achevé le premier temps de l'analyse. Celui qui, à partir d'une méthodologie quantitative, nous a amenés à identifier des utilisations lexicales symptomatiques, répartissant les principales occurrences en fonction de certaines variables « objectivantes », à repérer les liens cooccurrents à l'intérieur de cet ensemble lexical et à identifier certaines catégories d'« expériences négatives ». Pas-à-pas, nous avons cherché à nous diriger vers notre « corpus restreint », composé des éditoriaux publiés entre la fin du mois d'octobre 2009 et la première moitié du mois de février 2010 à propos du débat sur l'identité nationale ou de ses thématiques adjacentes. Maintenant que nous avons effectué ce premier mouvement, et avant de pouvoir nous lancer dans l'exposition des résultats de l'analyse qualitative de ce même « corpus restreint », nous souhaitons effectuer un pas de côté dans l'exposition de notre argumentation.

De toute évidence, il apparaîtrait logique que nous commencions dès maintenant à présenter les éléments constitutifs de nos analyses sur la mise en mots des expériences négatives. Or, nous nous proposons d'anticiper sur les résultats obtenus afin de présenter d'une part, les différentes manifestations d'expériences négatives présentes dans notre corpus et, d'autre part, les deux sociogrammes que nous avons dégagés de l'analyse sociocritique. Pour donner un caractère imagé à ce pas de côté que nous nous proposons de faire, on pourrait dire, en filant la métaphore conceptuelle, que dans les lignes qui suivent, nous souhaitons fournir les caractéristiques définitionnelles de nos deux sociogrammes avant, dans le cadre de nos analyses, d'exposer en détail les différentes dimensions de ces mêmes sociogrammes. Nous considérons qu'une telle démarche est susceptible d'apporter une certaine clarté dans l'exposition des différentes analyses proposées. Elle nous permettra de fournir à nos lecteurs des distinctions salutaires et de disposer des deux grandes représentations qui structurent la définition de la frontière entre « Eux » et « Nous » et à l'aune de laquelle il sera possible de rapporter chaque analyse singulière. En outre, elle nous permettra de fonctionner à nouveau de manière progressive.

Puisque ce sont les expériences négatives qui constituent le socle à partir duquel se déploie notre recherche et que nous nous interrogeons sur la mise en mots de ces dernières, nous commencerons par exposer les diverses manifestations d'expériences négatives présentes dans notre corpus d'éditoriaux. Puis, dans un deuxième temps, nous exposerons les caractéristiques principales de nos deux figures sociogrammatiques, en essayant de les illustrer par des éléments de discours paradigmatiques. Cette exposition préliminaire ne vise à aucune forme d'exhaustivité, elle ne cherche qu'à donner des clés pour la compréhension des analyses à venir.

6.1 Expériences négatives et situations d'énonciation médiatique : quelques précisions.

L'analyse qualitative à partir de la sociocritique nous a permis de produire des distinctions parmi l'ensemble des expériences négatives présentes au sein de notre corpus de presse écrite. Ces distinctions apparaissent dotées d'une certaine pertinence, si elles sont renvoyées vers les analyses de l'énonciation proposées par P. Hamon. Celui-ci indiquait en effet, dans *Texte et idéologie*, que toute production de sens, donc toute écriture, est en même temps un travail de sélection, de découpage, de distinctions et d'oppositions, donc d'évaluations. Ces évaluations, présentes dans les discours, passent par « la mise en scène stylistique d'appareils normatifs textuels incorporés à l'énoncé »[757]. De notre côté, nous avons donc cherché à comprendre comment se manifestaient ces appareils normatifs-évaluatifs à propos des expériences négatives formulées dans un corpus de presse écrite, ce qui nous a permis de proposer les distinctions qui vont suivre.

Tout d'abord, nous avons pu identifier deux types d'acteurs distincts, auxquels peuvent être rapportées ces expériences négatives. D'un côté, on trouve des expériences négatives qui concernent des « tiers », c'est-à-dire des expériences qui n'incluent pas le locuteur en propre, mais font néanmoins l'objet d'une identification et d'une mise en mots par celui-ci. Ce type d'expériences négatives, nous les appellerons (faute de mieux) « expériences négatives pour autrui ». De l'autre côté se trouvent les expériences négatives qui concernent le locuteur lui-même. Si ces expériences ne sont pas à proprement parler « vécues », puisqu'elles sont de toute évidence reconstruites et insérées au sein d'un ensemble argumentatif, elles n'en expriment pas moins des situations dans lesquelles le locuteur se reconnaît et s'intègre.

Ensuite, parmi les expériences négatives qui sont mises en mots par le locuteur, mais concernent un tiers, il convient à nouveau de proposer quelques clarifications. Comme nous avons cherché à le montrer dans notre chapitre 2, la relation de reconnaissance suppose à la fois un « demandeur » et en même temps un « pourvoyeur » de reconnaissance. S'il est évident que, dans le cadre des « expériences négatives pour autrui », le « demandeur de reconnaissance » ne

[757] Philippe HAMON, « 1. Texte et idéologie : pour une poétique de la norme », *op. cit.*, p. 20.

peut être qu'au mieux reconstruit par le locuteur, celui-ci peut, en revanche, s'attribuer le statut de « pourvoyeur de reconnaissance » sur les expériences négatives qu'il a lui-même identifiées et énoncées pour autrui. Pour illustrer les distinctions que nous construisons ici, nous prendrons appui sur notre corpus. Nous mettrons en parallèle un même événement s'étant déroulé au cours du débat sur l'identité nationale, et discuté par deux locuteurs distincts. L'événement en question concerne des insultes et des violences subies par un jeune homme d'origine marocaine, le soir de la qualification de l'Algérie à la coupe du monde 2010. Pour fêter cet événement, des rassemblements eurent lieu dans Paris, et se terminèrent par des situations de violences policières. Les quotidiens Libération et Le Figaro rapportèrent tous les deux cet événement.

La première situation concerne des « expériences négatives pour autrui » que nous appellerons de « prise en charge ». Il s'agit ici de toutes les expériences négatives qui sont identifiées par le locuteur, qui concernent des individus ou des groupes tiers et pour lesquelles le locuteur formule une prise en charge. Ces situations concernent donc des récits médiatiques, dans lesquels une expérience négative (une souffrance, une humiliation, une peur, etc.) est attribuée, soit à des catégories de populations spécifiques, soit à des individus singuliers puis mise en mots par le locuteur ; et enfin pour laquelle est produite une « évaluation positive ». Pour schématiser, on peut considérer que cette expérience pour autrui passe avec succès un test de légitimité auprès du locuteur. Mais loin d'être, par elles-mêmes, des formes légitimes de mises en mots des expériences négatives, ces situations, comme nous tenterons de le montrer, peuvent ou bien participer à faire disparaître les vécus singuliers et/ou produire des formes de dénis de reconnaissance de pans entiers du monde social. On trouve un exemple de situation de « prise en charge », dans la mise en mots, par le journal Libération, de la souffrance vécue par A. Arbib :

> « Le témoignage que nous publions aujourd'hui, celui d'Anyss Arbib, habitant Bondy (Seine–Saint-Denis) et étudiant en quatrième année à Sciences-Po Paris, est exemplaire. Le récit fait par ce jeune Français d'origine marocaine de sa soirée de fête qui vire à la confrontation avec des forces de l'ordre au comportement bien peu républicain fait remonter à la surface, à la faveur d'un événement exceptionnel — la qualification de l'Algérie pour la phase finale de la Coupe du monde —, ce que supportent quotidiennement des milliers et des milliers de jeunes et de moins jeunes Français : la discrimination au faciès. Il a donc valeur d'exemple »[758].

[758] Paul QUINIO, « Exemplaire », *Libération*, 24 novembre 2009, vol. 8876, p. 2.

Nous ne rentrerons pas ici dans le détail de l'analyse, mais notons tout de même que cette mise en mots relève de la « prise en charge », car le récit médiatique bascule très rapidement d'une situation individuelle à une argumentation tournée vers le général, dans laquelle la situation individuelle tend à disparaître.

À l'inverse, la deuxième situation concerne des « expériences négatives pour autrui », que nous appellerons de « disqualification ». Dans ce cas, si le locuteur identifie effectivement un vécu négatif (comme c'était le cas de la situation précédente), ce vécu fait en revanche l'objet d'une évaluation négative, donc d'une disqualification. Autrement dit, nous avons à faire ici à des situations dans lesquelles le récit médiatique construit des expériences négatives vécues par des tiers, mais ne les considère pas comme suffisamment légitimes pour faire l'objet d'une prise en charge. Dans ce cas, le vécu singulier des acteurs sociaux disparaît à nouveau. Pour reprendre la métaphore de l'évaluation, on peut considérer que cette deuxième forme d'« expérience pour autrui » échoue au test de légitimité du locuteur, le problème principal d'une telle forme de disqualification étant qu'elle contribue à invisibiliser la souffrance d'autrui. On trouve un exemple d'une telle situation dans la manière dont le journal Le Figaro met en mots l'expérience vécue par A. Arbib. Le locuteur y disqualifie ce vécu par des processus rhétoriques d'euphémisation et par un « appareil normatif-évaluatif » construisant une mise en parallèle entre la situation énoncée et une autre, dont la légitimité apparaît à l'auteur comme supérieure :

> « Anyss Arib, étudiant à Sciences Po, a fait mardi la une de Libération et le tour de quelques plateaux de télévision pour avoir été, selon lui, insulté par un policier : "Dégage, sale Arabe !" Insupportable, en effet. Mais pourquoi cette indifférence des médias devant les coutumiers "Sales Français !" ? »[759].

Ici, « l'expérience négative pour autrui » relève de la « disqualification », puisque la mise en mots du vécu singulier, de la souffrance vécue, aboutit à son rejet.

La dernière situation, quant à elle, nous ne l'identifions pas directement dans notre corpus, mais nous la proposons à, titre de reconstruction possible. Elle constitue, en quelque sorte, une virtualité dans les différents types de mises en mots « d'expériences négatives pour autrui ». Ici, comme pour la « prise en charge », il s'agit d'identifier dans le monde social des situations de souffrance, de les juger dignes et légitimes, de les mettre en mots, mais de ne pas faire disparaître les vécus singuliers dans une construction rhétorique faisant la part belle à la montée

[759] Ivan RIOUFOL, « La droite à la recherche du temps perdu », *Le Figaro*, 27 novembre 2009, vol. 20319, p. 17. Nous tenons à préciser ici que la faute d'orthographe dans le nom du jeune homme violenté par la police est le fait du journaliste du Figaro.

en généralité. Pour que de telles expériences négatives puissent relever de la critique sociale, encore faut-il les confronter avec le modèle de la théorie de la reconnaissance. Sont-elles dirigées vers un progrès des relations de reconnaissance réciproques ou bien, au contraire, participent-elles de luttes de reconnaissance réactionnaires ?

Nous résumons ces trois types d'expériences négatives pour autrui dans le tableau synthétique ci-dessous.

Tableau 6 : Typologie des expériences négatives présentes dans les discours de presse écrite.

		Étape 1	**Étape 2**	**Étape 3**	**Étape 4**
1	**Prise en charge**	Identification expérience négative pour autrui	« Légitimité » accordée à cette expérience négative	Proposition solution pour faire cesser cette expérience	Autrui disparaît
2	**Disqualifiée**	Identification expérience négative pour autrui	Celle-ci est disqualifiée, jugée illégitime par le locuteur	Disqualification s'effectue à partir d'un principe ou d'une situation jugée supérieure	Autrui disparaît
3	**Critique**	Identification expérience négative pour autrui	« Légitimité » accordée à cette expérience négative	Proposition ou non de solution pour faire cesser cette expérience	Autrui ne disparaît pas

Notre travail.

Nous terminons ici nos distinctions concernant la mise en mots des expériences négatives dans notre corpus. Il nous faut maintenant présenter les deux sociogrammes qui se dégagent de nos analyses, et qui constitueront les vecteurs à travers lesquels se dérouleront les analyses à venir.

6.2 Présentation des sociogrammes

Dans la mesure où la sociocritique reste peu connue, nous commencerons par reproduire la définition conceptuelle du sociogramme, ce qui permettra aux lecteurs de confronter nos propres sociogrammes avec celle-ci.

Pour rappel, le sociogramme est défini par C. Duchet comme « un ensemble flou, instable, conflictuel, de représentations partielles, aléatoires, en interaction les unes avec les autres,

gravitant autour d'un noyau lui-même conflictuel »[760]. Le sociogramme se définit donc comme un ensemble de représentations sociales variées et contradictoires qui se condensent autour d'un noyau conflictuel et dynamique. Cette conflictualité et ce dynamisme impliquent alors des variations d'intensités, de grandeur ou de focale dans l'énonciation de ces formes condensées de représentations sociales. Par conséquent, les figures que nous présentons ici trouvent des variations de puissance ou de cible dans les discours médiatiques que nous étudions. Par ailleurs, comme nous avons eu l'occasion de le préciser, les deux figures qui suivent correspondent au résultat de l'analyse sociocritique appliquée à notre corpus de presse écrite. C'est au cours d'un processus itératif mobilisant les concepts sociocritiques que nous avons pu dégager les sociogrammes de « l'émancipateur opprimé » et de la « victime tyrannique ». Si, dans les lignes qui suivent, nous présentons séparément chacune de ces deux figures, celles-ci étant en grande partie les deux faces de la même pièce (en l'occurrence les deux faces de la frontière entre « Eux » et « Nous »), elles seront mobilisées conjointement dans l'analyse.

6.2.1 Émancipateur opprimé : masculin

Nos analyses nous ont ainsi conduits à identifier un premier sociogramme que nous avons choisi de nommer « émancipateur opprimé ». À travers cet oxymore, nous avons souhaité condenser un ensemble de représentations sociales diverses et parfois conflictuelles qui, pourtant, nous semblent toutes pouvoir être réunies autour de ce noyau.

Notons que si le journaliste, de par les situations d'élocutions qui nous intéressent, constitue un exemple archétypal de la figure de « l'émancipateur opprimé », les récits médiatiques dont nous proposons l'analyse sont également traversés par d'autres acteurs qui concourent également à former ce premier sociogramme. Dans les narrations étudiées ici, la figure de « l'émancipateur opprimé » peut donc prendre les traits du journaliste, mais aussi de l'intellectuel, du religieux, ou encore du politique.

Ainsi, la figure de « l'émancipateur opprimé » constitue une figure « unitaire », elle subit les expériences négatives (la souffrance, la violence ou la peur par exemple), mais elle n'en est jamais la cause. Par conséquent, elle constitue, dans les narrations étudiées ici, une figure fondamentalement positive, faisant preuve d'attention, de protection, ou bien se situant dans une démarche de reconstruction ou de régénération. En outre, la figure de « l'émancipateur

[760] Claude DUCHET et Isabelle TOURNIER, « Sociocritique », *in* Béatrice DIDIER (dir.), *Dictionnaire universel des littératures*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 3572.

opprimé » possède un rôle actif. Lorsque les récits médiatiques abordent les expériences négatives subies par ces figures, ils sont également l'occasion de décrire les démarches, les solutions, les « traitements » proposés par la figure de « l'émancipateur opprimé », pour remédier à la situation négative ou la transformer. Cette figure possède donc un rôle actif dans le déroulement des événements. S'il subit une expérience négative (souffrance, violence, peur, etc.), il est également un élément moteur pour le dépassement de celle-ci. À cet égard, dans notre corpus de presse écrite, la situation des journalistes est paradigmatique. Il est celui qui prend acte des difficultés subies, des souffrances vécues pour les autres, ou bien celui qui exprime ces difficultés ou ces souffrances pour lui-même. Mais il est également celui qui propose des solutions, qui, une fois qu'il a prononcé son « diagnostic », prescrit un « traitement » à suivre. Ainsi, lorsque le locuteur met en mots une expérience de peur, cette peur est décrite comme légitime, elle est expliquée et des solutions sont proposées pour remédier à cette situation.

Les narrations autour de « l'émancipateur opprimé », dans leur insistance sur son rôle actif, font de lui une figure tutélaire. Il est celui qui agit, qui propose des solutions, qui lutte. Mais il est également celui qui est moral, vertueux, républicain ou encore « critique ». La figure de « l'émancipateur opprimé » prend donc la forme d'un protecteur, d'un bâtisseur des liens communautaires. Mais, comme nous l'avons indiqué, si la figure de « l'émancipateur opprimé » est décrite comme active, motrice, dynamique, il est également celui qui subit, qui se trouve confronté à des périls. Ici, il est celui qui subit des pressions, qui se trouve confronté à des situations de perte, d'abaissement ou de transformations négatives. Il est également celui qui peut être assailli par la peur ou bien celui qui fait l'objet de menace. Cependant, malgré toutes les difficultés rencontrées, toutes les souffrances endurées, il est celui qui possède ou trouve les solutions, qui fait avancer positivement la situation. Dans les articles que nous analysons, les solutions proposées peuvent aller d'un rappel à la loi, au combat, en passant par l'intervention de la police ou par la lutte.

6.2.2 Victime tyrannique : masculin ou féminin

Le second sociogramme que nous tirons de nos analyses, nous avons fait le choix de le nommer « victime tyrannique ». Par-là, en associant ces deux termes antagonistes, nous cherchons à nouveau à illustrer l'ambiguïté de cette figure qui se construit dans une sorte de miroir négatif de la figure de « l'émancipateur opprimé ».

Ainsi, contrairement à celui-ci, qui était décrit à travers un lien unitaire vis-à-vis des expériences négatives, la « victime tyrannique », elle, se trouve placée sous le signe d'une dualité constitutive, d'une ambivalence intrinsèque. Ainsi, si elle est décrite comme pouvant subir certaines des expériences négatives qui sont mises en récit, elle est également décrite comme pouvant être la cause de trouble, de difficultés ou bien à l'origine de souffrances qu'elle inflige à autrui.

De plus, alors que la figure de « l'émancipateur opprimé » était perçue comme active, comme possédant un rôle dynamique et moteur, la « victime tyrannique », elle, est spectatrice de sa propre expérience négative, elle subit une action qui lui procure de la souffrance, qui la place dans une position difficile ou d'inconfort, sans pouvoir, par elle-même, ni agir sur cette situation, ni même, parfois, pouvoir la comprendre. La « victime tyrannique » correspond ainsi à des entités qui subissent une violence, une emprise, des discriminations, des inégalités et qui sont « prises en charge » par d'autres (journalistes, politiques, associations, etc.). Cette « prise en charge » vise, soit à faire cesser ces difficultés, soit à les atténuer, soit, parfois, à détourner ces énergies vers des formes d'expressions considérées comme légitimes et ainsi les maintenir dans le cadre de manifestations jugées adéquates. Dans ce cas, la « prise en charge » a pour objectif d'éviter que ces énergies ne se coagulent dans des manifestations de radicalités politiques (quelques puissent être par ailleurs les formes prises par ces manifestations de radicalité). En outre, la figure de la « victime tyrannique », au-delà des modalités de sa « prise en charge », se caractérise également par la possibilité d'une conduite irrationnelle. Il s'agit donc d'entités qui, malgré l'identification de leurs difficultés et les tentatives de « prises en charge » de celles-ci, peuvent continuer à agir contre leur intérêt « objectif ».

Dès lors, elles constituent des menaces qui pèsent sur l'existence collective. Ces menaces peuvent varier en intensité, mais elles correspondent à la production de peurs, de difficultés, de nuisances pour autrui. La « victime tyrannique » est donc, dans les récits médiatiques qui nous occupent, celui ou celle qui met en péril le lien social (communautaire) parce qu'il ou elle est à l'origine de troubles, qu'il ou elle produit de façon plus ou moins consciente. Parce que son appartenance à la communauté est perçue comme ambiguë, il ou elle est un acteur dont on peut douter de la sincérité. Par conséquent, la « victime tyrannique » est celui ou celle qui cause la violence, l'abêtissement ou la guerre, et donc qui menace la réalisation de la quête de « l'émancipateur opprimé ».

Dans la mesure où les deux sociogrammes que nous venons de présenter constituent les deux faces de la même pièce, ils peuvent prendre place à l'intérieur de schémas actanciels qui permettent de résumer les différentes narrations dans lesquelles se déploient ces deux figures. Par conséquent, afin donner à voir de quelle manière ces deux figures se condensent dans les articles de presse que nous analysons, nous proposons de fournir une visualisation permettant de répartir les différentes positions des acteurs considérés, en fonction de leur rôle dans un schéma actanciel.

Troisième partie.
Analyse sociocritique des récits médiatiques publiés dans la presse écrite française au cours du débat sur l'identité nationale

« Il avait la tête et le cœur pleins d'ivresse, et ses pas suivaient le démon qui se complait à fouler aux pieds la raison et la dignité de l'homme ».

T. Mann, *La mort à Venise*.

Afin de rendre notre démarche la plus transparente possible, nous souhaitons commencer par effectuer une remarque préliminaire avant de nous engager dans les développements « sociocritique ». Celle-ci nous semble d'autant plus utile, qu'au cours de nos analyses nous avons tenté de concilier deux exigences apparemment contradictoires. En effet, il nous a fallu à la fois tenir compte d'un des principes directeurs de la sociocritique — à savoir la « singularité » de chacun des textes — tout en essayant de produire, dans le même temps, des analyses transversales. Ce faisant, nous craignons que la lecture de notre travail s'en trouve alourdie et nous prions nos lecteurs de bien vouloir nous en excuser.

Malgré la pluralité des formes narratives que nous serons amenées à traiter, les sociogrammes de la « victime tyrannique » et de « l'émancipateur opprimé » nous serviront de point de convergence. Nous pensons en effet que celles-ci sont susceptibles de venir condenser des représentations sociales différentes et parfois conflictuelles. C'est pourquoi notre propos se divisera ici en trois temps. Nous commencerons par interroger les difficultés de la mise en mots des expériences négatives au sein des récits médiatiques. Pour se faire, nous discuterons aussi bien des expériences négatives pour autrui qui se trouvent réélaborées dans le discours des journalistes et qui concernent d'autres individus ou groupes sociaux ; que les expériences négatives qui peuvent concerner les journalistes en propre. Puis, nous tenterons de montrer que les journaux de la presse écrite française d'information générale et politique ont, malgré leurs différences, contribué à produire une forme particulière d'abstraction des rapports sociaux,

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

puisqu'ils ont, d'une manière ou d'une autre, mis au cœur de leur argumentation la question des liens communautaires. Enfin, nous tenterons de montrer que les deux sociogrammes que nous avons dégagés de l'analyse de notre corpus ont trouvé une expression paradigmatique à travers le traitement de la thématique du voile intégral. Arrivés au terme de cette exposition, nous proposerons quelques remarques sur l'application de la théorie de la reconnaissance sur des expériences morales dominantes.

Chapitre 7 – Les paradoxes du rapport à l'altérité. Difficultés de la mise en mots des expériences négatives dans la presse écrite française

Mais qu'est-ce que je vais leur dire maintenant qu'ils sont là ?
Bienvenue, ça fait longtemps qu'on vous attend ?
Franchement, on n'y croyait plus vaut mieux que vous le sachiez
Je ne sais pas vraiment à quoi vous pensiez
Une chose est sûre, vous n'avez rien à nous envier
Je parie que chez vous les jours s'écoulent
Inexorablement, calmes
Ici, pas un jour ne passe sans qu'un gosse trépasse
Les larmes succèdent aux lames
Je parie que vos pères vivent plus longtemps
Vos mères sourient plus souvent
Ici, il y a les chanceux et ceux suent leur sang
Les sans-abris, démunis.
Je sens que vous ne comprenez pas ce que je dis
Tant mieux, ici c'est un peu comme les étoiles
La nuit les mecs détalent plus vite qu'une blatte sur une plinthe
Les plaintes pour vol, volent, les gens s'affolent
Le FN colle, la haine racole, y'a plus d'auréoles
Les pourris se gavent, les petits tombent dans les caves, bavent
Je parie que chez vous y'a moins de tombes
Ici c'est grave, y'a des pères qui battent leurs gamins
Disent qu'ils les aiment
Et certains hommes aiment leur femme avec des chrysanthèmes
La passion prend le dessus souvent
Trop souvent asservie par un dogme
Les fanatiques se lavent dans des bains de sang impur
Je vous jure, c'est pas la fin de votre quête. Ni la bonne planète
Ici, les gens différents, ça inquiète

Shurik'n, *Où je vis*.

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Au cours du chapitre précédent, nous avons pu montrer que notre corpus de presse — construit autour du débat sur l'identité nationale — n'était pas exempt d'expériences négatives, que celles-ci pouvaient être identifiées à la fois au sein de notre « corpus global », mais aussi à l'intérieur de notre « corpus restreint », composé des éditoriaux. Par ailleurs, nous avons pu également identifier des répartitions différenciées de ces expériences négatives en fonction du titre de presse étudié. Enfin, nous avons anticipé sur une partie des développements à venir, puisque nous avons exposé les deux sociogrammes identifiés à l'aide de la sociocritique. De cette manière, les analyses qui suivent pourront être systématiquement rapportées à l'une ou l'autre de ces deux figures.

Nous devons maintenant tenter de rendre compte de la mise en mots de ces expériences négatives. Pour les journaux de la presse écrite française, le débat sur l'identité nationale a été l'occasion de rendre compte de certaines situations sociales perçues comme des situations de souffrances, de difficultés, de peur, vécues par des individus ou des groupes aux caractéristiques hétérogènes, soit sous la forme de prise en charge, soit d'expressions des locuteurs eux-mêmes. Mais si ces mises en mots ont pu être d'une grande disparité, il nous semble que celles-ci manifestent l'ambivalence du rapport à l'altérité, puisqu'elles illustrent autant la difficulté pour les journalistes de se situer au niveau des expériences individuelles pour en rendre compte, que leurs propres attentes. C'est pourquoi, dans les lignes qui suivent, nous essaierons de montrer d'une part, que les prises en charge d'« expériences négatives pour autrui » s'effectuent dans le sens d'une critique politique, qui tend à perdre de vue les expériences individuelles ou bien à leur « offrir » des formes de compensations et d'autre part, que ces prises en charge peuvent être l'occasion, pour les locuteurs, de formuler des demandes de reconnaissances sociales.

7.1 Entre distance et désublimation répressive : difficultés de la prise en charge des expériences négatives de l'altérité.

Dans cette première section, nous nous proposons d'appréhender les narrations médiatiques dans lesquelles s'insère la prise en charge d'« expériences négatives pour autrui ». Ce faisant, nous chercherons à montrer que celles-ci peuvent tendre à la perte de l'autre par des phénomènes de distanciation ou de compensation.

7.1.1 Presse écrite, altérité et « empire de la froideur »

Pour rendre compte des phénomènes de mise à distance qui peuvent se produire à travers la prise en charge d'expériences négatives, nous procéderons en trois temps. Tout d'abord, nous partirons des récits médiatiques dans lesquels on note l'absence complète d'expérience négative. Cette situation nous permettra, par contraste, de mettre en lumière les situations de prise en charge et de rendre compte des difficultés pour des articles de presse écrite de mettre en mots ces expériences.

7.1.1.1 Du « jeu politique » à la présence de l'altérité

De manière quelque peu contre-intuitive, nous proposons de commencer notre analyse de la mise en mots d'expériences négatives dans des récits médiatiques, précisément à partir des narrations dans lesquelles les expériences négatives sont absentes. Mais ce paradoxe apparent s'estompe dès lors que l'on rattache ces premières situations à l'objectif que nous nous fixons dans cette première partie, à savoir la difficulté, pour les récits médiatiques, de prendre en charge les « expériences négatives pour autrui ». L'absence totale de questionnements, de réflexions sur (ou à partir) des difficultés que des individus ou des groupes peuvent rencontrer,

nous semble en effet particulièrement révélatrice de la difficulté pour les médias de masse (en l'occurrence ici la presse écrite) de se situer au niveau des expériences concrètes.

En-deçà des expériences négatives et du vécu individuel, la description du jeu politique

Cette absence complète d'intérêt pour les difficultés de l'existence ordinaire des individus prend la forme, dans notre corpus, d'articles de presse dans lesquels la narration est exclusivement centrée sur le « jeu politique et ses acteurs ». On se trouve alors en présence de description, de compte rendu, d'analyse ou de critique des forces politiques en présence, autrement dit d'une « mise en spectacle de personnages politiques »[761], sans jamais que ces récits ne soient reliés avec des expériences concrètes du « monde de la vie »[762].

Cette théâtralisation de la vie politique peut prendre la forme de récits dans lesquels est mis en avant un acteur politique dont on dresse le parcours. C'est le cas, par exemple, des éditoriaux de Valeurs Actuelles du 12 novembre 2009 et de Libération du 1er décembre 2009, à propos du ministre en charge du débat sur l'identité nationale. Mais cette théâtralisation peut également prendre la forme de récits à propos de décisions politiques, comme dans le cas des éditoriaux des quotidiens Le Monde du 09 février 2010 et L'Humanité du 5 janvier 2010. Bien entendu, cette mise en scène de la politique et de ses acteurs varie en fonction des journaux et de leur ligne éditoriale. Ainsi, alors que la publication de G. Roquette, journaliste à Valeurs Actuelles, loue l'initiative présidentielle de recruter et de nommer un ex-socialiste au ministère de l'immigration et de l'identité nationale :

> « Peut-être fallait — il un homme venu de l'autre bord pour lever les inhibitions de la majorité sur un sujet aussi sensible et transgresser le non-dit qui avait cours jusqu'alors »[763].

Le portrait de L. Joffrin dans Libération est, lui, plus ambivalent, insistant sur le ralliement de dernière minute du nouveau ministre, tout en louant certaine de ses qualités tactiques :

> « Elle est dure, la condition du transfuge. Vilipendé par ceux qu'il a lâchés, il sera toujours suspecté par ceux qu'il a rejoints. […] Pour effacer ce péché

[761] Marc LITS, « La médiatisation du politique ou le passage d'un espace public délibératif à un espace public symbolique narratif », *A contrario*, 2009, n° 12, nº 2, p. 90.

[762] Stéphane HABER, « Le « monde de la vie » comme catégorie critique aujourd'hui », *Cahiers philosophiques*, 2013, vol. 132, nº 1, pp. 58-74.

[763] Guillaume ROQUETTE, « Besson, suite », *Valeurs Actuelles*, 12 novembre 2009, vol. 3807, p. 04.

> originel, l'homme ne manque ni d'énergie ni d'intelligence. Au fond, il trahit avec panache »[764].

En ce qui concerne la mise en récit des décisions gouvernementales ou de la vie politique elle-même, le quotidien Le Monde[765] construit une explication du changement d'attitude de la majorité présidentielle à l'égard du débat, dans laquelle émerge, malgré tout, des « appareils normatifs » produisant une évaluation de à la fois de la séquence identité nationale et du changement de cap gouvernemental.

> « L'identité nationale ayant fait long feu, le gouvernement revient donc à des gammes plus classiques. Dès aujourd'hui, le ministre de l'intérieur, Brice Hortefeux, défend à l'Assemblée nationale la loi d'orientation sur la sécurité, opportunément inscrite à l'ordre du jour après avoir attendu des mois dans les tiroirs »[766].

Mais cette mise en scène de la vie politique peut également prendre la forme d'une critique beaucoup plus radicale des décisions gouvernementales et/ou de ceux qui les incarnent, c'est le cas notamment de l'éditorial de P. Appel-Muler dans L'Humanité.

> « Les stratèges de l'UMP craignent en effet une évaporation des voix d'extrême droite tentées de reprendre le chemin du Front national. Il s'agit donc de faire du plus blanc que blanc, du Le Pen en travaux pratiques, du "gros rouge", avait lâché Nicolas Sarkozy, "des brèves de comptoir", avait traduit son collaborateur »[767].

Toutefois, malgré l'hétérogénéité des prises de positions politiques et de leur mise en mots, ces éditoriaux ont en commun de se situer en dehors de toute référence aux vécus singuliers, aux expériences concrètes des acteurs sociaux. Cette situation renseigne déjà sur les narrations médiatiques. En effet, si comme l'indique O. Voirol, la « mise en récit est aussi, inévitablement, une réduction, une condensation d'unités empiriques éparses productrice d'unification symbolique là où toute unité n'est pas donnée d'emblée »[768], alors, dans le cas de récits médiatiques dans lesquels se déroule une mise en scène de la vie politique, cette

---

[764] Laurent JOFFRIN, « Ardeur », *Libération*, 1 décembre 2009, vol. 8882, p. 2.

[765] La situation atypique des éditoriaux du journal Le Monde doit être signalée ici. Ce titre de presse est en effet le seul de notre corpus à ne pas signer ses éditoriaux. Il s'agit là d'une démarche volontaire et réfléchie dont on peut trouver une justification dans un article du même journal. Cf. « « Le Monde », un média généraliste et indépendant », *Le Monde.fr*, 20 janvier 2021.

[766] N.S, « Identité-sécurité », *Le Monde*, 10 février 2010, p. 2.

[767] Patrick APEL-MULER, « Zoom sur les feux de la haine », *L'Humanité*, 5 janvier 2010.

[768] Olivier VOIROL, « Le travail normatif du narratif », *art. cit.,* p. 55.

« condensation » s'effectue précisément à partir du « jeu politique » et donc au détriment du « monde de la vie ». La mise en scène des relations entre les partis et/ou entre leurs principaux représentants constitue donc une première illustration de la distance qui peut séparer les récits médiatiques et les existences individuelles concrètes (et les difficultés qu'elles impliquent).

Mais, dans la mesure où nous nous intéressons moins aux transformations que connaissent les champs journalistique et médiatique qu'aux narrations dans lesquelles de la souffrance, de la peur, des difficultés parviennent, malgré tout, à être exprimées, nous devons maintenant nous tourner vers de telles situations.

La présence de l'altérité : quelles situations décrites ?

Par-delà les récits médiatiques dans lesquels le monde social s'estompe au profit de la mise en scène de la vie politique, se découvrent des narrations dans lesquelles des expériences négatives affleurent et sont « prises en charge ». L'explicitation de ces différentes situations permettra à nos lecteurs de disposer d'une vue transversale sur les différentes « prises en charge », dans les publications de presse écrite lors du débat sur l'identité nationale. Toutefois, il nous faut indiquer d'emblée que cette présentation transversale cherche simplement à distinguer entre différentes figures de « prises en charge d'expériences négatives pour autrui » présentes dans notre corpus. Autrement dit, nous ne prétendons pas ici à l'exhaustivité, nous souhaitons seulement illustrer la pluralité des figures de « prises en charge ». Dans la mesure où, comme nous le verrons, ces « prises en charge » sont ambivalentes, ces figures pointent vers le sociogramme de la « victime tyrannique ». Mais commençons par présenter différentes situations de « prises en charge » présentes dans notre corpus.

Tout d'abord, nous pouvons distinguer des récits sur les discriminations et le racisme, présents tout particulièrement dans les éditoriaux du quotidien Libération du 27 octobre 2009, du 24 novembre 2009 et du 11 janvier 2010, intitulés respectivement « Il y a aussi du rouge dans le drapeau tricolore », « Exemplaire » et « Plurielle ». Mais la prise en charge des discriminations et du racisme est également présente dans les éditoriaux des hebdomadaires L'Express du 03 décembre 2009 intitulé « Querelle de minaret » et Marianne du 16 janvier 2010 intitulé « L'islam et nous. Mises au point ». Ensuite, viennent s'ajouter à ces premières « prises en charge » des récits sur les inégalités vécues par les habitants des quartiers populaires, comme dans le cas des éditoriaux de L'Humanité du 1er décembre 2009 et du 05 décembre 2009 respectivement intitulés « Minarets… Combien de divisions » et « Et l'égalité ? » et du journal

Le Monde du 1er décembre 2009 intitulé « Ghettos français ». Puis on observe la présence de récits médiatiques dans lesquels pointe une prise en charge des expériences vécues par les réfugiés afghans, en pleine politique sécuritaire. Ces récits sont notamment ceux des éditoriaux de L'Humanité des 28 octobre 2009 (« L'identité nationale contre la nation »), 1er décembre 2009, 17 décembre 2009 (Assez !) et 05 janvier 2010 (« Zoom sur les feux de la haine »), auxquels peut s'ajouter, de façon plus ambivalente, l'éditorial du quotidien Libération du 27 octobre 2009. Enfin, de manière plus disparate, peuvent également être observés des récits médiatiques dans lesquels est abordée la question de la précarité et de l'exclusion, comme dans le cas des éditoriaux du quotidien L'Humanité des 28 octobre 2009 et 05 janvier 2010.

Maintenant que nous avons effectué cette étape préliminaire consistant à baliser les prises en charge d'expériences négatives pour autrui, ce sont les difficultés rencontrées par les journaux de presse écrite pour mettre en mots ces différentes figures qui vont nous occuper. Ici, nous explorerons deux dimensions de la prise « en charge » dans les récits médiatiques : la distance et la froideur.

7.1.1.2 Distance et prise en charge de l'altérité

Les récits médiatiques sur lesquels nous portons notre regard, lorsqu'ils tentent de rendre compte des situations dans lesquelles se jouent des expériences d'injustices, du mépris, de l'humiliation pour autrui, ont tendance à construire une distance entre eux et les situations dont ils se font les « porte-paroles ».

Emploi des Statistiques

Cette distance dans le rapport à l'Autre dans les « prises en charge » d'expériences négatives, il nous semble possible de l'identifier à travers une première dimension, celle de l'utilisation des statistiques. Il apparaît en effet que l'utilisation de données statistiques traverse un nombre important de publications dans lesquelles l'auteur effectue une « prise en charge » d'expériences négatives. On peut ainsi penser aux éditoriaux du quotidien La Croix du 24 novembre 2009, du quotidien Le Monde daté du 1er décembre 2009 ou de ceux de L'Humanité des 1er et 05 décembre 2009. C'est d'ailleurs ce dernier intitulé « Et l'égalité ? », qui nous servira de point d'appui pour discuter de l'emploi des statistiques dans la « prise en charge d'expériences négatives pour autrui ». L'auteur, J-E. Ducoin, se propose de décrire la situation des « citoyens vivant dans les quartiers populaires », à partir du « rapport 2009 de

l'Observatoire national des zones urbaines sensibles »[769]. Ainsi, en s'appuyant sur des données statistiques, l'auteur tente de relier les difficultés que connaissent les quartiers populaires et leurs habitants, aux « politiques gouvernementales » qu'elles soient sociales ou sécuritaires. Comme nous tenterons de le montrer, l'ensemble de l'argumentation — donc de la « prise en charge » des difficultés des habitants des quartiers populaires —, repose sur l'interprétation d'une statistique issue du rapport « Onzus » : « Lisez cette simple statistique : le chômage atteint dans ces quartiers 41,7 %… ». Cette donnée est alors l'occasion pour l'auteur de développer sur la paupérisation et la précarité subies par les habitants des quartiers populaires.

> Depuis un an, un million de chômeurs supplémentaires sont venus s'ajouter à des chiffres déjà terrifiants et, comme chacun le sait, sous-évalués… Or, un chômeur de plus, c'est une famille pauvre de plus. Une famille pauvre de plus, c'est un bout du pacte social républicain qui agonise dans un immeuble, dans une rue, dans un quartier… Savez-vous également qu'un tiers de ces habitants, soit près d'un enfant de moins dix-huit ans sur deux, vit en dessous du seuil de pauvreté ? »

Or, une fois posée cette situation d'injustice, l'auteur s'en détourne pour montrer que les habitants parviennent à éviter le piège tendu par les politiques gouvernementales, puisqu'ils savent « où se situent les vraies priorités ». A nouveau, l'argument repose sur l'utilisation d'une donnée statistique. Il s'agit ainsi pour lui de montrer que contrairement aux discours gouvernementaux, les quartiers populaires et leurs habitants ne sont pas rongés par la délinquance, mais « nouent encore des solidarités humaines que beaucoup ne soupçonnent pas ». Notre propos n'est pas ici de critiquer un discours qui se propose de démystifier certaines des représentations dominantes sur les quartiers populaires et leurs habitants. Il est bien évident qu'une telle démarche apparaît salutaire, au regard d'autres publications de notre corpus[770]. Mais il nous semble, néanmoins, que la narration proposée par le quotidien L'Humanité et la « prise en charge » qu'elle construit sont problématiques parce qu'au lieu de tenter de produire une clarification des situations d'injustices que connaissent les habitants de ces quartiers, le propos est à la fois très impersonnel du fait de la construction argumentative reposant uniquement sur une donnée statistique et très limité dans la « prise en charge », puisque l'expérience d'injustice décrite (celle de la paupérisation et de la précarité) se trouve reléguée

[769] Jean-Emmanuel DUCOIN, « Et l'égalité ? », *L'Humanité*, 5 décembre 2009.

[770] Nous aurons l'occasion de revenir sur les représentations médiatiques de la « banlieue » et de ses habitants, à travers l'analyse d'autres publications de presse écrite, dans lesquelles toute forme de prise en charge, toute lecture en termes d'injustice sont absentes.

derrière une « critique politique ». Critique politique qu'il faut entendre au sens que lui donne F. Fischbach, c'est-à-dire d'une « critique des apparences : elle démasque les nobles apparences de l'État et de ses institutions [et elle possède] une fonction pédagogique d'explication et d'information »[771].

Rapport à l'autre et figures tutélaires

Une deuxième dimension, qui nous semble aller dans le sens d'une distance entre les écrits médiatiques et les expériences négatives dont ils tentent de se faire les « porte-paroles », se situe dans l'invocation de « figures tutélaires » qui participent à la construction du récit. Ici, nous pensons pouvoir distinguer entre deux modalités d'utilisation de ces figures tutélaires (constituées en argument d'autorité dans la prise en charge d'expériences négatives pour autrui) : soit une utilisation « en appui », la mobilisation de ces figures est alors intégrée à l'intérieur d'une argumentation qui se déploie déjà autour de la « prise en charge » d'expériences négatives, soit une utilisation « architecturale », par là nous entendons signifier que la figure tutélaire construit l'argumentation, donc la « prise en charge »

On trouve une illustration de la première modalité dans l'éditorial de F. Sergent dans le quotidien Libération du 11 janvier 2009 intitulé « Plurielle ». L'auteur met ainsi en parallèle la volonté gouvernementale de débattre de l'identité nationale et la nécessité pour certains français — ceux nés à l'étranger ou dont les parents étaient nés à l'étranger —, de prouver leur identité française en reconstituant auprès de l'administration, leur propre parcours biographique ou celui de leurs parents. Pour l'auteur il s'agit bien d'effectuer une prise en charge puisqu'il pointe lui-même « l'humiliation » et « l'angoisse » vécues par ces individus sommés de prouver leur appartenance nationale. Seulement, il nous semble qu'une distanciation s'opère dans la mise en récit de ces expériences négatives, puisqu'au cours de son développement et pour appuyer son propos, l'auteur ressent la nécessité de faire référence à des figures tutélaires, nées à l'étranger qui, si elles étaient encore vivantes, auraient pu se retrouver dans cette situation aberrante.

> « Il ne fait pas bon être né à l'étranger et, encore pire, de parents nés à l'étranger dans la France de Besson et Sarkozy. On va y regarder à deux fois avant de vous dire "français". Camus né à Mondovi en Algérie, Giscard à Coblence en Allemagne, Séguin à Tunis sont des suspects immédiats »[772].

[771] Franck FISCHBACH, *La critique sociale au cinéma*, Paris, Vrin, Philosophie et cinéma, 2012, p. 53.
[772] François SERGENT, « Plurielle », *Libération*, 11 janvier 2010, vol. 8915, p. 3.

Notons que l'argumentation de l'auteur fait référence à des témoignages publiés le même jour par ce quotidien[773]. L'éditorial en question construit donc un interdiscours avec ses propres publications du jour. Nous proposons ici d'effectuer un rapide détour vers ces témoignages car il nous semble possible d'y repérer un « redoublement » de la distanciation que nous tentons de mettre en évidence entre les récits médiatiques d'une part et les situations dont ils se font les « porte-paroles » d'autre part. Plus exactement ici, il nous semble qu'une analyse de l'interdiscours permet d'illustrer des différences de traitement médiatique entre les prises en charge elles-mêmes. En effet, il apparaît que ces témoignages cherchent effectivement à rendre compte d'expériences d'injustices, puisqu'ils illustrent des situations dans lesquelles des individus subissent un déni de reconnaissance juridique, ces derniers étant rejetés en dehors de l'appartenance à la collectivité. Mais, dans le même temps, à travers cette prise en charge d'un déni de reconnaissance juridique, affleurent les représentations sociales des journalistes eux-mêmes puisque ces témoignages font l'objet de traitements différenciés. Sans rentrer dans le détail de la narration médiatique, on peut ainsi repérer quatre témoignages de français confrontés à cette obligation de prouver leur identité française. Trois d'entre eux sont photographiés, soit en gros plan, soit en plan moyen, mais chaque fois avec un cadrage qui laisse apparaître l'ensemble du visage, tandis que pour l'un d'entre eux, l'illustration choisie par le journal est constituée à la fois d'une photographie en gros plan, dans laquelle le visage de la personne se trouve coupé en deux, et en même temps d'un gros plan de son nom sur un document administratif. En outre, chacun des témoignages est accompagné d'un « bandeau » dans lequel est précisée la profession de la personne en question, sauf pour le quatrième qui, lui, est caractérisé, dans ce « bandeau » par sa « condition » d'invalide. Il faut alors attendre le deuxième paragraphe pour obtenir des informations sur sa profession. Enfin, alors que les témoignages des trois premiers prennent la forme d'échange avec le journaliste, le témoignage du quatrième est, quant à lui, rapporté. Plus exactement, sa situation est décrite par le journaliste qui insère deux citations du « témoin »[774]. Cet ensemble d'éléments combinés entre eux laisse transparaître les représentations sociales qui façonnent la narration médiatique, puisqu'ils nous semblent matérialiser une double hiérarchisation, à la fois sociale et culturelle. En effet, les trois premiers témoignages concernent un journaliste, un documentariste et une responsable marketing, tandis que le dernier témoignage concerne un commerçant de la ville de Grasse,

[773] Cf. « Les témoignages que nous publions, quelques-uns parmi des centaines dont nous avons eu connaissance, sont accablants ».

[774] Pour ne pas alourdir la lecture, nous reproduisons en annexe les témoignages en question, ainsi que leurs illustrations respectives. Cf. Annexe 19 : Interdiscours éditorial Libération du 11 janvier 2010.

dont on a vu que la profession n'était pas mise en avant dans la mise en forme de l'article et qui se trouve être la seule personne « racisée » dont le quotidien met en avant le témoignage. Cette narration, qui tente de prendre en charge des expériences d'injustices, participe également de « l'invisibilité sociale », puisqu'elle tend à faire disparaître certaines des caractéristiques singulières des individus, dont elle se fait pourtant la « porte-parole ». En reprenant les distinctions opérées par O. Voirol, il apparaît que cette narration produit plus précisément une « invisibilité du statut » par laquelle, « en raison de l'appartenance des acteurs à un univers d'activités, à une profession, à une catégorie socio-professionnelle ou à un quelconque groupe statutaire, [leurs] actes sont rendus insignifiants et considérés comme indignes d'être vus et socialement valorisés »[775].

Mais, pour revenir à la distanciation qui s'opère dans la prise en charge des « expériences pour autrui », on trouve une illustration de l'emploi « structural » de « figures tutélaires » dans l'éditorial du journal Le Monde du 1er décembre 2009 intitulé « Ghettos français ». Il s'agit, pour la rédaction du quotidien, de mettre en avant les difficultés que vivent les habitants des quartiers populaires. Le point de départ de l'argumentation, donc le signal de départ de la « prise en charge », se trouve être la déclaration du maire de Clichy-sous-Bois. C'est elle qui permet au quotidien de rendre compte des difficultés que peuvent connaître les habitants des « quartiers sensibles ».

> « Il faut entendre le cri d'alarme que lance Claude Dilain, le maire de Clichy-sous-Bois (Seine–Saint-Denis), un de ces élus en première ligne dans la crise sociale et urbaine »[776].

Ces difficultés sont donc abordées à partir du regard, non pas des habitants eux-mêmes, qui vivent au quotidien la relégation, la précarité, la ségrégation, mais à partir des déclarations d'élus ou d'hommes politiques, qui sont alors le socle à partir duquel s'effectue cette « prise en charge ». En outre, au cours de l'argumentation, le quotidien effectue la jonction avec le débat sur l'identité, en indiquant la nécessité, pour les politiques, de prendre à bras le corps les difficultés des « habitants des quartiers sensibles », afin de faire correspondre l'identité nationale avec les valeurs sur lesquelles elle est censée reposer. Ici, non seulement le propos se situe à un niveau d'abstraction très élevé — puisqu'il s'agit pour les auteurs de mettre en avant

[775] Olivier VOIROL, « Invisibilité sociale et invisibilité du social », *op. cit.*, p. 73.
[776] N.S, « Ghettos français », *Le Monde*, 1 décembre 2009, p. 2.

les valeurs de la République —, mais cette abstraction est redoublée par la référence au Maire de Clichy, qui vient même conclure le propos.

> « Sauf à renier quelques-unes des valeurs qui fondent son identité “nationale” — celle-là même que le gouvernement veut promouvoir —, la France ne peut tolérer que subsistent autant de quartiers qui sont devenus de véritables ghettos. Ou alors il faudra accepter de vivre avec le spectre permanent de nouvelles crises urbaines, prévient Claude Dilain »[777].

Cette « prise en charge » est révélatrice de la difficulté, pour les journalistes, de se situer au niveau des pratiques quotidiennes, d'être en prise avec les expériences dont, pourtant, ils cherchent à rendre compte. Incapable de se situer au niveau des acteurs sociaux qui vivent quotidiennement les difficultés, le quotidien s'en remet alors à un élu de la République, plus à même, semble-t-il, de décrire de façon adéquate la situation de « relégation » des « quartiers sensibles […] et de leurs habitants frappés par le chômage et la pauvreté »[778]. Pour appuyer notre propos, notons que les habitants des quartiers sensibles, dont le journal se fait pourtant l'écho, ne sont présents que de façon vague et indéterminée à travers l'expression « les habitants des quartiers sensibles ». À l'inverse, le Maire de Clichy-sous-Bois est la seule figure concrète, réelle, effective, de la narration, il est d'ailleurs cité à deux reprises par la rédaction du journal Le Monde.

Une deuxième dimension de la distance caractéristique de la « prise en charge des expériences négatives pour autrui » a affleuré dans le deuxième extrait, c'est lui qui va maintenant nous occuper.

Rapport à l'autre et valeurs universelles

Dans l'éditorial du quotidien Le Monde dont nous venons de rendre compte, nous avons pu apercevoir la référence à des valeurs universelles dans la mise en mot des expériences négatives pour autrui. Nous souhaitons maintenant interroger de manière plus approfondie cette mobilisation des valeurs dans la « prise en charge des expériences négatives pour autrui ». Remarquons que de telles références à des principes universels traversent notre corpus de presse. Comme nous l'avons aperçu, l'éditorial du quotidien Le Monde du 1er décembre 2009 employait également une telle rhétorique, c'est également le cas des éditoriaux des quotidiens

[777] N.S, « Ghettos français », *art. cit.*
[778] *Ibid*.

La Croix et L'Humanité des 27 et 28 octobre 2009, respectivement intitulés « Ce qui nous rassemble » et « L'identité nationale contre la nation ». Toutefois, c'est à partir de l'éditorial du quotidien Libération en date du 27 octobre 2009 et intitulé « Il y a aussi du rouge dans le drapeau tricolore », que nous interrogerons cette deuxième dimension de la distanciation caractéristique de la « prise en charge des expériences négatives pour autrui » au sein des narrations médiatiques.

L. Joffrin y développe une argumentation dans laquelle il tente de montrer à la fois la pertinence d'un débat sur l'identité nationale : « Le débat est d'autant plus légitime que la définition de l'identité nationale doit évidemment changer »[779] et, en même temps, la nécessité pour la « gauche » d'y prendre part : « Les républicains et la gauche dénoncent justement le poison mortel du nationalisme, qui porte la guerre et l'intolérance comme la nuée l'orage. Ils ne sauraient laisser la nation au Front national ou à l'UMP, qui s'en serviront contre elle, alors que la gauche en est, autant ou plus qu'eux, partie intégrante ». L'auteur justifie sa position à partir de plusieurs références historiques associées à la gauche : « la Commune », « Jaurès », « le Front populaire ». Puis il indique que, si la définition de l'identité nationale doit être débattue et redéfinie, c'est parce que l'immigration a transformé le paysage national. C'est sur la base de ces transformations que l'auteur propose une définition de la nation, dans laquelle cohabitent la référence à des principes universels et une « prise en charge ».

> « C'est la volonté de vivre ensemble dans la coopération et la liberté qui définit la nation, et non un soi-disant fait de nature ou d'histoire, intangible et fermé. À condition, bien entendu, que ces principes deviennent réalité et que l'égalité des droits entre dans les faits pour les minorités victimes de discrimination »[780].

Ici, la « prise en charge » est à la fois minimale, puisqu'elle transparaît à travers la référence aux « minorités victimes de discriminations » et distanciée, puisque ce sont des principes universels, dont serait porteuse la nation, qui fabriquent cette « prise en charge ». Autrement dit, la mise en mots des expériences négatives attribuées à autrui passe ici par la référence à des principes universels, déconnectés des situations vécues par les acteurs sociaux. L'argumentation est ainsi fondée sur l'idée d'un écart entre norme et réalité. S'il existe des situations dans lesquelles des individus sont victimes de discriminations, c'est parce que les

[779] Laurent JOFFRIN, « Il y a aussi du rouge dans le drapeau tricolore », *Libération*, 27 octobre 2009, vol. 8853, p. 3.
[780] *Ibid*.

valeurs universelles qui définissent pourtant la nation n'ont pas encore trouvé à se concrétiser complètement dans la réalité sociale. Or, en suivant sur ce point A. Honneth, il nous semble que les expériences d'injustices que les individus vivent au quotidien ne peuvent simplement être adressées par la mise en conformité de la réalité sociale avec ses propres principes. Ces expériences, parce qu'elles peuvent produire chez les individus qui les vivent une perte du rapport pratique à eux-mêmes, pointent, au contraire, vers la facticité de l'ordre social, vers son injustice fondamentale, donc vers sa transformation.

Dans la mesure où ces valeurs ou ces principes universels sont situés dans une position d'extériorité par rapport à la situation sociale qu'ils tentent de décrire et de prendre en charge, il nous semble alors qu'ils participent de la difficulté, pour les récits médiatiques contemporains, à mettre en mots les expériences négatives dont ils rendent compte. Par ailleurs, ces références multiples aux « valeurs universelles » — posées dans une sorte de pesanteur sociale, déconnectées des pratiques et des vécus effectifs des individus —, non seulement participent de la distanciation séparant récits médiatiques et « monde vécu », mais, en plus, fonctionnent sur le modèle de la valorisation marchande. Ici, nous devons rappeler la remarque de T.W. Adorno à propos des « valeurs universelles ». Celui-ci indiquait que de telles « rationalisations philosophiques » étaient « détestables », dans la mesure où elles possédaient un lien de filiation direct avec « l'échange des marchandises », donc qu'elles « obéi [ssaient] au marché »[781]. Dans le cas de nos récits médiatiques, il nous semble en effet que l'invocation des valeurs universelles dans la prise en charge des expériences, participe à la standardisation des expériences sociales, que l'on tente de subsumer sous de grands principes abstraits et à prétention universelle. Ce faisant, ce sont précisément les singularités, les différences qui sont gommées. Notre propos n'est bien évidemment pas de plaider en faveur des inégalités, des discriminations, ou tout autres situations dans lesquelles se produisent des dénis de reconnaissance. Mais simplement d'indiquer que la référence à des principes abstraits, déconnectés du monde social effectif, est incapable de rendre compte de manière adéquate des expériences négatives vécues par les individus.

[781]Theodor W. ADORNO, *Prismes. Critique de la culture et de la société*, Geneviève ROCHLITZ et Rainer ROCHLITZ (trad.), Paris, Payot, Critique de la politique, 2003, p. 11.

7.1.1.3 Froideur et perte de l'altérité

Alors que nous avons commencé à appréhender les difficultés de la mise en mots des « expériences négatives pour autrui », et de leur « prise en charge » de la part des éditorialistes de la presse écrite française, à partir d'un phénomène de distanciation opérant au cœur même de la narration, nous devons approfondir cela en interrogeant non plus la distance qui sépare de telles narrations des situations dont elles rendent compte, mais en questionnant plus radicalement leur « froideur »[782]. Pour ce faire, nous interrogerons deux dimensions qui nous semblent aller dans le sens d'un tel phénomène : d'une part, la mise en équivalence et d'autre part, l'ambivalence de certaines « prises en charge ».

Mise en équivalence

Pour explorer cette deuxième dimension des difficultés des récits médiatiques à mettre en mots les expériences négatives qu'ils identifient pourtant chez Autrui, nous commencerons par discuter des phénomènes de « mise en équivalence » qui traversent une partie des narrations dont nous cherchons à rendre compte. Pour cela, nous nous appuierons sur quatre éditoriaux, publiés dans deux quotidiens différents. Pour notre présentation, nous illustrerons ce phénomène de mise en équivalence à partir des acteurs « pris en charge ». Ceci nous conduira à effectuer un rapprochement entre deux éditoriaux du journal Libération dont la « prise en charge » concerne le même type d'acteurs.

L'éditorial du journal Libération du 24 novembre 2009, intitulé « Exemplaire », est signé par P. Quinio et informe de la situation des supporters algériens, au soir de la qualification de leur équipe pour la Coupe du monde 2010. Nous avons aperçu, au cours de nos analyses quantitatives, comment les qualifications des équipes nationales française et algérienne avaient mobilisé les journaux de la presse écrite française de l'époque. Ici, l'objectif de l'éditorialiste de Libération est de rendre compte des violences policières subies par les supporters algériens.

[782] Estelle FERRARESE, *La fragilité du souci des autres : Adorno et le care*, Lyon, ENS Éditions, Perspectives du care, 2018, p. 43.

Pour cela, l'auteur prend appui sur l'exemple d'un jeune homme, A. Arbib, dont le témoignage est publié par le même journal[783].

> « Le récit fait par ce jeune Français d'origine marocaine de sa soirée de fête qui vire à la confrontation avec des forces de l'ordre au comportement bien peu républicain fait remonter à la surface, à la faveur d'un événement exceptionnel […], ce que supportent quotidiennement des milliers et des milliers de jeunes et de moins jeunes Français : la discrimination au faciès. Il a donc valeur d'exemple »[784].

Tout d'abord, commençons par remarquer que les phénomènes de violences policières que rapporte l'auteur se trouvent exclusivement rapportés à de la « discrimination au faciès »[785]. De cette manière, il semble que l'auteur rabatte ces expériences négatives sur des formes de traitements distincts, du fait de l'appartenance à une « minorité ethnique », alors même qu'il apparaît qu'un nombre non négligeable de vexations, d'humiliations ou de violences subies relèvent davantage de formes de racisme institutionnalisées. Autrement dit, l'auteur fait « comme si » les difficultés rencontrées par des individus « racisés », dans leurs rapports avec les forces de l'ordre, pouvaient être comprises à travers la catégorie de « discrimination au faciès ». Alors que ces difficultés ont sans doute plus à voir avec des formes d'infériorisation et de dévalorisation ayant un caractère systémique.

Mais la « froideur », caractéristique de cet éditorial, ne se limite pas à ce premier mécanisme d'atténuation, puisque celui-ci se trouve redoublé. L'auteur ajoute ainsi :

> « Exemplaires, les forces de l'ordre ne l'ont manifestement pas été. Même si elles sont souvent confrontées à des situations difficiles — et Anyss Arbib le raconte honnêtement dans le récit de sa soirée —, c'est leur devoir de l'être »[786].

Ici, il nous faut insister sur les figures rhétoriques d'atténuation, qui participent d'une « mise en équivalence » des violences subies et de la dureté du travail de policier : l'utilisation de la conjonction de subordination « *Même si* » venant marquer la concession, l'emploi de la voix

[783] Notre objectif étant ici de discuter de la mise en équivalence de situations hétérogènes, nous laisserons de côté l'analyse de l'interdiscours, auquel renvoie cet éditorial. À titre indicatif, on peut toutefois relever la mise en avant répétée et appuyée de l'inscription du jeune homme à Sciences Po. Dans l'article en question, on dénombre ainsi douze cooccurrences entre le nom du jeune homme et son appartenance à Science Po, le quotidien Libération illustrant même ses propos par une photographie prise à l'intérieur de l'enceinte de l'institution.

[784] Paul QUINIO, « Exemplaire », *Libération*, 24 novembre 2009, vol. 8876, p. 2.

[785] C'est un élément sur lequel nous reviendrons, car il se trouve également présent dans un éditorial de M. Szafran de Marianne, du 16 janvier 2010 et intitulé « L'Islam et nous. Mises au point ».

[786] Paul QUINIO, « Exemplaire », *art. cit.*

passive pour caractériser la situation des forces de l'ordre, qui subissent plus qu'elles n'agissent et, enfin, la convocation de la personne dont on prend la charge, comme argument d'autorité. Ce faisant, même si l'argumentation développée va dans le sens d'une « prise en charge » des violences policières subies — c'est-à-dire de la mise en lumière de déni de reconnaissance mettant en jeu la confiance en soi —, elle reconstruit également de possibles attentes normatives de la part des policiers — des demandes de reconnaissance sociale, qui ont trait à la difficulté du travail. Par conséquent, bien que la description de la seconde situation soit techniquement moins présente dans l'argumentation de l'auteur (puisqu'il ne s'agit pas, au départ, de rendre compte de la complexité du métier de policier), le simple fait qu'elle existe participe à diminuer la force de « la prise en charge » des violences subies, puisqu'elle produit un effet d'équivalence entre deux situations pourtant radicalement différentes.

Ensuite, les éditoriaux du journal Libération des 13 et 27 janvier 2010 intitulés « Danger » et « Humiliation », dans lesquels L. Joffrin s'interroge alors sur la pertinence d'une loi sur le voile intégral, seront traités de manière transverse puisqu'ils se proposent de prendre en charge les mêmes « situations d'injustice », tout en présentant les mêmes formes de « mise en équivalence ». Ce sont ces phénomènes de mise en équivalence, qui, à ce stade, nous occupent. Nous aurons l'occasion par la suite, de revenir de manière plus extensive, sur la compréhension de la situation des femmes portant le voile intégral, et notamment sur la position du journal Libération.

Dans ces éditoriaux, L. Joffrin décrit le port du voile intégral à travers un champ lexical de l'enfermement — « prison d'étoffe », « barreaux symboliques », « enfermer », « néant », « servitude » — tout en s'inquiétant de la pertinence d'une loi interdisant le voile intégral — « l'affaire est moins philosophique que politique. Quel est le bon moyen de lutter contre un phénomène ultraminoritaire, quoiqu'en progression ? L'interdiction totale, outre qu'elle pourrait être juridiquement fragile, a quelque chose de paniquard et disproportionné »[787].

Cette ambivalence argumentative se condense dans une « mises en équivalence » entre d'un côté, la situation des femmes portant le voile intégral, qui est décrite comme un enfermement, et de l'autre, une inquiétude pour les forces de l'ordre qui devraient appliquer des mesures d'interdictions. Pour l'éditorial du 13 janvier 2010, cela se traduit de la manière suivante :

> « L'interdiction totale, outre qu'elle pourrait être juridiquement fragile, a quelque chose de paniquard et disproportionné. Ainsi la France serait le seul

[787] Laurent JOFFRIN, « Danger », *Libération*, 13 janvier 2010, vol. 8917, p. 2.

> pays au monde à envoyer sa police — qui a d'autres chats à fouetter — interpeller dans la rue des jeunes femmes qui sont plus victimes que coupables... »[788].

Tandis que pour celui du 27 janvier 2010, cette « mise en équivalence » est opérée comme suit :

> « Pour ces paranoïaques de l'identité française, il faut donc que ces femmes, pourtant plus victimes que coupables, soient arrêtées sur la voie publique et verbalisées. La police, dans ces temps incertains, n'a -t-elle pas mieux à faire ? ».

Dans les deux cas, on observe des figures de rhétoriques d'atténuation : litote « qui a d'autre chat à fouetter » ; ellipse « plus victime que coupable… ». Mais aussi l'utilisation de l'adverbe « pourtant » et l'utilisation d'une phrase interrogative « La police, dans ces temps incertains, n'a-t-elle pas mieux à faire ? ». L'ensemble de ces éléments sont alors assemblés au sein d'une argumentation qui, si elle s'inquiète de la situation des femmes portant la burqa, s'enquiert tout autant des conséquences d'une loi d'interdiction pour les policiers. Si bien que s'opère à nouveau une « mise en équivalence » entre deux expériences négatives. La première concerne des situations réellement existantes (non pas au sens où le port du voile intégral constituerait, de facto, un enfermement, mais simplement au sens où des femmes portent effectivement ce vêtement), tandis que la seconde repose sur l'anticipation d'une situation future (dans la mesure où la loi sur l'interdiction du voile intégral n'est pas encore votée, et où l'auteur de l'éditorial s'interroge sur ce qu'une telle loi impliquerait pour les fonctionnaires de police).

Ambivalence de la prise en charge

Il nous semble possible d'identifier une seconde dimension relative à la « froideur » du rapport à l'Autre. Celle-ci se loge dans l'ambivalence de certaines des « prises en charge ». Il ne s'agit pas encore de discuter des formes de « disqualification », dont nous avons précédemment relevé la présence dans notre corpus, mais de montrer que, parmi l'ensemble des « prises en charge », certaines prennent non plus la forme de mise en équivalence entre des situations hétérogènes, mais sont plus fondamentalement marquées par une situation d'ambivalence et de confusion.

Ici, c'est l'éditorial du quotidien La Croix du 30 novembre 2009 intitulé « Derrière le minaret », qui va nous intéresser. Comme le titre de l'article le laisse entendre, l'auteur, D. Quinio, propose de rendre compte du vote suisse interdisant la construction de nouveaux minarets sur le territoire

[788] Laurent JOFFRIN, « Danger », *art. cit.*

helvète. Pour cela, il repart de la campagne menée par les partis populistes suisses pour remonter vers le résultat du vote, et ainsi en proposer une explication qui se trouve, selon lui, dans la peur. Notons que nous avions remarqué, au cours de nos analyses quantitatives, comment la catégorie de « peur » se trouvait située dans une position d'interface avec d'autres catégories d'expériences négatives[789]. Nous avions ainsi pu montrer que la catégorie de « peur » participait à la construction de la catégorie de « repli ». Grâce à l'analyse qualitative, et particulièrement de cet éditorial du quotidien La Croix, nous pouvons trouver une certaine confirmation puisque la peur de l'Islam, que l'auteur construit comme explication au vote, est elle-même associée au « temps de chômage massif [qui] sont des périodes de repli sur soi, où l'étranger apparaît comme une menace »[790].

À cette explication du vote, l'auteur ajoute une « prise en charge » des musulmans puisque, d'après lui, avec ce vote est matérialisé le fait que « l'islam se trouve assimilé aux forces les plus extrémistes qui hantent l'actualité internationale ». Seulement, cette « prise en charge » s'avère problématique. Car, comme dans les cas précédents elle est reliée à un processus de mise en équivalence : ici entre la situation des musulmans en Europe et la situation des chrétiens dans les « pays d'Islam ». Mais alors que dans les cas précédents, la mise en équivalence ne faisait pas disparaître la première prise en charge, celle des violences subies (ainsi, la figure de la « victime tyrannique » que pouvait constituer la femme portant le voile intégral restait « prise en charge » en tant que personne dont « l'émancipation » était maintenue comme « objet de la quête »), ici, en revanche, ce processus de « mise en équivalence » va plus loin. L'auteur indique ainsi :

> « Il est vrai, par ailleurs, qu'en termes de liberté religieuse, la réciprocité ne joue pas. Selon une étude européenne, la proportion de lieux de culte musulmans par rapport au nombre de croyants est correcte en Europe (même si certaines salles de prière sont très rudimentaires) ; tandis que des pays d'islam, telle l'Arabie saoudite, n'autorisent pas la construction d'églises sur leur territoire et ne reconnaissent pas les droits des chrétiens ».

Plusieurs éléments sont ici à relever : la modalisation « il est vrai » qui marque la présence du locuteur dans le discours, la locution adverbiale « par ailleurs » et la conjonction de subordination « tandis que » qui marquent l'opposition entre la situation des musulmans en Europe et celle des chrétiens dans les « pays d'Islam ». La narration construit donc une situation

[789] Elle subissait autant qu'elle construisait des relations avec les autres catégories.
[790] Dominique QUINIO, « Derrière le minaret. », *La Croix*, 30 novembre 2009, vol. 38525, p. 1.

dans laquelle les musulmans sont à la fois ceux qui doivent pratiquer leur religion dans des « conditions rudimentaires », mais aussi ceux qui ne permettent pas aux chrétiens de pratiquer leur foi sereinement. La figure de la « victime tyrannique » est donc « durcie », rigidifiée, produisant ainsi une forme minimale de « prise en charge ». La figure de la « victime tyrannique » prend ainsi une forme plus oppressante et la « quête » pour « l'émancipation » se trouve réduite.

Enfin, nous souhaitons insister sur la manière dont l'auteur conclut sa comparaison et sa hiérarchisation. Il indique alors : « une réalité qui, néanmoins, ne justifie pas... la réciprocité ». En effet, il nous semble que les modalités à travers lesquelles D. Quinio désamorce à la fois sa justification de la « peur » de l'Islam et la charge politique qu'elle porte illustre le « principe de tolérance » et ses phénomènes d'auto-répression et de refoulement. Comme l'indique O. Voirol :

> « La tolérance implique […] de réprimer ses croyances et ses convictions pour laisser place à l'autre. […] Cela suppose que les promoteurs de la tolérance, d'une part, sont en position de réprimer l'objet de leur désapprobation ou de leur dégoût (conduites, pratiques, croyances, valeurs, inclinaisons, goûts d'un groupe particulier ou d'individus, etc.) et, d'autre part, de se retenir dans l'exercice de ce pouvoir. Le principe de tolérance suppose en outre que le penchant à contraindre l'autre à ses convictions et à ses inclinations n'est pas dépassé pour autant, il est refoulé au profit d'une attitude de non-agression. L'agressivité face à l'autre ne disparaît donc pas, elle est domestiquée au prix d'efforts visant à "endurer" des différences mal vécues »[791].

L'auteur, en insistant sur la nécessité pour les Européens de ne pas rentrer dans une relation de réciprocité avec les musulmans (dans les « pays d'Islam) — qui les conduirait à s'aligner sur des formes de rejet de l'autre —, alors même qu'il produit, par son discours, une hiérarchisation des expériences négatives, illustre l'ambivalence du « principe de tolérance », qui court toujours le risque de voir resurgir des attitudes jusque-là refoulées. Bien évidemment, il ne s'agit pas de promouvoir des formes de rejet de l'autre, qui viendraient se substituer aux attitudes de neutralité et d'auto-restriction, mais de produire des formes d'ententes dialogiques, de

[791] Olivier VOIROL, « De la raison sensible. Reconnaissance et expérience religieuse », *op. cit.*, pp. 62-63.

reconnaissance de l'autre dans sa sensibilité et ses affects, qu'O. Voirol invite à chercher du côté des « Lumières radicales ».

Au cours des analyses précédentes, nous avons cherché à montrer que le rapport à l'altérité dans la presse écrite française se caractérisait par des difficultés à mettre en mots les expériences négatives. Pour cela, nous avons tenté de montrer que les « prises en charge » caractéristiques de notre corpus de presse écrite prenaient soit la forme d'une distanciation à l'autre, soit plus radicalement, d'une certaine « froideur ». Avant de poursuivre nos analyses, nous souhaitons essayer de faire ressortir quelques éléments positifs des « prises en charge » de l'altérité.

Reconstruction : quelles potentialités ?

Au cours de nos analyses, nous avons ainsi pu voir comment certains des récits médiatiques de notre corpus pouvaient être apparentés à la « critique politique » telle qu'elle a pu être définie par F. Fischbach. Si nous avons cherché à montrer pourquoi de telles formes de critiques pouvaient être problématiques — par la distanciation et la perte du rapport à l'autre qu'elles produisent —, nous devons ajouter ici qu'elles ne le sont pas par elles-mêmes. La difficulté principale ne se situe pas dans le passage au niveau politique, mais dans les modalités de ce passage. Alors que la « critique politique » produit une « dénonciation et une mise au jour » à partir de la description et de l'explication des institutions politiques et se trouve déconnectée des pratiques effectives, la « critique sociale », elle, s'appuie sur les expériences ordinaires, sur ce que les situations sociales font, concrètement, aux individus et à leurs existences. Autrement dit, la difficulté des « prises en charge » dont nous avons discuté, est précisément de perdre de vue ce que les situations sociales (dont le locuteur tente pourtant de rendre compte), font concrètement aux individus, donc de perdre de vue la vie sociale elle-même.

Toutefois, il nous semble que certains éléments présents dans notre corpus méritent d'être soulignés. Ces éléments se trouvent, selon nous, condensés dans les « prises en charge », par le quotidien L'Humanité et ses auteurs, des réfugiés, en l'occurrence Afghans, victimes des politiques gouvernementales sur l'immigration. Si ces « prises en charge » ne sont pas idéales, puisqu'elles sont à chaque fois insérées à l'intérieur d'un argumentaire qui tend vers la « critique politique », elles mettent malgré tout en lumière un accroissement possible des relations de reconnaissance réciproques, puisqu'elles mettent en jeu des atteintes au respect que l'on doit à l'autre en tant que membre de la collectivité humaine.

7.1.2 Pratiques populaires : compensation et désublimation répressive

Afin de poursuivre notre investigation de la difficulté pour les journaux de mettre en mots les « expériences négatives pour autrui », nous devons maintenant nous tourner vers d'autres modalités de « prises en charge », celles pour lesquelles des formes de compensations sont proposées. Nous commencerons ainsi par essayer de montrer comment, dans la narration médiatique, les expériences négatives liées à la dureté du monde contemporain peuvent opérer sur le mode de la compensation religieuse. Puis nous essaierons de montrer que les récits médiatiques qui ont mis le football au cœur de leur narration, lorsqu'ils prenaient en charge une expérience négative, détournaient celles-ci vers des formes de « désublimation répressive ».

7.1.2.1 Le religieux comme compensation de la souffrance

Il nous semble en effet que, parmi les récits médiatiques qui nous occupent, certains se sont interrogés (d'une manière ou d'une autre, avec plus ou moins d'empathie) sur les expériences négatives et même sur la souffrance des musulmans. Ce qui va nous occuper maintenant, c'est la manière dont s'effectue la « prise en charge » de cette souffrance. Nous pensons en effet que de tels discours peuvent être intéressants pour les contradictions internes qu'ils recèlent et donc, pour ce qu'ils disent de la frontière entre « Eux » et « Nous » dans la société contemporaine.

Pour interroger ces narrations, nous prendrons l'exemple de l'éditorial de C. Barbier de l'hebdomadaire L'Express, publié le 03 décembre 2009 et intitulé « Querelle de minarets »[792].

Il s'agit en effet d'un récit médiatique dans lequel l'auteur identifie des formes de souffrances qu'il relie (de façon implicite) à l'organisation sociale. Cette mise en mots de la souffrance prend place au sein d'un récit dans lequel l'auteur questionne le vote suisse interdisant la construction de minarets[793]. L'argumentation de l'auteur se déploie à travers cinq séquences, dans lesquelles transparaît chaque fois des « appareils normatifs-évaluatifs » qui donnent à voir la perspective du locuteur. La première pose la situation et interprète le vote suisse comme une manifestation de repli sur soi. La Suisse est décrite comme « sauvage » et le vote suisse est traité avec ironie, le mettant en parallèle avec l'attitude « ce pays, qui rampa il y a peu devant Kadhafi, ruisselant d'excuses pour avoir inquiété l'un de ses fils, coupable d'esclavage moderne ». La

[792] Christophe BARBIER, « Querelle de minarets », *L'Express*, 3 décembre 2009, vol. 3048, p. 11.

[793] Nous aurons l'occasion par la suite, de revenir en détail sur les expériences négatives du locuteur. Ce qui nous intéresse ici, ce sont les éléments de « prise en charge » présents au sein de la narration.

seconde interprète ce vote, non plus en le rapportant à la situation de la Suisse, mais à la situation de « l'Islam et sa difficulté à être adoptée par les sociétés occidentales ». La troisième enfonce le clou, puisque l'auteur insiste sur les « problèmes » que pose cette religion. La quatrième et la cinquième séquences sont celles qui vont nous occuper en priorité ici. C'est en effet à la suite de tous ces développements que l'auteur identifie une possible souffrance. Il indique ainsi :

> « Nombre de pensées musulmanes sont précieuses pour réchauffer l'âme de l'honnête homme frigorifiée par l'époque »[794].

Par conséquent, l'auteur identifie la forme de vie contemporaine (donc capitaliste) à des mécanismes qui concourent à empêcher l'auto réalisation des individus, puisqu'ils se trouvent paralysés et leurs actions pétrifiées. Il y a donc bien ici une expérience négative prise en charge, celle d'une souffrance sociale, conséquence de la forme prise par les rapports sociaux dans le monde contemporain. Mais, alors que le récit aurait pu se diriger vers la mise au jour de tels mécanismes, il prend, au contraire, la direction de la « compensation ». L'auteur attribue ainsi une place de premier plan au phénomène religieux dans l'atténuation de ces souffrances.

Un premier élément de compensation apparaît à travers l'utilisation du terme « âme » puisque, pour l'auteur, ce qui est « frigorifié par l'époque », ce n'est pas l'homme (ou la femme), mais son « âme ». Mais la compensation apparaît en pleine lumière lorsqu'il indique :

> « Plus que jamais, en ce début de siècle tourmenté, la sagesse de l'islam est nécessaire pour méditer, comme le sont les philosophies issues des autres grandes religions »[795].

L'auteur fait ainsi de la « sagesse de l'Islam » et des « philosophies issues des autres grandes religions » des supports sur lesquels l'individu contemporain peut venir s'appuyer, pour se tenir face à un monde qui pétrifie « l'âme de l'honnête homme ». La narration est donc construite autour d'une aliénation religieuse et peut être renvoyée vers la critique marxienne de la « religion comme opium du peuple »[796]. Puisque, pour l'auteur, la religion peut permettre aux individus qui souffrent de la dureté du monde contemporain d'atténuer, de diminuer leur douleur, elle constitue ainsi le remède vers lequel ils doivent se tourner. Les acteurs sociaux

---

[794] Christophe BARBIER, « Querelle de minarets », *art. cit.*

[795] I*bid*.

[796] Karl MARX, *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, Jules MOLITOR (trad.), Paris, Éditions Allia, 1998.

trouvent alors dans la religion une compensation face à la froideur et à la rigidification des rapports sociaux.

Mais au lieu de s'arrêter là, l'auteur précise les « modalités » d'application de telles compensations :

> « Le spirituel est affaire d'individu : il est comme en son jardin dans nos consciences, mais tel un invité dans l'espace démocratique, qui attend poliment son tour de parole et ne réclame rien, heureux d'être toléré et soucieux d'être discret »[797].

La compensation religieuse n'est donc envisageable que si elle se maintient dans la sphère privée. Par conséquent, pour l'auteur, les souffrances liées à la forme de vie contemporaine ne peuvent prétendre à une expression publique, elles doivent être tenues hors du champ de la visibilité publique. Mais au final, étant donné que pour l'auteur, le problème concerne l'Islam et plus précisément son incapacité à se maintenir dans la sphère privée (donc par extension, en suivant le fil argumentatif, à produire des formes de compensation privée), il convient d'effectuer un « rappel à l'ordre » :

> « Dans les affaires publiques, dans la marche temporelle des sociétés, l'islam doit le céder à la république […] Les religions ont toutes accepté ce modus vivendi : que l'islam le fasse sien au plus vite, grâce à une ambitieuse réforme de ses dogmes »[798].

On se trouve ainsi en présence d'un discours d'une grande ambivalence, puisque produisant une « prise en charge » et en même temps des processus de catégorisation sociale (comme identification de soi et d'autrui et comme évaluation[799]). Transparaissent alors, dans ce récit médiatique qui construit une opposition radicale entre la république et les bonnes pratiques religieuses d'un côté et la religion musulmane et ses mauvaises pratiques de l'autre, la figure de « l'émancipateur opprimé » et celle de la « victime tyrannique ». Du côté de « l'émancipateur opprimé », le locuteur identifie une souffrance possible, dit la comprendre et se propose de la mettre en mots. Mais, dans la mesure où le dépassement de cette souffrance est renvoyé vers une pratique religieuse cantonnée à la sphère privée, l'auteur manifeste aussi sa crainte face à une pratique qui dépasserait les bornes ainsi fixées, c'est-à-dire face à une pratique qui deviendrait visible. Et du côté de la « victime tyrannique : le musulman qui souffre, court

[797] Christophe BARBIER, « Querelle de minarets », *art. cit.*
[798] *Ibid.*
[799] Christian LAZZERI, « Identité constituante, identité constituée. Identité collective et groupe social », *art. cit*.

toujours le risque de se tourner vers des formes de revendications (religieuses) qui excéderaient le périmètre de leur expression légitime. Dès lors, le croyant musulman, bien qu'il puisse endurer les souffrances liées à l'organisation sociale, doit être maintenu, contraint et rappelé à l'ordre si nécessaire.

Mais dans le même temps, il nous semble que ce récit exprime une potentialité critique. En effet, en suivant le principe de « contradiction interne », nous pensons qu'en rapportant la forme de vie capitaliste à sa froideur et en faisant du religieux un moyen de maintenir un rapport positif à soi, l'auteur fait une place pour la prise en compte et l'intégration de la dimension affective du religieux, telle qu'elle a pu être mise en évidence par O. Voirol à partir de la catégorie de « Raison sensible ». Celle-ci est définie comme attention à la sensibilité, au corps, à « la part émotionnelle, ancrée dans l'instinct sensible propre à tous les êtres […] C'est une part émotive, en prise avec le monde : elle rend au monde l'ancrage sensible des sujets, à leur « corps propre »[800]. Or, O. Voirol montre comment la dimension affective est au cœur du phénomène religieux et comment, pour éviter des phénomènes régressifs, il est nécessaire d'une part, de reconnaître le caractère affectif du religieux, et d'autre part, de l'intégrer à la construction sociale, au lieu de chercher à le refouler. Il s'agit alors de penser le phénomène religieux dans sa composante affective, sensible, et ainsi d'éviter de le rejeter et le confiner dans un espace prédéfini, comme dans le cas du « principe de tolérance ».

On voit bien ici toute la distance qui sépare une telle conception de l'éditorial de C. Barbier. Alors que ce dernier demande explicitement au religieux (musulman) de rester cantonné à la sphère privée, espace dans lequel l'auteur considère qu'il peut être toléré, la position défendue par O. Voirol consiste, au contraire, à reconnaître les potentialités sensibles, affectives, contenues dans la religion musulmane et tenter de les intégrer sous des formes sublimées dans la « forme de vie » contemporaine. Ici, le terme important est bien celui de « sublimation ».

> « Il ne s'agit pas de se contenter de renforcer les demandes de reconnaissance des expériences religieuses en les sanctifiant et en se contentant, du coup, de les graver dans les institutions ; il s'agit de reconnaître le religieux pour mieux le dépasser par le projet émancipateur de la raison sensible »[801].

Autrement dit, la raison sensible n'est pas une soumission face aux puissances religieuses, puisqu'elle « détourne […] des expériences vécues une raison sensible capable d'engager les

[800] Olivier VOIROL, « De la raison sensible. Reconnaissance et expérience religieuse », *op. cit.*, p. 68.
[801] *Ibid*. 71.

éléments sous une autre forme, “sublimée” et dépassée ». Le lien entre la raison sensible et le religieux doit être compris de façon dialectique, à travers la « reconnaissance du religieux et […] son dépassement sublimé »[802].

7.1.2.2 Le football comme désublimation répressive

Alors que la religion, lorsqu’elle reste confinée à la sphère privée, semble être perçue par certains éditorialistes de la presse écrite française, comme un moyen d’atténuer les souffrances que les individus peuvent développer dans leur rapport au monde, nous proposons d’interroger maintenant des expériences négatives qui nous semblent pouvoir être analysées à travers le prisme de la catégorie de « désublimation répressive ».

Nous avons pu apercevoir, grâce à l’analyse quantitative, comment les récits médiatiques qui nous occupent ont pu se saisir des qualifications des équipes nationales algérienne et française pour la Coupe du monde 2010 pour les relier avec le débat sur l’identité nationale. Nous proposons maintenant de nous tourner vers ces narrations, et plus précisément vers celles dans lesquelles sont présentes des expériences négatives pour autrui. Nous pensons, en effet, que la mise en mots de celles-ci, de la part des éditorialistes de la presse écrite française, peut donner des informations importantes sur la construction de la frontière entre « Eux » et « Nous ».

Deux éditoriaux nous permettront de construire notre propos : ceux des hebdomadaires L’Express et Le Point du 26 novembre 2009, intitulés « Du bleu à l’âme »[803] (écrit par C. Barbier) et « La main du malin »[804] (écrit par C. Imbert). Avant de rentrer dans l’analyse de ces éditoriaux, nous devons effectuer une remarque. Dans la mesure où, à ce stade de nos analyses, notre attention se porte sur la construction, dans les récits médiatiques, d’« expériences négatives pour autrui » et sur leur « prise en charge », nous laisserons de côté les expériences négatives du locuteur, quand bien même celles-ci traversent les narrations qui vont nous occuper. Ici, ce qui nous intéresse, c’est de montrer que les narrations médiatiques, lorsqu’elles se sont penchées sur les qualifications à la Coupe du monde, ont exprimé pour autrui des expériences de souffrances. D’ailleurs, cette présence, nous semble sans équivoque, tant les titres de ces publications sont évocateurs. Il nous reste donc à voir de quelles manières

[802] Olivier VOIROL, « De la raison sensible. Reconnaissance et expérience religieuse », *op. cit.*, p. 70.
[803] Christophe BARBIER, « Du bleu à l’âme », *L’Express*, 26 novembre 2009, vol. 3047, p. 9.
[804] Claude IMBERT, « La main du Malin », *Le Point*, 26 novembre 2009, vol. 1941, p. 7.

s'opère la mise en mots de cette souffrance et ce que celle-ci nous dit de la construction de la frontière entre « Eux » et « Nous ».

Nous sommes ici en présence de deux éditoriaux, dont le cœur argumentatif repose sur la construction d'un lien explicite entre d'une part, les qualifications des équipes de France et d'Algérie à la coupe du monde et d'autre part, le débat sur l'identité nationale. Pour les deux publications, il ne fait aucun doute qu'elles constituent deux « symptômes » de l'importance du débat sur l'identité nationale. C. Imbert indique ainsi :

> « Vous la cherchiez ? Eh bien, voici une tranche palpitante d'identité nationale ! Celle du moins que le football nous débite […] Les vapeurs d'identité nationale tombées des stades ont, ces jours-ci, "ensuqué" l'Hexagone »[805].

La succession de phrases interrogative et exclamative marque une très forte présence du locuteur. Il faut attendre quelques lignes pour voir poindre la connexion entre les manifestations de joie des supporters algériens et le débat sur l'identité nationale :

> « Autre foucade de l'identité nationale à crampons : celui de ces jeunes Français aux aïeux venus d'Algérie et que remue la tripe ancestrale ».

Là encore, le locuteur se fait très présent. Les manifestations de joie sont comprises comme des attitudes capricieuses (« foucade ») de la part d'individus dont le lien avec la communauté nationale est questionné par l'auteur puisqu'ils sont renvoyés vers l'origine de leurs « aïeux », que l'auteur suppose algérienne. Il faut ainsi relever l'emploi de la périphrase « ces jeunes français aux aïeux venus d'Algérie » pour caractériser l'ensemble des individus qui se sont rendus dans les rues des grandes villes de France pour fêter la qualification de l'équipe algérienne.

De la même façon, C. Barbier de L'Express indique :

> « Les qualifications pour la prochaine Coupe du monde de football ont-elles plaidé mieux que tous les ministres pour une vraie réflexion sur l'identité nationale, car c'est de la France en son miroir qu'il s'agit avec le malaise créé par la main de Thierry Henry »[806].

[805] Claude IMBERT, « La main du Malin », *art. cit.*
[806] Christophe BARBIER, « Du bleu à l'âme », *art.cit.*

À nouveau, le récit médiatique construit un lien direct entre les événements footballistiques en question et le débat sur l'identité nationale. L'argumentation de l'auteur suit alors le même schéma que celle de son confrère de l'hebdomadaire Le Point, puisqu'il faut attendre à nouveau quelques lignes pour voir apparaître la connexion entre la qualification de l'Algérie et l'identité nationale :

> « Le phénomène le plus important, en cette électrique soirée de football, fut le nationalisme pétaradant, dans la joie et dans la violence, des Algériens de France, des Français aux racines algériennes, des Franco-Algériens […] Qui peut dire […] qu'il n'y a pas là sujet à débat, interrogation, inquiétude à propos de l'identité nationale ? »

Et là encore, le locuteur se fait très présent. On peut ainsi noter la présence de l'adjectif « pétaradant » qui vient qualifier le « type » de nationalisme des supporters algériens. Mais aussi l'association antithétique des termes « joie » et « violence ». Ou encore celle d'une figure rhétorique d'amplification, avec l'accumulation des « identités » : « Algériens de France, des Français aux racines algériennes, des Franco-Algériens »[807]. Les événements footballistiques dans lesquels sont engagées des équipes nationales sont ainsi perçus comme des moments où se joue la construction de l'appartenance nationale. Puisqu'une défaite ou une victoire injuste provoquerait une honte (c'est ainsi qu'est comprise la qualification de l'équipe de France), tandis qu'une victoire ou une défaite avec la manière serait au contraire source de joie et de bonheur (marqué par la référence à R. Poulidor dans le récit de C. Barbier).

Maintenant que nous avons posé l'articulation dans ces récits de l'identité nationale et des qualifications pour la Coupe du monde nous devons interroger les « expériences négatives pour autrui », qui s'y déploient.

Ici, les deux récits médiatiques se séparent. Alors que pour C. Barbier, la « prise en charge » porte sur une blessure identitaire (prenant la forme d'une nostalgie), pour C. Imbert, il s'agit de « prendre en charge une expérience négative pour autrui », liée à des inégalités. Pour rendre compte de ces distinctions, nous commencerons par traiter de l'éditorial de l'hebdomadaire L'Express, avant de nous tourner vers celui de l'hebdomadaire Le Point. Puis, nous tenterons de rapprocher, à nouveau, ces deux récits médiatiques, à travers la catégorie de « désublimation répressive ».

[807] Comme nous aurons l'occasion de le voir, cette rhétorique de l'accumulation participe de la construction d'une catégorisation sociale puisqu'il s'agit, pour l'auteur, d'identifier des catégories de populations liées à l'immigration et de produire une évaluation de celles-ci.

Pour C. Barbier, les qualifications de la France et de l'Algérie illustrent une double blessure identitaire : celle qui traverserait l'ensemble de la population française (la qualification injuste et la honte qu'elle procure seraient le symbole de ce mal être) et celle qui traverserait une partie de la population, dont la construction identitaire se fait à travers plusieurs « référents nationaux ». Dans le premier cas, l'ensemble des individus composant la communauté nationale est susceptible de développer une telle blessure.

> « Du bleu à l'âme. Parce que l'on a, peut-être, les couleurs de la patrie sur le dos, et sur le cœur un écusson brodé du fil de la fierté du peuple, le sport exprime souvent avec incandescence les États d'âme du pays. Ce qui chemine, souterrain, dans les villes et les écoles, s'enflamme soudain sur et dans les stades […] « Avoir le rouge au front met du bleu à l'âme ! »[808].

Le récit médiatique est structuré autour de figures rhétoriques qui participent à la mise en mots de l'expérience négative. Les figures d'analogie et de substitution y jouent un rôle de premier plan puisque l'on peut remarquer la présence d'une part, d'une allégorie, celle de la blessure (« du bleu à l'âme » ; champ lexical du corps : « dos », « cœur », « front »). Et d'autre part, d'une métonymie, puisqu'à travers la formulation « c'est de la France en son miroir qu'il s'agit », l'auteur fait référence aux français, ce sont eux qui, dans son récit, font l'objet d'une blessure. Ici, la mise en mots de cette blessure s'opère à travers un processus de personnification de la nation que vient illustrer l'opposition des couleurs bleue et rouge. C'est ainsi parce que la qualification est honteuse, que se font jour une tristesse et une nostalgie. La « prise en charge d'une expérience négative pour autrui » est possible parce que l'auteur produit une superposition de l'individu avec son appartenance nationale. Autrement dit, c'est parce que l'auteur fait de l'appartenance nationale l'élément déterminant dans la construction identitaire de l'individu qu'il peut parler de tristesse et de nostalgie. La mise en mots de celle-ci peut être résumée à travers le schéma argumentatif suivant : la nation française est une entité singulière possédant une identité propre. L'individu reçoit lui-même son identité de son appartenance nationale. Or, ce qui caractérisait jusque-là la nation et son identité est remis en cause. Donc l'individu développe une forme de nostalgie car sa construction identitaire se fait à partir d'une entité en crise.

Dans le second cas, la blessure identitaire toucherait des individus liés à l'expérience de l'immigration. Alors que la figure rhétorique d'accumulation employée par l'auteur pour désigner les supporters de l'équipe d'Algérie pourrait laisser supposer que l'attention de

[808] Christophe BARBIER, « Du bleu à l'âme », *art. cit.*

l'auteur ne se tourne que vers « l'immigration algérienne », il n'en est rien puisqu'il ajoute : « et bien d'autres communautés, en d'autres matchs, l'auraient illustré d'une fièvre similaire ». Le propos de l'auteur est donc de « prendre en charge », de façon très ambivalente (nous aurons l'occasion d'y revenir), une possible « expérience négative pour autrui » liée à l'expérience de l'immigration. « Cette jeunesse » serait trop nostalgique, trop blessée par son lien à l'immigration

> « À l'âme, cette jeunesse a trop de bleus pour en apprécier la couleur sur un maillot »[809].

Ici, c'est la combinaison entre « l'âme » — en tant que principe spirituel — et les « bleus » — en tant que marques physiques d'une blessure —, qui permet à l'auteur d'exprimer la souffrance d'autrui. Il nous faut ici insister sur la présence dans les éditoriaux de C. Barbier d'un lexique spiritualiste (et particulièrement de l'emploi du terme « âme »). Nous avons, en effet, déjà montré son emploi, lorsque nous avons discuté de la religion comme compensation. Cette insistance de l'auteur est révélatrice puisqu'il s'agit, chaque fois pour lui, de renvoyer les souffrances, les blessures qu'il relève non pas vers une existence physique, matérielle, mais au contraire vers une condition spirituelle.

Mais tournons-nous maintenant vers la narration de l'hebdomadaire Le Point. Nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer que celle-ci ne construisait pas une expérience de blessure identitaire, mais mettait en avant des formes d'humiliation. Précisions le cadre de cette « prise en charge ». Celle-ci s'insère au sein d'un argumentaire « critique » sur la place du « football spectacle ». Il s'agit pour l'auteur de démontrer que la qualification « honteuse » de l'équipe de France constitue un signe de l'immoralité qui s'est emparée de ce sport, du fait de son caractère « spectaculaire » et « mondialisé ». C'est à la suite de longs passages (sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir) dans lesquels C. Imbert propose un « diagnostic » de la société contemporaine — formulé à partir du « symptôme » que constitue la qualification pour la Coupe du monde —, qu'il effectue une « prise en charge ». C'est le caractère très problématique de celle-ci qui nous intéresse. Si le récit laisse transparaître des situations inégalitaires, voire injustes, il fait de celles-ci des états de fait, des données quasi naturelles, dont l'abolition ne constitue pas une solution envisageable.

[809] Christophe BARBIER, « Du bleu à l'âme », *art. cit.*

> « N'oublions pas la fierté des humiliés du tiers-monde qui trouvent là[810] un bref, mais éclatant exutoire au talent des favelas, des bidonvilles d'Afrique ou du bitume banlieusard… »[811].

L'auteur, en employant une figure rhétorique d'accumulation (« du talent des favelas, des bidonvilles d'Afrique ou du bitume banlieusard... ») et l'ellipse qui vient la ponctuer produisent un acte de catégorisation sociale[812]. Il vient identifier les populations dont il parle, tout en effectuant une évaluation de ces dernières — puisque celles-ci ne sont « valorisées » qu'à travers la pratique du football[813].

Malgré leur différence de « prise en charge », nous pensons que ces deux publications peuvent être rassemblées par la réponse qu'elles proposent quant à ces expériences négatives qu'elles identifient. Nous pensons, en effet, que dans les deux cas, le football est envisagé par les auteurs comme un moyen de canaliser des énergies, de détourner les frustrations des individus de manifestations qui porteraient atteinte au *statu quo*. C'est pourquoi il nous apparaît que les récits médiatiques en question fonctionnent sur le modèle de la « désublimation répressive » identifiée par H. Marcuse[814].

Par « désublimation répressive », il faut entendre le processus par lequel l'« énergie instinctuelle se transforme dans l'usage qu'en fait la société »[815]. Pour H. Marcuse, la société capitaliste tire sa spécificité d'être une « société qui peut se permettre de donner plus qu'auparavant, parce que ses intérêts ont été pris en charge par ses citoyens au plus profond de leur être et parce que les satisfactions qu'elle procure sont des éléments de cohésion sociale et de contentement »[816]. Autrement dit, les individus de la société capitaliste ont tellement intégré, dans leur « structure de personnalité », le fait qu'ils étaient des parties de cette société, qu'ils se sont appropriés les finalités de la société elle-même. Si bien que, comme les finalités de la société et celles des individus en viennent à coïncider, alors la société peut se permettre de

---

[810] « Là » renvoie à « spectacle sportif ».

[811] Claude IMBERT, « La main du Malin », *art. cit.*

[812] Nous avons vu comment ce phénomène de catégorisation sociale était lui aussi présent dans le discours de C. Barbier.

[813] Christian LAZZERI, « Identité constituante, identité constituée. Identité collective et groupe social », *art. cit.*

[814] Herbert MARCUSE, « Chapitre X. La transformation de la sexualité en Éros », *in Éros et civilisation. Contribution à Freud*, Jean-Guy NÉNY et Boris FRAENKEL (trad.), Paris, Les Éditions de minuit, Arguments, 1963. ; Herbert MARCUSE, « La conquête de la conscience malheureuse : la désublimation répressive », *in L'homme unidimensionnel. Étude sur l'idéologie de la société industrielle*, Monique WITTIG (trad.), Paris, Les Éditions de minuit, Arguments, 2012.

[815] Herbert MARCUSE, *L'homme unidimensionnel. Étude sur l'idéologie de la société industrielle*, Monique WITTIG (trad.), Paris, Les Éditions de minuit, Arguments, 2012, p. 96.

[816] Herbert MARCUSE, « La conquête de la conscience malheureuse : la désublimation répressive », *op. cit.*, p. 96.

satisfaire à certaine des énergies instinctuelles des individus. Mais, pour H. Marcuse, le propre de la satisfaction accordée par la société capitaliste est de fonctionner sur le modèle de la « fausse libération » ou, pour reprendre son concept, de la « désublimation répressive.

> « Cette mobilisation et cette manipulation de la libido expliquent en grande partie la soumission volontaire des individus, l'absence de terreur, l'harmonie préétablie entre les besoins individuels et les désirs, les buts et les aspirations exigés par la société […] la satisfaction se fait sous une forme qui engendre la soumission et affaiblit la rationalité de la protestation »[817].

On a donc à faire à une forme de compensation que la société procure à l'individu, elle lui autorise la satisfaction de certains besoins. Mais, ces besoins étant eux-mêmes le produit d'un monde social aliénant, cette satisfaction ne peut opérer que comme confirmation de l'ordre social existant, donc comme maintien du *statu quo*[818].

Par conséquent, dans la narration que propose C. Barbier, le mal être ou la blessure identitaire doit être canalisé et ne peut trouver à s'exprimer de n'importe quelle manière. Cette expression devient problématique lorsqu'elle sort des stades.

> « Le rejet d'une qualification entachée est aussi le symptôme d'une autre France, celle qui aime geindre et se mortifier en toutes circonstances, parce qu'"on" a triché ou parce qu'"on" a perdu, une nation en dégoût d'elle-même, qui cherche des boucs émissaires — idéal Raymond Domenech ! — et finit par se lancer une vindicte boomerang. Cette France n'accuse pas Thierry Henry, cette France accuse la France »[819].

Le football remplit effectivement cette fonction de dérivation des énergies instinctuelles, dans le sens du maintien de l'ordre social. Ce qu'il s'agit alors d'obtenir, c'est que les individus embrassent leur « appartenance nationale », qu'ils l'exhibent lors de compétitions sportives, au cours desquelles ils affichent leur contentement. Mais l'expression publique d'une blessure identitaire est d'autant plus insupportable pour l'auteur qu'elle est le fait de populations « issues de l'immigration ». Ici, les énergies pulsionnelles doivent être canalisées dans le sens d'une allégeance à la nation française. Comme, pour l'auteur, les manifestations de liesse des

[817] Herbert MARCUSE, « La conquête de la conscience malheureuse : la désublimation répressive », *op. cit.*, p.99

[818] *Ibid*. p. 98. « Ainsi l'organisme est conditionné au préalable à accepter spontanément ce qui lui est offert. On pourrait parler d'une "désublimation institutionnalisée" dans la mesure où la libération provoque une contraction des besoins instinctuels et non pas leur extension et leur développement ; cette pseudo-libération œuvre en effet davantage *pour* le statu quo d'une répression générale que *contre* lui. Dans la formation de la personnalité autoritaire de notre temps cette désublimation est devenue un élément fondamental ».

[819] Christophe BARBIER, « Du bleu à l'âme », *art. cit.*

supporters algériens viendraient marquer une « appartenance ambiguë » (donc une mauvaise direction prise par les énergies pulsionnelles), ce qu'il s'agit de produire, c'est un nouveau rappel à l'ordre : « puisse un débat sur l'identité nationale l'aider à choisir une patrie ! ».

Dans le cas de C. Imbert, les frustrations et la colère liées aux humiliations vécues par les populations situées dans les positions les plus extrêmes se doivent d'être canalisées au sein d'un périmètre de pratiques considérées comme légitimes. Pour lui, le football est donc ce vecteur par lequel les « humiliés du tiers-monde » – mais aussi, par extension, les milieux populaires, comme le laisse entendre l'énumération « des favelas, des bidonvilles d'Afrique ou du bitume banlieusard » –, ont la possibilité de compenser leurs expériences négatives, donc d'obtenir une certaine « satisfaction » — soit par la pratique elle-même, soit par le soutien qu'ils peuvent apporter à leur équipe.

Mais l'ambiguïté structurelle des « prises en charge » effectuées par les deux auteurs, de même que leur mise en mots, nous reconduisent vers la figure de la « victime tyrannique ». Dans le cas de l'éditorial de l'hebdomadaire Le Point, cette figure transparaît dans l'interprétation de la qualification de l'équipe de France. Alors que les « humiliés du tiers monde » et les « banlieusards » peuvent prétendre recevoir de l'estime sociale et être ainsi valorisés à travers la réussite sportive, T. Henry contrevient à cette valorisation. Lui-même issu d'un milieu modeste et vainqueur de tous les tournois majeurs, il est la figure idéal-typique de la compensation des difficultés de l'existence par la réussite sportive. Mais, par son geste, dérogeant aux « règles du jeu », il devient l'incarnation d'une estime sociale mal distribuée. Et ce d'autant plus que l'auteur fait de l'honneur et de la morale deux vertus supérieures. De ce fait, par son action, T. Henry vient faire violence au système de distribution de l'estime sociale qui lui aurait (injustement) accordé de la valeur.

Dans le cas de l'éditorial de l'hebdomadaire L'Express, la figure de la « victime tyrannique » porte sur des individus dont l'appartenance est considérée comme équivoque, du fait de leur lien à l'immigration. Elle émerge alors du système d'opposition construit par la mise en récit. Tout d'abord à partir de figures rhétoriques d'opposition comme lorsque l'auteur interprète les manifestations de supporters algériens comme l'illustration d'un « manque de France et [d'un] rejet de la France ». Ensuite, grâce à des comparaisons venant renforcer le système d'opposition, notamment lorsque l'auteur renvoie la qualification de l'équipe d'Algérie vers un autre événement sportif.

> « Réduire les événements du 18 novembre à quelques débordements de supporters, c'est commettre la même erreur qu'au lendemain du 6 octobre 2001, quand le match France-Algérie, Marseillaise huée puis pelouse envahie, fut interrompu »[820].

Cette « mise en équivalence » est d'ailleurs symptomatique de la construction de la frontière entre « Eux » et « Nous ». Elle renforce le questionnement de l'auteur sur l'appartenance des minorités à la communauté nationale[821]. Mais la construction du système d'opposition global passe également par l'utilisation de figures d'accumulation, comme lorsque l'auteur multiplie les expressions pour désigner les supporters algériens : « des Algériens de France, des Français aux racines algériennes, des Franco-Algériens ». En multipliant ainsi les expressions, comme se multiplient, d'après lui, les identités chez ceux dont il parle, il formule alors une évaluation négative sur cette pluralité d'appartenance. Mais la forme paradigmatique de ce système d'opposition se trouve dans l'opposition construite par le récit entre le « bleu » (la douleur, le trouble, la souffrance) et « rouge » (l'amour, la passion, ferveur patriotique pour la France), par laquelle la narration construit l'idée que la douleur et les blessures identitaires (le « bleu »), empêchent l'amour et la ferveur patriotique (le « rouge »).

L'ensemble de ces éléments se combine alors dans la construction d'une opposition entre « Nous » et « Eux », qui se condense dans le sociogramme de la « victime tyrannique ». Les « minorités issues de l'immigration » sont « victimes », dans la mesure où leur construction identitaire s'effectue dans un tiraillement entre « le pays où l'on vit et le pays que l'on vénère, celui qui nourrit les corps et celui qui nourrit les rêves ». Ils subissent cette situation qui provoque chez eux de la souffrance. Mais elles sont également « tyranniques » puisqu'au lieu de vivre leur souffrance de façon privée et d'obtenir une compensation à travers l'identification à la nation française (et l'exaltation de cette appartenance au cours d'événements sportifs), elles l'expriment publiquement en exultant pour d'autres équipes nationales. Par conséquent, l'expression de leur mal être s'effectue d'une manière qui contrevient à l'ordre social établi et à la place qui leur est attribuée à l'intérieur de celui-ci.

[820] Christophe BARBIER, « Du bleu à l'âme », *art. cit.*

[821] Le match de 2001 s'était tenu un mois après l'attentat du 11 septembre, dans un moment où certains joueurs de l'équipe de France étaient sommés de choisir leur camp, de fixer leur identité dans une appartenance nationale univoque.

Reconstruction : quelles potentialités ?

Pour conclure cette partie de nos analyses et suivant en cela le principe des « contradictions internes », nous souhaitons à nouveau mettre en avant une potentialité critique. En suivant la proposition de P. Apostolidis, nous pensons d'une part, que certains éléments de la culture conservatrice peuvent être « retournés » et utilisés en vue d'objectifs alternatifs – c'est-à-dire progressifs et d'autre part, que certaines formes de conservatisme peuvent déjà entrer en conflit avec les conditions sociales qu'elles légitiment pourtant[822].

Il nous semble en effet que la prise en charge par l'éditorialiste d'un mal être identitaire puisse correspondre à la sédimentation, dans le récit médiatique, de demandes de reconnaissance portées par des groupes dominés, en l'occurrence d'individus issus de l'immigration. Une telle présence nous semble signaler la possibilité de reconnaître la diversité constitutive de la société française, et donc d'envisager qu'une telle forme de reconnaissance réciproque puisse permettre aux individus qui se trouvent tiraillés entre plusieurs référents culturels et qui le vivent comme une souffrance, d'intégrer ces référents au sein d'un agencement identitaire dans lequel les différentes identifications culturelles s'organiseraient de façon harmonieuse et non plus conflictuelle.

Mais dans la mesure où le récit médiatique en question limite de façon drastique la prise en charge d'une telle expérience négative, il opère une clôture de sens dans laquelle ce mal être n'est pas renvoyé vers des structures socio-économiques — qui construisent pourtant des formes de relégation sociale —, mais vers une intégration ratée (en tant que responsabilité individuelle) et un islam trop offensif (en tant que responsabilité collective). Par conséquent, cette clôture de sens s'effectue par une catégorisation sociale qui construit une altérité radicale (violente, sujette à des poussées de « fièvre » communautaire).

[822] Paul APOSTOLIDIS, *Stations of the Cross. Adorno and Christian Right Radio*, Durham, Duke University Press, 2000, p. 11.

7.2 De l'inaudible à l'inexprimable. Les demandes de reconnaissance sociale des éditorialistes.

Le premier temps de l'analyse sociocritique nous a conduits à aborder la difficulté des récits médiatiques, pour mettre en mots les « expériences négatives pour autrui », qu'ils tentent pourtant de « prendre en charge ». Le second temps de l'analyse sera, lui, consacré aux locuteurs. Il s'agira de montrer que, parmi les expériences négatives que les éditorialistes de la presse écrite expriment, une partie a trait à leurs compétences et à leurs qualités. Ici, il nous faudra évoluer à travers deux mouvements. Le premier nous conduira vers les récits médiatiques à l'intérieur desquels le locuteur manifeste une insatisfaction liée au manque d'attention portée à son discours tandis que le second prolongera ce mouvement, à partir des récits médiatiques dans lesquels le locuteur n'exprime plus simplement une frustration quant à un manque d'attention portée à sa parole publique, mais où il exprime une frustration, en raison des obstacles qui se dressent face à son expression publique.

7.2.1 La parole journalistique une parole inaudible ?

Nous commencerons donc cette investigation des expériences négatives du locuteur en nous penchant sur les situations dans lesquelles le locuteur exprime une gêne ou une frustration liée à l'absence d'écho reçu par sa parole publique.

Ici, nombre de narrations dont nous allons discuter sont structurées par un interdiscours très dense. C'est pourquoi, pour rendre compte de ces situations de la façon la plus adéquate possible, nous procéderons par étapes. Nous commencerons par identifier le schéma narratif commun à ce type de narration. Puis, dans la mesure où celui-ci permet de distinguer entre trois modalités distinctes, nous analyserons celles-ci les unes après les autres. Enfin, lorsque nous aurons traversé ces différentes situations d'énonciations, nous tenterons de rapprocher les éléments ainsi repérés du sociogramme de « l'émancipateur opprimé ».

7.2.1.1 Cadre de l'énonciation

Les narrations qui nous occupent ici reposent sur une particularité d'écriture. Toutes sont écrites soit à la première personne du singulier, soit à la première personne du pluriel. La présence du locuteur est alors sans équivoque. Comme nous tenterons de le montrer, cette présence est liée à des types d'expériences négatives qui engagent directement le locuteur, puisqu'elles correspondent à des situations dans lesquelles le locuteur produit un regard sur le monde, propose une interprétation sur la société, bref, construit un message qui, du point de vue de son auteur, ne rencontre pas l'écho espéré. C'est donc d'une certaine manière le manque d'audience du locuteur qui construit une expérience négative, d'insatisfaction ou de frustration.

Dans ce type de situation, la narration reconstruit un message transmis selon un schéma dont nous nous proposons de rendre compte sous la formule : « diagnostic » — « symptômes » – « thérapeutique ». Autrement dit, lorsque dans nos éditoriaux, les locuteurs manifestent une insatisfaction qu'ils relient à un déficit d'attention, cette « expérience négative pour le locuteur » se trouve exprimée selon un schéma argumentatif spécifique. Celui-ci commence par poser un diagnostic sur le monde social, puis cherche à identifier des symptômes qui correspondent à ce mal et enfin propose un traitement, une thérapeutique pour y remédier. « L'expérience négative pour le locuteur » apparaît alors dans la description de l'écart qui sépare son diagnostic et l'état « réel » du monde social. Pour schématiser, on peut dire que ce qui procure une insatisfaction chez le locuteur, c'est le sentiment que, si son regard sur le monde avait été entendu (au moment où il l'a formulé), la situation, au moment où il écrit, serait meilleure. À partir de ces quelques éléments de présentation, on peut déjà comprendre que ces récits sont traversés « d'appareils normatifs-évaluatifs » qui viennent qualifier les réactions ou l'absence de réactions que ces « diagnostics » ont rencontrées. Afin de rendre compte de la manière la plus précise possible de ces narrations, il nous faut distinguer entre deux types de situations : celle où l'expérience négative qui est exprimée émerge de l'évolution du débat sur l'identité nationale – ici, c'est l'évolution du débat qui est à l'origine de la frustration exprimée par l'auteur et celle où l'expérience négative qui est exprimée découle d'un « diagnostic » antérieur, que le débat sur l'identité nationale permet de réactiver – là, le débat sur l'identité nationale permet au locuteur d'exprimer une frustration quant à une incompréhension passée.

Avant de poursuivre nos analyses en examinant précisément les mises en mots de ces expériences négatives, nous souhaitons tout de suite désamorcer d'éventuelles incompréhensions. Lorsque nous évoquons ce schéma (« diagnostic » — « symptômes » — « thérapeutique »), il ne s'agit pas pour nous de dire que les auteurs en question produisent un

diagnostic historique au sens où l'entend la théorie critique (tel que nous avons tenté de le reconstruire dans notre premier chapitre[823]). Il s'agit seulement de dire que ces récits médiatiques construisent un certain type de narration, que le schéma ainsi désigné permet de venir qualifier.

7.2.1.2 Évolution du débat sur l'identité nationale et frustration

Pour discuter de la première situation, c'est-à-dire de la situation dans laquelle le locuteur exprime une insatisfaction à propos de l'audience de sa lecture du monde social, nous ferons dialoguer deux éditoriaux du quotidien La Croix. Le premier, paru le 27 octobre 2009, au tout début de l'initiative gouvernementale et le second, paru le 08 février 2010, au moment de sa clôture. Bien évidemment, nous ne proposons pas de faire dialoguer ces deux éditoriaux du seul fait qu'ils soient publiés au sein du même titre de presse. Ce qui nous pousse à construire cette passerelle, c'est le fait que ces derniers soient écrits par le même auteur, F. Ernenwein. C'est cette donnée qui, selon nous, justifie l'analyse d'une possible frustration quant à l'évolution du débat sur l'identité nationale, à partir de la comparaison entre ses prises de positions initiales et celles exprimées lors de la clôture du débat.

La position de l'auteur quant au débat sur l'identité nationale se fait dans une tension entre d'un côté une prise de position en faveur d'une « discussion » qu'il considère légitime.

> « Parler de l'identité nationale, de ce qui fonde notre sentiment d'appartenance à une communauté, n'est certainement pas un sujet tabou »[824].

Et de l'autre, une critique de la manière dont le gouvernement de l'époque conduit cette discussion. Ici, la critique de l'auteur porte donc essentiellement sur la forme du débat sur l'identité nationale et non sur le fondement et la pertinence de celui-ci.

> « À ce point de la discussion, l'annonce dimanche d'un vaste débat sur l'identité nationale par le ministre en charge de l'immigration présente de nouveaux risques »[825].

La narration, qui est produite par l'auteur à partir de cette donnée cardinale, nous reconduit vers le schéma que nous avons mis en évidence. Ici, le diagnostic porte sur une « peur », une

[823] Cf. Supra Chapitre 1 Section 3 – Le projet de l'école de Francfort : Diagnostiquer les pathologies sociales.
[824] François ERNENWEIN, « Ce qui nous rassemble », *La Croix*, 27 octobre 2009, vol. 38497, p. 1.
[825] *Ibid*.

« crainte », que les individus développeraient du fait des transformations sociales et de la mondialisation. Le symptôme principal de cette « peur » se lit alors dans les « liens » qui sont établis « systématiquement » construits entre identité nationale et immigration.

Pour remédier à cette « peur », l'auteur fait du débat sur l'identité nationale un moment de catharsis collective, au cours duquel devrait s'effectuer un travail sur « l'unité et la cohésion ».

Au sein de cette narration, « l'expérience négative du locuteur » naît de l'inadéquation entre son souhait de voir le débat sur l'identité nationale permettre cette « discussion » nécessaire sur « ce qui nous rassemble » et le déroulement du débat au cours duquel, justement, cette peur collective s'est manifestée puisque « ce débat a été quasi exclusivement orienté vers l'immigration ou l'islam ». Le récit construit donc une opposition entre d'une part, le débat « réel » — sa progression « effective » —, et d'autre part, le débat tel qu'il aurait pu et dû se dérouler — c'est-à-dire la manière avec laquelle ce débat devrait être conduit pour que « ceux qui l'avaient jusqu'ici boudé acceptent cette fois d'y entrer ». L'emploi intensif du conditionnel dans l'éditorial qui clôture le débat matérialise cette opposition entre ce qui aurait pu être et ce qui s'est vraiment passé (« faudrait », « serait », « deviendraient », etc.). Dans la mesure où l'emploi du conditionnel constitue une forme importante de modalisation, son utilisation abondante par l'auteur constitue une première manifestation de sa frustration.

Mais, celle-ci se manifeste à travers un second phénomène rhétorique : la multiplication des formules interrogatives. La narration regorge ainsi de phrases interrogatives, qui illustrent non seulement les questionnements de l'auteur sur le débat sur l'identité nationale, mais aussi l'orientation qu'il conviendrait de lui donner. Cette orientation est d'autant plus manifeste que ces séries d'interrogations sont ponctuées par des réponses (prudentes) apportées par l'auteur.

> « Pourquoi nous sentons — nous français ? À quoi servent les États-nations ? Le pouvoir aujourd'hui, c'est clair, ne leur appartient plus totalement. […] Pour discuter de ce qui nous rassemble, faut — il commencer par parler de nos peurs ? Peut-être serait — il préférable d'explorer comment notre communauté nationale s'est précisément construite de métissages successifs, de rencontres certes toujours compliquées, mais au final créatrices […] Comment pourtant rester rassemblés ? Au prix de ces ouvertures et de quelques autres, le débat deviendrait alors nettement plus passionnant »[826].

[826] François ERNENWEIN, « Les conditions du débat », *La Croix*, 8 février 2010, vol. 38583, p. 1.

C'est dans le jeu de ces questions/réponses que se donnent à voir la position de l'auteur et sa frustration (quant à la direction qu'aurait dû prendre le débat). Mais le récit produit par l'auteur est également intéressant parce qu'il manipule des symboles qui informent de l'inscription du monde social dans le texte. Le cœur de cette mise en scène symbolique repose sur la métaphore du tisserand. Ainsi, lorsque l'auteur se pose la question du caractère positif ou négatif de la clôture des échanges sur l'identité nationale, il précise :

> « Non, bien sûr, si cela rend plus difficile tout échange sur ce qui tisse l'identité française aujourd'hui. Comment alors *reprendre le fil de cette conversation* nécessaire ? »[827].

À partir des concepts sociocritiques que nous avons présentés, il apparaît ici que « le fil » constitue la « trace », c'est-à-dire l'information brute, le référent social inscrit dans le texte. Le fil, c'est alors tout simplement la réunion d'une matière textile. Mais ce référent social est pris dans une narration qui l'oriente vers une direction sémiotique précise, vers ce que la sociocritique nomme des « indices ». Ici, ces « indices » pointent dans la direction de la religion catholique. Le quotidien La Croix est en effet un journal fondé par une congrégation religieuse catholique. Or, dans la religion catholique, le fil possède une charge symbolique forte[828], charge symbolique qui vient à prendre une « valeur » spécifique dans le récit de l'auteur, puisqu'il participe à la narration sur le commun, sur « l'union », bref sur « ce qui rassemble ». Or, pour l'auteur, ce qui pose problème, c'est précisément que ce « fil » se trouve rompu avec la fin du débat sur l'identité nationale.

7.2.1.3 Faire reconnaitre une interprétation et frustration

Mais il est une autre situation dans laquelle le locuteur exprime une expérience négative, à propos de l'absence d'écho reçue par sa parole publique, celle où, ayant par le passé formulé un « diagnostic » sur la société française, il fait du débat sur l'identité nationale une caisse de résonance de ses prises de position antérieures. La décision gouvernementale de débattre de l'identité nationale est alors accueillie avec enthousiasme par les auteurs M. Szafran et J. Daniel. Dans ce cas, le débat sur l'identité nationale permet à l'auteur de reformuler un

[827] François ERNENWEIN, « Les conditions du débat », *art. cit.*

[828] Cf. Michel FEUILLET, *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, 2017, p. 54. « Marie était occupée à filer la pourpre destinée à confectionner le rideau du Temple, lorsque l'ange Gabriel arriva auprès d'elle ». Remarquons tout de même que le fil n'est pas un symbole exclusivement catholique. Pour s'en tenir à la mythologie Grecque, les trois Moires, manipulaient les destinées des Hommes à travers les « fils » du destin Chacune jouant un rôle spécifique, entre celle qui tisse le fil de la vie, celle qui le déroule et celle qui le coupe.

« diagnostic » déjà établi. C'est alors à l'occasion de cette reformulation qu'apparaît, en filigrane, la frustration de l'auteur. Ici, plusieurs éditoriaux de titres de presse différents peuvent nous permettre de mettre en lumière de telles situations. Afin d'essayer d'en saisir les tenants et les aboutissants de la façon la plus complète possible, trois éditoriaux participeront à la construction de notre argumentation. Les éditoriaux de J. Daniel parus dans le Nouvel Obs les 05 novembre et 10 décembre 2009 intitulés « Être français » et « Vivre avec l'Islam » et l'éditorial de M. Szafran, paru dans Marianne le 31 octobre 2009 et intitulé « Débattre, M. Besson ? Chiche ! ». Nous traiterons ces publications de façon séparée, afin d'en faire ressortir les singularités narratives. Pour cela, nous repartirons du schéma argumentatif dont nous avons montré qu'il traversait l'ensemble de ces publications. Ce n'est que dans un second temps que nous proposerons des rapprochements entre ces différents récits médiatiques.

Si nous proposons de regrouper les deux éditoriaux de J. Daniel parus dans le Nouvel Obs, c'est parce que le co-texte auquel il renvoie est constitué non seulement par le monde social environnant, mais aussi par les effets de résonnance qu'ils produisent. Alors que le premier est publié lors du lancement du débat, le second fait suite au vote interdisant la construction de nouveaux minarets en Suisse et établit un lien explicite entre ces deux événements. Par ailleurs, ces textes construisent une narration dans laquelle l'auteur se place et évolue entre plusieurs temporalités. Il s'agit pour lui de s'inscrire à la fois dans la temporalité du débat sur l'identité nationale — afin de proposer sa contribution —, mais aussi de s'inscrire dans un temps long, en rappelant ses prises de position passées. Dans l'éditorial du 05 novembre, il déclare :

> « Je trouve très sain qu'il y ait aujourd'hui un débat sur l'identité nationale, d'autant que je m'étais enhardi à en faire la proposition à François Mitterrand qui l'avait trouvée peu opportune »[829].

C'est cette inscription dans un « temps long historique » qui permet à l'auteur de formuler ses constatations, d'identifier les dynamiques problématiques et de proposer de nouvelles orientations. Autrement dit, si le point de départ de l'argumentation se trouve être le débat sur l'identité nationale et sa relance par le vote suisse, l'auteur propose un point de vue global sur l'évolution de la société française. Ce point de vue lui est fourni par sa propre inscription dans « l'histoire de France ». Et c'est précisément ce statut d'acteur qui vient lui conférer une légitimité dans l'interprétation du débat sur l'identité nationale et des dynamiques sociales

[829] Jean DANIEL, « Être français », *Le Nouvel Observateur*, 5 novembre 2009, p. 3.

générales. Par ailleurs, cette construction de la légitimité du locuteur est redoublée par l'explicitation d'un « travail d'enquête » (« Je me suis depuis longtemps inquiété auprès des intéressés eux-mêmes »). Cette narration construit ainsi une opposition entre ceux qui « compliquent injustement le débat » et l'auteur qui, lui, sait de quoi il parle.

Afin de rendre explicite la frustration de l'auteur et maintenant que nous avons présenté les éditoriaux de J. Daniel, nous devons nous tourner vers le schéma narratif que nous avons précédemment identifié. Ici, le « diagnostic » qui traverse les deux éditoriaux porte sur le « vertige identitaire ». Ce « trouble identitaire » (pour reprendre une autre formulation de l'auteur) est alors relié à des dynamiques sociales et culturelles. Ainsi, si la société française doit s'interroger sur son identité, c'est à la fois parce qu'elle a perdu « ses mécanismes intégrateurs » et que la religion musulmane produit un « malaise, pour employer un euphémisme ». Pour remédier à ce vertige identitaire, l'auteur propose une « intégration » dans laquelle les « immigrés » sont appelés à « devenir autre(s) ». Cette « thérapeutique » est alors illustrée à travers l'exemple « des écrivains, des peintres, des acteurs, des universitaires », que l'auteur a rencontrés, et qui étaient « tout à fait conscients qu'ils allaient devenir autres qu'ils n'avaient été ».

Finalement, « l'expérience négative du locuteur » découle d'un tel diagnostic. S'il veut « s'en prendre […] à ceux qui entendent soupçonner de racisme les partisans d'un grand débat national sur l'immigration et, du même coup, sur l'identité de la France », c'est parce que le diagnostic qu'il porte depuis longtemps (il l'avait formulé auprès de F. Mitterrand), l'a conduit à recevoir de telles critiques de la part de ceux qui « se font […] une spécialité de compliquer tout le débat par une polémique idéologique ». Cette frustration quant à l'incompréhension que produit son « diagnostic » est clairement formulée dans le premier éditorial, lorsqu'il commence par indiquer à travers l'utilisation d'une litote :

> « Il n'est absolument pas anormal qu'une société donnée et ancienne puisse être troublée, et même perturbée, par l'arrivée massive d'immigrés »[830].

Puis ajoute :

> « Certains se font cependant une spécialité de compliquer tout le débat par une polémique idéologique. L'idée que certains étrangers puissent avoir des

[830] Jean DANIEL, « Être français », *art. cit.*

> difficultés à devenir français serait, d'après eux, réactionnaire, chauvine et plus ou moins raciste »[831].

L'énumération des qualificatifs péjoratifs, qui seraient employés à l'égard de ceux qui s'interrogent sur les difficultés d'intégration, est reprise par l'auteur comme autant d'attaques personnelles, puisqu'il se sent obligé de désamorcer de telles critiques, il fait ainsi remarquer : « mes lecteurs ne le savent que trop, voici des années que je traite de ce sujet ».

La frustration de l'auteur naît ainsi de l'écart entre, d'un côté un « diagnostic » formulé et porté depuis des années[832] et de l'autre, la réception de ce « diagnostic » qui alterne entre l'absence d'attention (à travers la réaction du Président de la République) et l'assimilation à du racisme. Alors que l'auteur a le sentiment que son diagnostic était juste, que les transformations sociales lui donnent raison, il a également le sentiment de ne pas avoir été entendu, que ce soit par le Président de la République ou bien par ces contemporains qui portent des accusations de racisme. Par conséquent, le débat sur l'identité nationale — puis sa résonance à travers le vote suisse interdisant les minarets —, constitue un moyen d'exprimer une frustration et de redynamiser un diagnostic que l'auteur considère comme inaudible, du fait de parasitages.

Mais la narration fait aussi une place à des acteurs spécifiques, pour lesquels l'auteur se construit un statut de « pourvoyeur de reconnaissance », à partir duquel il distribue de l'estime sociale. Par exemple, lorsqu'après avoir effectué un inventaire des « élites musulmanes [qui] favorisent l'émergence d'un islam français », il ajoute :

> « Je voudrais saluer ici le professeur en Sorbonne Mohamed Arkoun, qu'une maladie oblige à la retraite. Les grands arabisants et islamologues français de confession musulmane sont à la veille d'une réforme quasi luthérienne, mais ils n'ont encore que peu d'audience »[833].

Dans chacune des publications de J. Daniel, la manifestation d'estime sociale est placée, de façon significative, à la fin du texte. Elle est ce qui vient conclure le propos de l'auteur et sert à donner du poids au « diagnostic » que celui-ci formule.

L'éditorial de M. Szafran dans l'hebdomadaire Marianne permet de prolonger ces analyses. L'auteur prend lui aussi le débat sur l'identité nationale comme un tremplin pour exprimer une

---

[831] Jean DANIEL, « Être français », *art. cit.*

[832] Jean DANIEL, « Vivre avec l'islam », *Le Nouvel Observateur*, 10 décembre 2009, p. 3. « L'Europe et la France ont été bousculées par l'irruption d'une modernité multiculturelle et multiethnique, on n'avait pas averti les populations des transformations que cela pouvait apporter dans leurs habitudes et leurs paysages urbains »

[833] Jean DANIEL, « Vivre avec l'islam », *art. cit.*

frustration. Mais, contrairement aux autres éditoriaux dans lesquels la formulation de l'expérience négative se faisait de manière diffuse, puisqu'elle se retrouvait disséminée à travers l'ensemble de la publication, ici, c'est l'expression de la frustration de l'auteur, dès les premières lignes, qui construit l'ensemble de l'argumentation, selon le schéma argumentatif que nous avons précédemment identifié.

Ainsi, la narration autour d'un « diagnostic » portant sur une « angoisse identitaire », dont le symptôme principal se lit dans l'attitude des « milieux populaires » (notamment à l'égard de la gauche), que le débat sur l'identité nationale pourrait apaiser (cette « thérapeutique » est exprimée dès le titre : « Débattre, M. Besson ? Chiche ! »), repose entièrement sur l'expression de la frustration de l'auteur. Dès lors, participer au débat sur l'identité nationale ne constitue pas un problème, mais une démarche qui pourrait se révéler salutaire, à la fois pour les « milieux populaires » — en proie une « angoisse identitaire » —, mais aussi pour l'auteur — qui trouverait alors un moyen de faire résonner son « diagnostic ».

Les violences verbales que l'auteur rapporte ne concernent pas directement la temporalité du débat sur l'identité nationale. Elles renvoient vers une situation passée, vers des prises de positions antérieures qui lui ont valu ces insultes.

> « Quand, à maintes reprises, jusqu'au rabâchage, nous avons exhorté la gauche à ne pas larguer le questionnement légitime sur les spécificités de notre identité nationale, quand nous l'avons adjurée, dans l'Événement du jeudi, puis dans Marianne, de ne pas laisser les milieux populaires à leurs angoisses, notamment identitaires, sinon ces Français-là choisiraient tôt ou tard la dialectique raciste de l'extrême-droite, cette gauche-là […] nous a conchiés. Beaufs, populistes, Le Pen light et tant d'autres gracieusetés... Les bordées d'injures n'ont jamais cessé »[834].

La mise en mots de cette violence subie s'effectue à travers une présence très importante du locuteur, qui trouve son expression paradigmatique dans l'emploi, à plusieurs reprises, de la première personne du pluriel (« Nous »). On peut aussi relever l'utilisation abondante d'adjectifs qualificatifs (« légitime », « raciste », « beauf », « populiste ») et la présence de figures rhétorique d'amplification puis d'omission : « Beaufs, populistes, Le Pen light et tant d'autres gracieusetés... ».

[834] Maurice SZAFRAN, « Débattre, M. Besson ? Chiche ! », *Marianne*, 31 octobre 2009.

Comme nous l'avons indiqué, la mise en mots de cette expérience négative constitue le point de départ du récit médiatique. Il s'agit ensuite pour l'auteur de justifier la pertinence du débat sur l'identité nationale, en s'opposant ainsi aux positions politiques qui le refusent purement et simplement et qu'il identifie à une partie de la gauche : « cette gauche-là », « la gauche vérolée », « la gauche égarée », « la gauche stupide », etc[835].

La sociocritique permet alors d'apporter des précisions sur la socialité du texte, à partir de l'identification des traces, des indices et des valeurs. En effet, lorsque le locuteur s'attaque à la gauche, il précise :

> « Et voilà qu'imperturbable, n'ayant rien retenu de ses déroutes intellectuelles et électorales, elle retombe dans ses errements. Il suffit qu'Éric Besson *agite un chiffon rouge*, la gauche, stupide, fonce tête baissée ».

Dans cette séquence, les mots « chiffon rouge » se trouvent situés au niveau de la trace, il s'agit alors de la simple désignation d'un tissu et d'une couleur primaire. Au niveau de l'indice, ils renvoient à la fois vers un pratique spécifique, la tauromachie, et vers une chanson de M. Fugain[836] devenue un signe de ralliement pour les mouvements de gauche. Pour ce qui est de la valeur, lorsque l'on « projette ces mots sur la toile du texte », on peut alors identifier leur « accointance sémantique »[837]. Le « chiffon » rejoint ainsi sur ce plan, un inventaire fourni de qualificatifs dépréciatifs, directement liés à la critique d'une partie de la gauche. Quant au « rouge », il émerge implicitement dans la référence à une autre gauche, qui, elle, ne se serait pas « égarée ». Dans la mesure où la sociocritique a pour habitude de travailler sur la littérature, l'identification des traces, des indices et des valeurs se fait à travers une matière textuelle beaucoup plus dense que celle dont nous disposons ici. Toutefois, nous pensons que ce schéma conceptuel est largement applicable sur un corpus de presse écrite car les articles de presse construisent un interdiscours très dense. Ici, ce qui nous conforte dans notre analyse, c'est la référence, dans l'éditorial de M. Szafran à un autre éditorial, publié dans le journal Libération et écrit par L. Joffrin, dans lequel le « rouge » joue un rôle de premier plan (le titre étant d'ailleurs « Il y a aussi du rouge dans le drapeau tricolore »). Par conséquent, l'ensemble de ces éléments participe à construire une narration dans laquelle la critique de la « gauche égarée » se fait au nom d'une autre gauche, d'une alternative qu'il tente de nommer et d'identifier.

---

[835] Par la mise en parallèle des deux éditoriaux de l'hebdomadaire Marianne, il est possible d'obtenir quelques précisions quant à la définition de cette « gauche-là ». Il s'agit de « l'extrême gauche, qui noircit volontairement le tableau pour nous interdire les questionnements légitimes ».

[836] Michel FUGAIN et LA COMPAGNIE, *Le chiffon rouge*, Un jour d'été dans un havre de paix, 1977.

[837] Pierre POPOVIC, « De la semiosis sociale au texte : la sociocritique », *art. cit.*, p. 155.

À nouveau, ce type de récit médiatique (dans lequel le débat sur l'identité nationale permet au locuteur d'exprimer une frustration antérieure) identifie des acteurs positifs, auxquels l'auteur distribue de l'estime sociale. Ainsi, alors que l'auteur rend compte des violences verbales qu'il aurait subies du fait de ses prises de positions, il identifie en même temps des personnalités qui l'auraient soutenu :

> « À l'exception notable de Jean-Pierre Chevènement, Lionel Jospin et... Jean Daniel, dans les colonnes du Nouvel Observateur […] Laurent Joffrin, directeur de Libération : "Un débat sur l'identité nationale ? Pourquoi pas ? Ce qui est national n'est pas nécessairement louche." Nous sommes en accord avec notre confrère de... gauche »[838].

On observe ainsi une expression positive, valorisante, dirigée vers des personnalités clairement identifiées et nommées. Expression qui contraste avec les qualifications des autres acteurs présents dans la narration, dont l'indétermination demeure constante durant toute l'argumentation.

Maintenant que nous avons présenté les récits médiatiques dans lesquels peutse lire la frustration de l'auteur, liée à ce qu'il identifie comme des parasitages ou des incompréhensions, nous proposons de relier les dimensions ainsi dégagées au sociogramme de « l'émancipateur opprimé.

La figure de l'émancipateur opprimé

Dans la mesure où d'une part, le travail du journaliste consiste à informer, c'est-à-dire à porter un regard sur le monde qu'il va tenter de transmettre auprès d'un public le plus large possible et que, d'autre part, dans les récits médiatiques dont nous venons de traiter, se trouve exprimée une insatisfaction des auteurs de ces récits quant à l'incompréhension que leur grille de lecture et leur interprétation du monde ont pu rencontrer, alors, il nous semble que ce qui est exprimé par ces auteurs, c'est précisément une demande de reconnaissance sociale. En construisant une narration dans laquelle ils se mettent directement en scène (à la première personne du singulier ou du pluriel) et expriment leur insatisfaction quant aux réactions que leurs prises de positions ont pu produire, ils tentent de faire reconnaître leurs capacités à rendre compte du monde social et de ses évolutions. Autrement dit, les auteurs endossent ici le statut de "demandeur de

[838] Maurice SZAFRAN, « Débattre, M. Besson ? Chiche ! », *art. cit.*

reconnaissance", dont la demande porte sur une compétence professionnelle. Cette capacité est celle de la compréhension du monde social et de ses transformations. Le fait que cette compétence ne soit pas reconnue, que l'interprétation portée par l'auteur n'accède pas à une audience importante, ou bien fasse l'objet de critique (racisme) est vécu comme une « injustice ». Les locuteurs ont ainsi le sentiment de ne pas recevoir suffisamment d'estime sociale.

L'expression d'une estime sociale, distribuée à des personnalités spécifiques et expressément nommées, participe alors de cette demande de reconnaissance. Elle est un moyen pour les auteurs d'appuyer leur diagnostic, puisqu'elle revient à dire : je ne suis pas le seul à interpréter les choses de cette façon-là. Soit des personnes très compétentes, soit les principaux concernés, identifient les mêmes problèmes et proposent les mêmes solutions. Donc malgré les incompréhensions et les invectives, mon interprétation de la situation a toujours été la bonne.

Les récits médiatiques dont nous venons de parler nous semblent ainsi pouvoir être rassemblés sous la figure de « l'émancipateur opprimé » car tous, malgré la diversité des positions, construisent une représentation du journaliste comme acteur social participant à la connaissance du monde social, dont le travail est rendu inaudible par des parasitages extérieurs à la pratique journalistique elle-même. L'oxymore du sociogramme prend ainsi la double forme de « l'émancipateur » — le journaliste possède un rôle informatif — il est celui qui construit un regard sur le monde qu'il tente de partager avec un public –, et de « l'opprimé », car son audience (du moins celle qu'il souhaiterais obtenir et à laquelle il s'adresse pourtant) se trouve limitée. Alors que C. Servais définit le discours journalistique à travers la position ambivalente du locuteur, puisque le "destinateur" au nom duquel il parle et dont il se fait le porte-parole, est aussi celui auquel il s'adresse »[839], nous pensons que, dans les récits médiatiques dont nous venons de rendre compte, la présence d'un « destinateur », au nom duquel l'énonciateur prend la parole et auquel il s'adresse, vise à soutenir et à exprimer la frustration du locuteur. S'il s'adresse à un public qu'il reconstruit dans son discours, c'est pour exprimer comment l'expression de sa propre parole est difficile, comment la communication qu'il tente pourtant d'établir et les messages qu'il tente de faire passer sont troublées.

Autrement dit, dans ce type de narration, la figure de « l'émancipateur opprimé » se déploie au sein de récits médiatiques qui installent le journaliste dans la position d'expert, dont la grande

[839] Christine SERVAIS, « Énonciation journalistique et espace public. Une hégémonie pleine de voix ? », *Communication. Information médias théories pratiques*, 2013, Vol. 32/2.

connaissance du monde social est perturbée par des interférences — interférences liées à l'expression de paroles alternatives, dont les voix viendraient couvrir la sienne.

7.2.2 Une expression publique empêchée ? Sociolecte prolétarien et sociolecte réactionnaire

7.2.2.1 Première parole empêchée : La parole prolétarienne

Présentation générale

Les publications du journal L'Humanité au cours du débat sur l'identité nationale construisent une opposition constante et radicale vis-à-vis de l'initiative du gouvernement. Quelques jours après l'annonce du lancement par le ministre E. Besson, le premier éditorial publié par le quotidien sur le sujet annonce la couleur :

> « Refuser d'entrer dans ce "débat" miné, faire prévaloir la lutte des classes sur l'impasse de la haine des "races". Telle doit être la meilleure réplique au piège de M. Besson »[840].

On pourrait alors s'attendre à ce que le quotidien ne fasse pas du débat sur l'identité nationale une de ses priorités éditoriales. Or, le nombre de publications consacrées à ce sujet semble indiquer le contraire. Si ce quotidien propose une critique constante et sans concession de l'initiative gouvernementale, la régularité de ses publications sur le sujet semble manifester un alignement du journal, non pas sur les positions politiques du gouvernement, mais bien sur son agenda politique. On dénombre ainsi 11 éditoriaux sur le thème de l'identité nationale, parus dans le quotidien L'Humanité au cours de la période en question.

Notons que, si la présence du locuteur ne se manifeste pas à travers l'emploi des premières personnes du singulier ou du pluriel, celle-ci n'en est pas moins très importante grâce à l'utilisation massive de « verbes déclaratifs » (nous en avons relevé 176 parmi lesquels « mentir », « décréter », « répliquer », « insinuer »), « d'adjectifs subjectifs »[841] (nous en avons dénombré 184, parmi lesquels « inimaginable », « idéologique », « sombre », « fantomatique »). La présence du locuteur est également manifeste à travers l'emploi d'une tonalité discursive

[840] Jean-Paul PIEROT, « L'« identité nationale» contre la nation », *L'Humanité*, 28 octobre 2009.

[841] Les verbes déclaratifs correspondent aux verbes qui expriment une déclaration sur un état, sur une action, sur un objet ou sur un être. Tandis que les adjectifs subjectifs indiquent un jugement de valeur ou une réaction émotionnelle.

remarquable, l'outrance, qui traverse l'immense majorité des récits médiatiques en question. Par exemple, dans l'éditorial du 17 décembre 2009 intitulé « Assez ! », dans lequel l'auteur formule son sentiment face aux actions du pouvoir politique dans les termes suivants :

> « La fange nauséeuse dans laquelle se vautre avec délectation la clique au pouvoir, comme si toutes les vannes avaient été ouvertes, souille la République »[842].

D'ailleurs, la tonalité outrancière, caractéristique du « sociolecte prolétarien » (dans notre corpus), est très souvent associée à des figures rhétoriques d'oppositions et plus spécifiquement de l'ironie et de l'antiphrase. Ces procédés rhétoriques servent alors à décrédibiliser les propositions politiques du gouvernement, particulièrement sa volonté de débattre de l'identité nationale. Comme dans le premier éditorial du journal, le 28 octobre 2009 :

> « Serait-ce donc le sujet le plus grave, la préoccupation la plus prégnante des Français ? Le chômage qui n'en finit pas d'étendre ses ravages, bagatelle ! La protection sociale plombée par les hausses du forfait hospitalier, les médicaments déremboursés, billevesées ! L'école mise à mal par les 16 000 suppressions d'enseignants, broutille ! L'insolente richesse des tenants du bouclier fiscal voisinant avec la pauvreté de salariés déclassés et précarisés, le mal de vivre qui conduit au suicide chez France Télécom ou chez PSA, foutaises… Le soir en famille, le samedi entre amis, les Français n'auraient qu'un seul sujet en tête : "l'identité" »[843].

Mais, dans la mesure où nous pensons que « l'expérience négative du locuteur » qui trouve à s'exprimer dans les récits médiatiques du journal L'Humanité découle du positionnement politique et plus précisément de l'interprétation qui est proposée du débat sur l'identité nationale, nous devons commencer par caractériser plus précisément « l'idéal-type » du « sociolecte prolétarien ». Ici, les concepts sociocritiques peuvent à nouveau intervenir. En mobilisant les concepts de « traces », d'« indices » et de « valeurs », il devient alors possible de dégager la « socialité » inscrite dans les publications de ce titre de presse. En effet, dans l'éditorial intitulé « Minarets... combien de divisions », paru le 1er décembre 2009, le locuteur propose l'analyse suivante :

> « Le président a endossé le bleu de chauffe pour les régionales, craignant un échec électoral et c'est lui qui a donné le ton en s'en prenant aux travailleurs

[842] Jean-Emmanuel DUCOIN, « Assez ! », *L'Humanité*, 17 décembre 2009.
[843] Jean-Paul PIEROT, « L'« identité nationale» contre la nation », *art. cit.*

sans papiers dont une écrasante majorité de Français juge l'apport utile à notre pays »[844].

Cette séquence s'insère dans une argumentation critique de la politique gouvernementale qui associe le débat sur l'identité nationale et la récupération politique du vote suisse interdisant la construction de minarets. Dans cet enchaînement, le « bleu de chauffe » est au niveau de la « trace », la simple qualification d'une couleur primaire et la désignation d'une température élevée. Au niveau de « l'indice », ils font signe vers un vêtement typique des classes ouvrières, le « bleu de chauffe » étant à l'origine le vêtement des conducteurs de locomotives qui s'est, par la suite, étendu dans divers autres corps de métiers. En ce qui concerne la « valeur », la projection de ces mots sur la matière textuelle environnante permet de relever des proximités sémantiques : le « bleu » s'intègre dans une argumentation contre la majorité présidentielle de droite, dont la couleur caractéristique est précisément le bleu[845]. Tandis que le mot « chauffe » prend place au sein d'un champ lexical militaire, au sein duquel on peut notamment relever la présence de « rideau de fumée », « affrontement », « repli ». Par conséquent, l'analyse sociocritique des « traces », « indices » et « valeurs » fait signe vers une définition de la politique en terme d'« amis » et d'« ennemis ». Ici, il s'agit pour l'auteur de porter une critique du gouvernement qu'il associe à un « ennemi », au sens presque militaire. Se reconstruit ainsi, dans les récits médiatiques du journal L'Humanité, une opposition entre « bourgeois » et prolétaire, opposition dans laquelle le bourgeois constitue l'antagoniste, « l'Ennemi » au sens de C. Schmitt[846].

Cette narration constitue certes un moyen de porter une voix dissidente dans l'espace public puisque, contrairement aux autres titres de presse qui composent notre corpus, L'Humanité est le seul journal à avoir affiché une hostilité constante face à la démarche de la majorité présidentielle. En revanche, en réduisant la critique (de l'économie politique) à la désignation des « amis » et des « ennemis » elle apparaît très éloignée de la critique marxienne du capitaliste, particulièrement lorsque K. Marx indique dans la préface à la première édition allemande du livre I du Capital :

[844] Patrick APEL-MULER, « Minarets... combien de division », *L'Humanité*, 1 décembre 2009.

[845] On peut ainsi repérer la présence à quatre reprises du lexème « UMP », à deux reprises des lexèmes « président » et « majorité »

[846] On retrouve une utilisation importante de l'œuvre de C. Schmitt, dans certains segments de la pensée critique contemporaine et notamment au sein de la revue Télos, ou des réflexions sur le populisme de gauche de C. Mouffe par exemple. Cf. Nicolas TERTULIAN, « La pensée de Schmitt est-elle indispensable à la démocratie ? », *Droits*, 2004, vol. 40, nº 2, p. 192.

> « Je ne peins pas en rose, loin s'en faut, le personnage du capitaliste et du propriétaire foncier. Mais ces personnages n'interviennent ici que comme personnification de catégories économiques, comme porteurs de rapports de classe et d'intérêts déterminés. Moins que toute autre encore, ma perspective […] ne saurait rendre un individu singulier responsable de rapports et de conditions dont il demeure socialement le produit, quand bien même il parviendrait à s'élever subjectivement, au-dessus de ceux-ci »[847].

Autrement dit, contrairement à K. Marx, pour qui la critique du « capitaliste » et du « propriétaire foncier » se faisait au nom de la critique du capitalisme comme « forme de vie »[848] dans laquelle se déployaient des formes de misère absolue, la critique portée par le quotidien L'Humanité s'effectue à travers la désignation des « amis » et des « ennemis » politiques, et non à partir de l'analyse des rapports sociaux et de ce qu'ils font aux individus.

Cet élément est d'autant plus fort que de nombreuses références au « commun » sont disséminées à travers l'ensemble des publications du journal. On retrouve ainsi de nombreuses occurrences du « vivre ensemble »[849] ou d'occurrences associées à la « République » [850] et au « pacte républicain »[851]. Alors que la gauche émancipatrice s'est historiquement structurée autour d'une dialectique entre « collectif » et « individu », le « sociolecte prolétarien » du journal L'Humanité semble se rapprocher de la situation de la « gauche radicale » contemporaine. Si l'on suit P. Corcuff, celle-ci se serait progressivement détournée du pôle de « l'individualité », pour ne se concentrer que sur le pôle du « commun »[852].

---

[847] Karl MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier*, Jean-Pierre LEFEBVRE (trad.), Quatrième édition allemande., Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2014, nº. 3/1, p. 6.

[848] « Forme de vie » dans laquelle ils étaient « jetés » et dont ils actualisaient certaines des dimensions caractéristiques. Pour une analyse du concept de forme de vie Cf. Rahel JAEGGI, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans Minima Moralia », *Actuel Marx*, Aurélien BERLAN (trad.), 2005, nº 38, pp. 135-158 et Estelle FERRARESE, « La critique comme forme de vie démocratique », *art. cit.,* pp. 189-198.

[849] Jean-Emmanuel DUCOIN, « La peste », *L'Humanité*, 23 novembre 2009 ; Jean-Emmanuel DUCOIN, « Bête immonde », *L'Humanité*, 9 décembre 2009 ; Patrick APEL-MULER, « Halte aux feux de l'identité nationale », *L'Humanité*, 22 décembre 2009 ; Jean-Emmanuel DUCOIN, « Assez ! », *L'Humanité*, 30 janvier 2010.

[850] Patrick APEL-MULER, « La citoyenneté comme avenir », *L'Humanité*, 19 novembre 2009 Jean-Emmanuel DUCOIN, « La peste », *art. cit.* ; « Assez ! », *art. cit.* ; Patrick APEL-MULER, « Halte aux feux de l'identité nationale », *art. cit.* ; Jean-Emmanuel DUCOIN, « Assez ! », *art. cit.*

[851] Jean-Emmanuel DUCOIN, « Et l'égalité ? », *L'Humanité*, 5 décembre 2009 ; « Bête immonde », *art. cit.* ; « Assez ! », *art. cit.*

[852] P. Corcuff relie cette situation de la « gauche radicale » à la perte de l'intérêt pour l'émancipation. Cf. Philippe CORCUFF, « 7 thèses pour en finir avec la gauche radicale en France », *Lignes*, 2019, vol. 59, nº 2, p. 74. « Dans le cas de la France, on observe une secondarisation, voire une marginalisation, de la question de l'individu dans les grandes organisations politiques et syndicales de gauche, en dehors des courants libertaires, après la guerre de 1914-1918. Un « logiciel collectiviste », pour lequel la gauche serait principalement associée au collectif, et l'individu à la droite et au capitalisme, va alors progressivement prédominer. Il sera même renforcé à partir des années 1990 dans le combat contre l'individualisation néolibérale à laquelle on va le plus souvent opposer exclusivement le commun, et non pas une alliance du commun et d'une autre conception de l'individu ».

Mais, ces récits médiatiques sont également des discours dans lesquels s'exprime la frustration de leurs auteurs quant aux obstacles que rencontrent leurs paroles publiques. Pour rendre compte de cette « parole empêchée » et de sa mise en mots, nous partirons d'une « forme cristallisée » — c'est-à-dire de ce qui nous semble être sa manifestation paradigmatique dans notre corpus. Puis, nous tenterons de rendre compte de façon détaillée des modalités rhétoriques à travers lesquelles s'effectue cette expression.

La parole prolétarienne empêchée dans sa forme cristallisée

Les récits médiatiques du journal L'Humanité, expriment ainsi un certain nombre de frustrations, à propos de blocages qui se dressent face à leur expression publique. Ils construisent des narrations dans lesquelles les prises de paroles du locuteur font face à des obstacles (politiques). Cette « parole empêchée » traverse l'ensemble des publications du quotidien. Mais si celle-ci est effectivement commune aux différents éditoriaux publiés par le quotidien L'Humanité au cours du débat sur l'identité nationale, l'une de ses expressions exemplaires peut être repérée dans la dernière publication du journal sur ce thème, qui survient directement après la clôture du débat par le premier ministre. C'est en quelque sorte lorsque les auteurs sont en mesure de tirer un bilan sur le temps passé à traiter de l'identité nationale et de ses thématiques adjacentes qu'ils peuvent également exprimer le plus clairement leur insatisfaction à l'égard des obstacles rencontrés par leur parole publique. C'est ainsi que J-E. Ducoin, principal contributeur du quotidien L'Humanité, martèle le 09 février 2010 dans un éditorial intitulé « Prise de possession » :

> « Il aura hélas fallu des mois d'indignations, de pétitions et de contre-explications pour que, enfin, une majorité de citoyens comprenne que "l'identité" n'était pas réductible à une définition paraphée une bonne fois pour toutes par quelques fanatiques du Palais »[853].

Dans ce premier moment, il s'agit pour le locuteur d'exprimer une frustration à l'égard des « citoyens », et ainsi d'exprimer une difficulté à se faire « comprendre » de l'opinion publique : difficulté matérialisée par la présence de l'adverbe « enfin » et par l'énumération des démarches nécessaires pour que la parole du locuteur soit entendue (« indignation », « pétitions » et « contre-explications »). Alors qu'il aurait dû aller de soi que le débat sur l'identité nationale constituait une manœuvre politique, à laquelle il fallait opposer l'indifférence la plus totale,

[853] Jean-Emmanuel DUCOIN, « Prise de possession », *L'Humanité*, 9 février 2010.

l'auteur suggère que les « citoyens » ont mis du temps, trop de temps, à « comprendre » la stratégie du gouvernement et ses dangereuses implications. Par conséquent, se fait jour un premier obstacle dans l'expression du « sociolecte prolétarien ». Cet obstacle est lié à l'incapacité de la population à identifier rapidement les pièges tendus par la majorité présidentielle.

Mais le deuxième extrait fournit des indications supplémentaires et déplace la frustration des « citoyens » vers le « politique » et les actions du « pouvoir », principalement lorsque l'auteur affirme :

> « Pendant ce temps-là, le pouvoir n'a pas ménagé sa peine pour augmenter son emprise sur les médias, révélant là aussi sa face sombre… Sujets dans les JT, tribunes çà et là, colonnes ouvertes, face-à-face indécents, émissions spéciales, main basse sur l'info, mélange des genres entre "missions de service public" et tutelle de l'"actionnaire", scandale d'État quant aux conditions de privatisation de la régie publicitaire de France Télévisions, ostracisme flagrant envers les candidats du Front de gauche, censure des journalistes de l'Humanité, interdits d'antenne comme aux pires heures de l'ORTF… »[854].

Dans ce second moment, il ne s'agit plus d'exprimer une frustration à l'égard des « citoyens » et de leur « temps de réaction », mais de mette en lumière les obstacles dressés délibérément par le pouvoir politique, face à une parole publique d'opposition. Ici, ce qui se fait jour, c'est le sentiment du locuteur d'avoir été entravé dans ses actions. Les nombreuses figures rhétoriques attestent de la frustration du locuteur. L'enchaînement ellipse – au début de l'extrait, laissant en suspend la « face sombre » du pouvoir politique –, accumulation — au sujet des manœuvres du pouvoir pour accroître son emprise médiatique —, ellipse — qui, elle, vient conclure et laisser en suspend la comparaison avec une période historique précédente (au cours de laquelle existait un ministère de l'Information contraignant drastiquement le fond et la forme des expressions publiques) —, participe à la mise en mots de l'expérience négative du locuteur. Il s'agit ainsi pour le locuteur d'exprimer son sentiment face à une situation médiatique qui lui semble empêcher l'expression d'une parole alternative.

Rhétorique «prolétarienne» et parole empêchée

[854] Jean-Emmanuel DUCOIN, « Prise de possession » *art. cit.*

Dans la mesure où, comme nous l'avons indiqué, la mise en mots de cette frustration à propos des obstacles rencontrés par leur parole publique est commune à l'ensemble des publications du quotidien L'Humanité, nous devons également rendre compte des caractéristiques rhétoriques qui participent à la narration autour de cette « parole empêchée ».

Tout d'abord, la mise en mots de l'expérience d'une « parole empêchée », passe par l'articulation de deux champs lexicaux qui traversent (eux aussi) l'ensemble des publications du journal. Il s'agit du champ lexical de la dissimulation d'une part et de la machination d'autre part. Pour le champ lexical de la dissimulation, on peut ainsi relever les expressions suivantes : « détourner l'attention », « leurre emplumé », « mystificatrice », « rideau de fumée » et « dissimuler ». Tandis que pour le champ lexical de la machination, on retrouve les expressions de « mise en scène », « agiter le spectre », « instrumentalisation », « téléguidée », « opération de division », etc. Ces deux champs lexicaux participent à la construction d'une narration dans laquelle les actions du gouvernement, à propos de l'identité nationale, font signes vers une volonté délibérée de cacher, de masquer les intentions réelles du pouvoir politique. Autrement dit, dans ces récits médiatiques, le débat sur l'identité nationale, tout comme les événements sur lesquels il vient rebondir (notamment le vote suisse et la mission parlementaire sur le voile intégral) sont appréhendés comme des manœuvres politiques visant à cacher les véritables projets du Président de la République et de son gouvernement. Il revient alors aux journalistes de L'Humanité de démasquer les intentions réelles du pouvoir, de mettre en avant les diversions et les dangers qu'elles comportent, d'identifier les projets cachés et d'en faire part au plus grand nombre.

Ensuite, l'expression de cette parole empêchée est identifiable dans la reprise des métaphores sur le fascisme : soit en tant que « spectre », soit en tant que « bête immonde ». Parlà, les auteurs cherchent à pointer les risques réels d'une manipulation des thématiques nationalistes. L'interrogation lancée par le gouvernement sur l'identité nationale est alors perçue comme risquant de « réveiller » des dynamiques fascisantes au sein de la société[855].

Enfin se déploie, à travers l'ensemble des éditoriaux, une opposition entre verbes déclaratifs « positifs » et « négatifs ». Lorsque les locuteurs caractérisent ce que la politique du gouvernement fait aux individus, les verbes d'actions employés indiquent la passivité de ces derniers : « dresser », « paralyser », désigner », « jeter », « enfermer », « précipiter », etc. À l'inverse, lorsqu'il s'agit pour le locuteur de formuler sa vision du monde, de donner sa

[855] Jean-Emmanuel DUCOIN, « Prise de possession », *art. cit.* « Ce temps mortifère et haineux occupé à autre chose qu'à l'urgence sociale n'a fait que réveiller les inconscients rances de la bête immonde, ouvrant les vannes à toutes les horreurs xénophobes et autres paroles d'exclusion ».

définition de la nation, ce dont il est alors question (personnes ou entités) devient actif : « animer », « penser », « faire », « concrétiser », « revendiquer », « inventer », etc.

L'ensemble des procédés rhétoriques permet aux auteurs du quotidien L'Humanité de construire une narration qui oppose « ami » et « ennemi », narration dans laquelle l'« ennemi » est celui qui tente à la fois de masquer ses intentions réelles et, en même temps, de placer des obstacles sur la route de ses adversaires.

Parole empêchée et invisibilisation

Jusque-là, nous avons tenté de montrer que le « sociolecte prolétarien » du journal L'Humanité, construisait une narration dans laquelle les locuteurs pouvaient exprimer leur frustration à l'égard des obstacles que leur parole publique pouvait rencontrer. Nous souhaitons maintenant montrer que l'expression de cette frustration est un élément déterminant dans la difficulté du journal à « prendre en charge » les « expériences négatives pour autrui » qu'il tente pourtant d'identifier. Autrement, dit, nous pensons que les difficultés, que nous avons précédemment repérées dans la prise en charge des expériences négatives, s'articulent avec l'expression de cette « parole empêchée ».

L'éditorial du 30 janvier 2010, intitulé « Assez ! », nous semble ici particulièrement éclairant. Il s'agit d'une publication dans laquelle son auteur, J-E. Ducoin, effectue une critique du gouvernement, de ses décisions politiques et de leur traitement par les médias. Cette critique se fait au nom d'un retour au « réel » et contre ces processus qui éloignent « des réalités de la vie quotidienne »[856]. Pour cela, l'auteur accumule les références à des événements politiques et médiatiques ayant eu lieu sur les « quelques semaines » précédent l'écriture de cet éditorial, afin de montrer que quelque chose ne va pas. Seulement, cette critique, dans laquelle l'auteur tente de produire une « prise en charge » de « ceux qui souffrent », s'effectue à partir de la mise en équivalence d'éléments très hétérogènes. Sont ainsi associés « une pseudo-émission de télévision », « un procès pipolisé [sic] réduit à un duel », « une énième ignominie de Georges Frêche », « les suites du débat sur le voile intégral », « Des profanations de cimetières. Des insultes. Des rhétoriques de caniveaux. Des discriminations qui déchirent le pacte républicain ».

Cette « mise en équivalence » (dont nous avons montré qu'elle était un phénomène récurrent dans les « prises en charge » médiatiques) passe ici par des phénomènes rhétoriques

[856] Jean-Emmanuel DUCOIN, « Assez ! », *art. cit.*

d'accumulation, fonctionnant par « séquence ». Chaque « séquence » est enclenchée par l'emploi d'une phrase interrogative. Et chaque fois qu'une « séquence se termine, l'utilisation d'une nouvelle phrase interrogative vient relancer le processus d'accumulation. La première « séquence » est ainsi initiée par la phrase interrogative « De quoi a-t-on parlé cette semaine ? ». Elle est structurée par les adverbes de temps « Tout d'abord », « Ensuite », « Enfin ». Lorsque le premier « cycle » d'accumulation se clôture (avec l'adverbe « Enfin »), un deuxième « cycle » est relancé par l'interrogation « Et quoi d'autre ? » ; celui-ci se termine sur une ellipse avant qu'un dernier « cycle » d'accumulations ne soit relancé par la nouvelle interrogation « Et quoi encore ? ». S'ajoutent à cette construction argumentative de nombreuses figures rhétoriques d'amplification (accumulation ou gradation) et d'insistance (répétition).

Alors même que le locuteur reconnaît qu'il faudrait parler des « français », de leur « colère », des difficultés de la « vie quotidienne », de « ceux qui souffrent », bref, qu'il propose une « prise en charge », les effets d'accumulation du discours, leur très grande hétérogénéité et les manifestations de frustration[857] produisent une situation paradoxale, dans laquelle les situations que l'auteur se propose de prendre en charge se trouvent invisibilisées. En schématisant, on peut dire que la critique de la théâtralisation de la vie politique passe elle-même par une forme de théâtralisation. Si, comme le dit l'auteur, « le "spectacle" politique actuel vise à détourner les Français de l'essentiel », alors la critique spectaculaire de ce spectacle est elle-même une forme de détournement. Cette situation, au lieu de participer à la « prise en charge » de « ceux qui souffrent », participe au contraire de leur invisibilisation. La critique portée par l'auteur finit alors par se rabattre sur une « critique politique », dans laquelle l'expérience négative du locuteur transparaît en tant que parole publique empêchée.

7.2.2.2 Le sociolecte réactionnaire une expression empêchée ?

L'expression d'une frustration en raison d'une parole qui serait « empêchée » n'est pas l'apanage du quotidien L'Humanité. Il s'agit d'un élément que l'on peut également identifier dans les publications du quotidien Le Figaro et, plus précisément, dans les écrits d'I. Rioufol.

Présentation générale : « sociolecte réactionnaire »

[857] Cette frustration se lit jusque dans le titre de l'éditorial « Assez ! », interjection répétée à cinq reprises dans le cœur de la publication.

Les écrits d'I. Rioufol possèdent un statut à part au sein de notre corpus (au-delà des caractéristiques rhétoriques que nous allons aborder). On ne compte pas moins de dix textes parus dans le journal Le Figaro sur le thème du débat sur l'identité nationale (ou l'un de ses événements liés). Ceci fait de leur auteur le contributeur le plus important dans l'ensemble de notre corpus (global ou restreint). Le débat sur l'identité nationale permet ainsi à l'auteur de s'exprimer abondamment sur sa vision de la France et de son « évolution ».

Si les récits médiatiques d'I. Rioufol ne se sont pas écrits à la première personne du singulier ou du pluriel, la présence du locuteur se fait pourtant très prégnante. On dénombre ainsi 312 verbes déclaratifs, parmi lesquels des verbes comme « dénoncer », « cautionner », « critiquer ». Mais on compte également 212 adjectifs subjectifs (marquant un jugement de valeur) tels que « courageux », « lâche », « suspicieux », « dérangeante », « exemplaire », etc. Et de très nombreux marqueurs de modalisation, et tout particulièrement de modalisation d'intensité : « trop », « unanimement », « majoritairement », « spectaculairement », etc. Les écrits d'I. Rioufol sont donc traversés par des « appareils normatifs-évaluatifs » qui construisent un degré très important d'implication du narrateur dans sa narration.

Avant de nous intéresser à l'expérience négative formulée par le locuteur, nous devons encore donner des éléments justifiant notre qualification de « sociolecte réactionnaire ». Celle-ci repose sur les systèmes d'oppositions produits par la narration, dans laquelle on retrouve la construction binaire « ami »/« ennemi »[858]. Comme l'a montré C. Servais, la particularité de cette construction découle de la multiplicité des « ennemis ». Le collectif au nom duquel l'auteur parle « est à chaque apparition reconfigurée selon la partie adverse qu'il s'agit de combattre »[859]. Pour elle, cette reconfiguration constante est liée à la posture atypique de l'auteur :

> « L'auteur […] refuse tout autant l'universalité possible d'un "il" général que le pluralisme : il revendique donc une position qui n'est pas un point de vue sujet à une configuration pluraliste, c'est pourquoi il descend au niveau d'une "évidence" des faits […] Dans la mesure où aucun point de vue général ne permet de rassembler les parties, cette évidence des faits s'incarne dans

[858] Nous aurons l'occasion de revenir sur la distance qui sépare le « sociolecte prolétarien » et le « sociolecte réactionnaire » (particulièrement dans la désignation des « ennemis »). Pour l'instant il s'agit simplement de relever cette « proximité » narrative.

[859] Christine SERVAIS, « La communauté du ressentiment. Adresse au lecteur et médiation d'une posture politique : l'exemple du blog d'Ivan Rioufol », *in* Pascal DURAND et Sarah SINDACO (dir.), *Le discours « néo-réactionnaire »*, Paris, CNRS Éditions, Culture & Société, 2015, p. 134.

> l'évidence des "ils" élevés les uns contre les autres par leur nature même et substantialisés, "voire racialisés" »[860].

La qualification de « réactionnaire » repose également sur une autre particularité rhétorique de ces récits médiatiques : la personnification. Les écrits d'I. Rioufol sont traversés par des figures rhétoriques personnifiant la France. Elle est alors une « nation amnésique », une « nation démoralisée et gagnée par l'abandon », possédant pourtant une « âme »[861]. Elle est également sujette aux « doutes […] sur ses croyances, ses valeurs, son exemplarité »[862] et à une « crise existentielle [car] tenue dans l'ignorance de ses mutations ».

En outre, les récits médiatiques d'I. Rioufol proposent une critique des politiques publiques dirigées vers les minorités au nom à la fois des effets pervers que produiraient l'application de telles politiques, de leur inutilité et des périls que ces dernières feraient courir à la Nation toute entière. Ces éléments les rapprochent donc de l'idéal-type de la rhétorique réactionnaire défini par A. Hirschman[863]. Ce rapprochement ne vise pas à faire de cette tridimensionnalité le cœur de notre propos, elle nous permet simplement de justifier notre expression de « sociolecte réactionnaire ».

Maintenant que nous avons précisé les caractéristiques générales du « sociolecte réactionnaire s » de notre corpus, nous allons pouvoir nous tourner vers la « parole empêchée », caractéristique de la narration élaborée par I. Rioufol. Ici, comme pour le « sociolecte prolétarien », pour rendre compte de cette « parole empêchée » et de sa mise en mots, nous partirons de sa « forme cristallisée » — c'est-à-dire ce qui nous semble être sa manifestation paradigmatique dans notre corpus. Puis, nous tenterons de rendre compte de façon détaillée des caractéristiques rhétoriques qui la soutiennent.

La parole réactionnaire empêchée dans sa forme cristallisée

Les récits médiatiques élaborés par I. Rioufol expriment une frustration à propos d'obstacles auxquels sa parole publique se voit confrontée.

---

[860] Christine SERVAIS, « La communauté du ressentiment. Adresse au lecteur et médiation d'une posture politique : l'exemple du blog d'Ivan Rioufol », *in* Pascal DURAND et Sarah SINDACO (dir.), *Le discours « néo-réactionnaire »*, *op. cit.*, p. 132.

[861] Ivan RIOUFOL, « Comment lutter contre l'amnésie collective », *Le Figaro*, 6 novembre 2009, vol. 20301, p. 15.

[862] Ivan RIOUFOL, « Identité : la pensée officielle sur la défensive », *Le Figaro*, 13 novembre 2009, vol. 20307, p. 17.

[863] Albert O. HIRSCHMAN, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Pierre ANDLER (trad.), Paris, Fayard, L'espace du politique, 2003.

Si ce sentiment traverse l'ensemble des récits médiatiques d'I. Rioufol, il trouve son expression la plus aboutie dans le dernier éditorial de l'auteur. Cette publication, intitulée « Ces démocrates qui n'aiment pas le peuple », parait le 12 février 2010, quelques jours après la clôture du débat par le premier ministre. L'auteur rumine alors sa déception de voir une initiative qu'il jugeait très favorablement, « accoucher d'une souris ». Il exprime alors sa frustration dans les termes suivants :

> « La gauche et ses médias jubilent de voir l'initiative gouvernementale, lancée en octobre, accoucher d'une souris. Le clergé de l'antiracisme aura tout fait pour tenter de rendre le débat inabordable. Il est vrai que les clercs avaient intérêt à taire leurs responsabilités dans l'ensauvagement de l'école, laissée sans autorité, la déculturation de la société, sommée d'oublier son passé, la fracture identitaire née des odes au différentialisme : des désastres que les grands inquisiteurs ont cherché à nier, insultant ceux qui les décrivaient […] Mais il est devenu risqué de claquer la porte au nez de l'opinion »[864].

Par ces mots, l'auteur exprime le sentiment que les oppositions qu'avait soulevée l'initiative gouvernementale de débattre de l'identité nationale sont parvenues à leur fin — elles seraient parvenues à rendre le débat impossible. Elles auraient réussi à arrêter une réflexion pourtant nécessaire. L'auteur exprime une expérience négative, qu'il relie à un mépris qui serait porté par la « pensée officielle » à l'encontre de « ceux qui décrivent la réalité » et qui « s'inquiètent du déclin de leur nation amnésique »[865]. Dans la mesure où l'auteur est lui-même un fervent partisan de cette initiative, qu'il a lui-même « décrit » les « désastres », il fait donc partie de ceux qui ont été insultés. Ici, la mise en mots de l'expérience négative du locuteur, celle d'une « parole empêchée », s'effectue dans un entrelacement avec des « expériences négatives pour autrui ». S'il exprime une frustration, la mise en mots de celle-ci repose sur la construction d'un collectif au nom duquel il parle et auquel il s'adresse[866]. La « parole empêchée » de l'auteur repose alors sur la référence aux « nombreux français jusque-là assignés au silence »[867].

La décision de mettre fin au débat sur l'identité nationale est ainsi vécue par l'auteur comme la confirmation que la parole qu'il porte n'est pas exprimable au sein de l'espace public. Dès lors

[864] Ivan RIOUFOL, « Ces démocrates qui n'aiment pas le peuple », *Le Figaro*, 12 février 2010, vol. 20383, p. 17.
[865] Ivan RIOUFOL, « Comment lutter contre l'amnésie collective », *art. cit.*
[866] Christine SERVAIS, « Scènes médiatiques et arènes de discours », *Réseaux*, 19 juin 2017, nº 202-203, pp. 79-121.
[867] Ivan RIOUFOL, « Comment lutter contre l'amnésie collective », *art. cit.*

qu'un canal serait ouvert pour exprimer ses inquiétudes, celui-ci serait aussitôt détourné, ou engorgé par la « pensée officielle ». Par conséquent, la narration construit des obstacles qui se dressent face à cette « parole dissidente », et tentent d'empêcher son expression. C'est précisément de ces obstacles que naît l'expérience négative, celle d'un sentiment de mépris à l'égard d'une parole dont il est l'un des représentants.

La rhétorique réactionnaire et la parole empêchée

Cette analyse de l'expression d'une « parole empêchée » peut être soutenue à travers une attention portée sur la rhétorique de l'auteur. Plusieurs éléments méritent ici d'être relevés.

L'évolution des champs lexicaux employés par l'auteur au cours de la période permet de se faire une première idée du type de narration sur lequel repose cette « parole empêchée ». Le « sociolecte réactionnaire » manipule abondamment les champs lexicaux de la « machination » et de la « libérations ».

Dans les premiers temps, si le champ lexical de la « machination » n'est pas absent, puisque l'on observe la présence d'expressions telles que « occultations dignes de propagandistes », « aveuglement », « dissimulations », « mascarades », etc, ces dernières s'insèrent dans une argumentation qui fait du débat sur l'identité nationale un moyen d'en finir avec la « négation des faits ». Par conséquent, c'est le champ lexical de la libération qui prédomine. L'auteur s'enthousiasme alors sur « La France expérimente à son tour la libération des esprits et ses effets », « la libre expression », les circuits mis en place, balisés par les préfectures et « les forces vives de la nation », risquent d'être débordés, tant le besoin de dire les choses est partagé par de nombreux Français jusqu'alors assignés au silence », « la libération des esprits », « la résistance », « la résistance aux arrogances des puissants », « un tabou qui se brise ». Le débat est alors perçu comme un moyen pour faire « sauter les verrous » de la « pensée officielle », donc de mettre fin au mépris à l'égard de « ceux qui décrivent les réalités ».

Mais, plus le débat avance, et plus le champ lexical de la dissimulation prend le pas sur celui de la libération. Dans les quatre dernières publications, on ne trouve plus guère que quelques appels à la résistance. À l'inverse, la dénonciation de la « censure » joue un rôle déterminant. Il s'agit alors pour l'auteur de critiquer « les censeurs » qui veulent « faire taire le peuple », « les épurateurs éthiques » qui empêchent de penser en dehors « des parcours fléchés », « le terrorisme intellectuel des coupeurs de têtes », etc. Cette évolution des champs lexicaux

manifeste non seulement l'existence d'une expérience négative pour le locuteur, mais aussi sa « cristallisation » progressive, au fil des publications.

L'analyse des figures rhétoriques employées par l'auteur vient appuyer ces premiers éléments. Les contributions de l'auteur regorgent de figures d'amplification (rhétorique) qui participent à créer un système d'opposition, entre d'un côté « l'opinion » (la « parole populaire », la « libre expression » qui se trouve bloquée) et, de l'autre, le « clergé », « l'Inquisition », les « bétonneurs », les « illusionnistes » et les « falsificateurs, qui tentent par tous les moyens d'empêcher la "libre expression". L'auteur cherche ainsi à rendre visible la réalité. Une réalité qui est masquée par les actions d'acteurs sociaux qui, eux, soit "refusent de voir ce qui crève les yeux" et "nient les faits", soit "capitulent", soit "imposent leurs lubies". L'évolution du débat serait alors une confirmation que sa capacité à "informer" sur les réalités et sur leurs manipulations se trouve elle-même empêchée, que cela soit par la gauche, par les minorités visibles, ; par les intégristes, par leurs alliés objectifs.

"Sociolecte réactionnaire", "parole empêchée" et invisibilisation

Nous avons montré comment la "parole empêchée" du "sociolecte prolétarien", dans les récits médiatiques de L'Humanité, pouvait produire une invisibilisation des expériences négatives d'autrui par une critique politique et spectaculaire. Des phénomènes d'invisibilisation découlent également de la "parole empêchée" dans le "sociolecte réactionnaire" d'I. Rioufol. En effet, nous avons cherché à montrer que ce contributeur régulier du journal Le Figaro exprimait sa frustration quant aux obstacles qui s'élèveraient contre une parole qu'il prend en charge et qu'il exprime, celle de la "majorité silencieuse". Ce faisant, ces récits médiatiques reposent sur un système d'opposition (Ami/Ennemi ; Bon/Mauvais) qui élabore une narration dans laquelle la "majorité silencieuse" se trouve opprimée, empêchée de partager ses "inquiétudes".

Ces oppositions se manifestent dans une tension entre "expérience pour autrui prise en charge" et "expérience pour autrui disqualifiée". Si l'auteur "prend en charge" ce qu'il considère être "les expériences négatives" de la "majorité silencieuse", il procède également à la "disqualification" d'expériences négatives, d'individus ou de groupes qui sortent de ce "collectif". Ce mécanisme traverse les écrits d'I. Rioufol, et il opère notamment à travers l'utilisation "d'appareils normatifs-évaluatifs" différenciés, lorsqu'il s'agit de décrire des situations de violences. Les récits sont ainsi traversés par une tension entre, d'une part, les

violences qui seraient dissimulées par la "pensée officielle" et qui font donc l'objet d'une "prise en charge" par l'auteur et, d'autre part, celles qui seraient "exploitées" par la "pensée officielle" et qui font, elles, l'objet d'une "disqualification". Pour l'auteur, il s'agit par exemple, de dénoncer le traitement médiatique des violences subies par A. Arbib[868] (dont le nom est même écorché par l'auteur) et qu'il juge beaucoup trop important et beaucoup trop unilatéral.

> "Anyss Arbib, étudiant à Sciences Po, a fait mardi la une de Libération et le tour de quelques plateaux de télévision pour avoir été, selon lui, insulté par un policier : 'Dégage, sale Arabe ! 'Insupportable, en effet. Mais pourquoi cette indifférence des médias devant les coutumiers : 'Sales Français !' ?"[869].

La critique de la mise en visibilité de telles situations de violence participe alors d'un phénomène d'invisibilisation. En diminuant l'importance de ces violences, I. Rioufol "regarde à travers" A. Arbib, il fait comme si [il] n'était pas réellement là, dans le même espace »[870]. Ce phénomène est accentué par la « prise en charge » de violences subies qui, elles, participent à la description de la situation d'oppression vécue par la « majorité silencieuse ». Il s'agit alors pour l'auteur de « rendre visibles » des situations qui sont abandonnées ou tues par la « pensée officielle ». Par exemple lorsqu'il se penche sur la situation du « philosophe Robert Redeker » :

> « La droite s'égarerait à flatter les exigences de ces structures "antiracistes" qui considèrent en fait la culture des "souchiens" comme un archaïsme et qui sont relayées par une intelligentsia prête à tous les abandons. Le philosophe Robert Redeker en connaît le poids : il vit depuis plus de trois ans sous haute protection policière et dans l'indifférence des défenseurs de la laïcité, pour avoir critiqué l'islam »[871].

Autrement dit, pour l'auteur, dans la mesure où ses « ennemis » politiques tentent d'empêcher l'expression de la « parole populaire », et mettent en avant des situations qui ne correspondent pas à la « réalité », il convient de disqualifier ces situations et de mettre en avant les « véritables » situations d'injustices. Par conséquent, l'invisibilisation des expériences négatives vécues par les minoritaires (particulièrement les situations de violences) fonctionne, par un mécanisme de balancier, par la mise en avant de situations alternatives, qui seraient elles-mêmes rendues invisibles par la « pensée conforme. De tels récits médiatiques constituent un

---

[868] Ivan RIOUFOL, « La droite à la recherche du temps perdu », *Le Figaro*, 27 novembre 2009, vol. 20319, p. 17.
[869] *Ibid.*
[870] Axel HONNETH, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la « reconnaissance » », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, *op. cit.*, pp. 226-227.
[871] Ivan RIOUFOL, « Comment résister à la déculturation nationale », *Le Figaro*, 15 janvier 2010, vol. 20359, p. 15.

élément déterminant dans les difficultés d'expression des paroles minoritaires au sein de l'espace public. En construisant une narration dans laquelle sa liberté d'expression se trouverait limitée par « des minorités qui exigent toujours plus de passe droits »[872], il disqualifie toute demande de reconnaissance que pourraient formuler ces « minorités » et participe ainsi à leur invisibilisation, les rendant, elles, réellement inaudibles.

7.2.2.3 Parcours transversal

Maintenant que nous avons dégagé les dynamiques spécifiques des discours « prolétarien » et « réactionnaire », nous pensons nécessaire de proposer un regard transversal sur ces deux « idéaux-types » de discours. Pour cela, nous proposerons, d'une part quelques remarques sur l'évolution de ces deux narrations sur la période du débat sur l'identité nationale, puis, nous essaierons de les relier aux sociogrammes de « l'émancipateur opprimé » et de la « victime tyrannique ».

Tout d'abord, nous devons relever l'évolution symétrique et inverse des deux narrations, « prolétarienne » et « réactionnaire », au cours de la période du débat sur l'identité nationale. Le journal L'Humanité commence par traiter le sujet à travers la rhétorique de la machination et de la dissimulation et 'il en vient, avec la clôture des discussions publiques, à mobiliser, si ce n'est une rhétorique de la libération, du moins du soulagement. Pour le journal L'Humanité, c'est la décision de débattre de l'identité nationale — en tant qu'elle constitue une manœuvre politique pour détourner les individus des vrais sujets —, qui vient cristalliser le sentiment d'une « parole empêchée ». Les publications d'I. Rioufiol suivent, elles, le chemin inverse. Les premières contributions sont marquées par une rhétorique de la libération, qui évolue à mesure que le débat se prolonge. Plus l'auteur publie sur le sujet, plus il a le sentiment que des obstacles se dressent face à l'expression de la « parole populaire », plus il mobilise la rhétorique de la dissimulation et de la machination. Pour lui, l'expression d'une « parole empêchée » découle du sentiment que le débat se trouve « pollué ». Cette pollution est alors vécue comme la confirmation que sa vision du monde, qu'il tente de porter dans l'espace public, n'est ni audible, ni même exprimable.

Ensuite, si les positions politiques défendues dans les récits médiatiques dont nous venons de rendre compte sont diamétralement opposées et qu'il n'est en aucun cas question pour nous de renvoyer dos-à-dos ces deux types de discours, il n'en demeure pas moins que ces derniers, en

[872] Ivan RIOUFOL, « Identité : la pensée officielle sur la défensive », *art. cit.*

construisant une narration autour des obstacles qui se dressent face à l'expression publique de leur parole, participent chacun à construire la figure de « l'émancipateur opprimé ». Dans les deux cas, le locuteur se perçoit comme acteur d'une quête, dont l'objet est une libération (d'une parole, des esprits, ou des dominés). Mais cette quête est rendue impossible par l'action de protagonistes (politiques gauche ou droite et minorités) qui se dressent entre lui et l'objet de sa quête.

Conclusion

Au cours de ce chapitre, nous avons cherché à rendre compte de la complexité de la mise en mots des expériences négatives dans la presse écrite. Pour cela, nous nous sommes intéressés à deux dimensions distinctes, mais complémentaires des récits médiatiques lors du débat sur l'identité nationale. Il s'agissait de montrer, d'une part, que lorsque les journalistes s'interrogent sur les situations d'injustices vécues par d'autres, les narrations qu'ils produisent sont très souvent problématiques, du fait de la difficulté à en rendre compte sans faire disparaître les individus ou groupes en question par des mécanismes de distanciation, de froideur et de compensation. Il s'agissait, d'autre part, de montrer que les journalistes étaient eux-mêmes porteurs d'attentes normatives. L'analyse des récits médiatiques s'est alors concentrée sur l'existence d'une frustration, chez certains locuteurs, quant aux difficultés qu'ils rencontreraient pour faire entendre leur voix, par-delà les incompréhensions ou les obstacles. En prenant appui à la fois sur les « prises en charge » des paroles « subalternes » et sur les expériences négatives liées à parole du locuteur, s'est alors progressivement dessiné un fragment de l'horizon normatif partagé, construisant la frontière entre « Eux » et « Nous ».

Les premières manifestations de la représentation que la société française contemporaine se fait d'elle-même font signes vers les sociogrammes de « l'émancipateur opprimé » et de la « victime tyrannique ». Dans les récits médiatiques qui nous occupent, le journaliste forme l'archétype du sujet en quête d'émancipation pour les autres et/ou pour lui-même. Cette quête, qui chemine à travers les expériences négatives « prises en charge » et les expériences du locuteur, est rendue difficile par l'intervention de forces extérieures qui dressent des obstacles sur sa route.

À ce stade de notre discussion, les contours de ce fragment demeurent encore imprécis et flous. Nous pensons que la suite de nos discussions permettra de rendre ce fragment plus lisible.

Chapitre 8 – Le débat sur l'identité nationale comme abstraction des rapports sociaux. Entre destruction et reconstruction des liens communautaires

« Le regard qui fixe le désastre est comme fasciné. Mais il est en même temps secrètement complice. La mauvaise conscience sociale latente en chacun de nous lorsque nous participons à l'injustice, et la haine que nous éprouvons pour la vie comblée sont si fortes que, dans des situations critiques, elles se tournent immédiatement contre notre propre intérêt devenu vengeance immanente ».

M. Horkheimer, T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*

« Une réflexion sur le fascisme constitue une méditation non seulement sur la catastrophe européenne du XXe siècle, mais aussi sur la culture de notre temps ».

Z. Sternhell, *Le retour des populismes*.

« Celui qui ne veut pas entendre parler du capitalisme devrait aussi se taire sur le fascisme ».

M. Horkheimer, *Pourquoi le fascisme*.

Dans le premier temps de notre analyse sociocritique des éditoriaux de la presse écrite française publiés au cours de la période du débat sur l'identité nationale, nous avons cherché à montrer que les morales dominantes pouvaient non seulement avoir des difficultés à mettre en mots les expériences négatives d'autrui, mais également exprimer, pour elles-mêmes, des expériences négatives liées à leur situation d'élocution. En effet, en tant qu'acteurs de l'espace public dominant, il peut arriver qu'elles construisent des récits médiatiques dans lesquels transparaissent des frustrations quant à la vision du monde qu'elles tentent de faire partager.

Dans le second temps de notre analyse qui va désormais nous occuper, nous proposons, toujours à partir des expériences négatives présentes dans notre corpus, d'interroger les représentations de la « communauté » qui se déploient à partir de celles-ci. Par conséquent, ce que nous nous proposons de faire maintenant, c'est, en gardant le point d'appui fourni par les expériences négatives, d'interroger la mise en avant des « liens communautaires » dans ces récits médiatiques. Pour cela, nous procéderons en trois temps. Tout d'abord, nous questionnerons le rapport entre les morales dominantes et la distribution de l'estime sociale. Par-là, nous essaierons de montrer que, lorsque les morales dominantes questionnent la distribution de l'estime sociale, elles expriment pour elles-mêmes des expériences négatives, qui font signe vers des formes de reconnaissance dépréciatives. Puis, nous interrogerons les risques régressifs présents dans les récits médiatiques, lorsqu'ils mettent au cœur de leur argumentation le principe de tolérance. Enfin, pour terminer, nous nous intéresserons aux manifestations racistes dans les récits médiatiques du débat sur l'identité nationale. Nous pensons, en effet, que certains des discours dont nous tentons de rendre compte ont non seulement exprimé des contenus racistes, mais qu'ils ont fait reposer ces derniers sur des expériences négatives d'un type particulier, qu'il nous semble important de traiter.

8.1 Morales dominantes et distribution de l'estime sociale

Lorsque nous avons tenté de reconstruire les lignes directrices de la théorie de la reconnaissance, nous avons croisé les caractéristiques principales du pluralisme normatif de la théorie d'A. Honneth. Ce faisant, nous avons pu rappeler à la fois l'importance des relations de reconnaissance réciproques dans le développement d'un rapport positif à soi et, en même temps, l'inscription historique de celles-ci. Les sociétés contemporaines, qui se caractérisent par leur pluralisme et l'individualisation des parcours, sont alors également traversées par la conflictualité autour de la distribution de l'estime sociale. L'évaluation des différentes contributions à la reproduction de l'ordre social s'effectue dans le « jeu » des demandes et attributions de reconnaissance sociale. La question de la distribution de l'estime sociale est donc un enjeu majeur pour les sociétés contemporaines. Question qui, nous le pensons, trouve une expression singulière dans les récits médiatiques qui nous occupent. Nous essaierons de montrer que les récits médiatiques qui nous intéressent comportent des interrogations sur les critères qui président à la définition de l'estime sociale. Ces derniers sont alors porteurs d'attentes quant à la redéfinition du contenu à donner à l'estime sociale. Et corrélativement, ils expriment le sentiment que l'estime sociale n'est pas correctement dirigée, que celle-ci n'est pas adressée aux « bonnes » catégories de populations, qu'il conviendrait donc de rediriger cette « estime » (dans sa forme redéfinie), vers les catégories qui le méritent. Par ailleurs, nous pensons que ces récits médiatiques, lorsqu'ils mettent au cœur de leurs préoccupations la problématique de l'estime sociale, expriment l'idée que sa distribution actuelle participe au délitement des liens communautaires. Ces différents éléments, nous tenterons d'en rendre compte en mobilisant une pluralité d'éditoriaux qui ont articulé identité nationale et pratiques culturelles. Tout d'abord, nous reviendrons sur les le traitement médiatique de la qualification française pour la Coupe du monde de football. Puis nous élargirons vers les interrogations portées par les professionnels médiatiques autour de la culture. Enfin, nous essaierons de montrer que ces divers récits médiatiques sont traversés par des contradictions internes : à la fois porteurs de potentialités critiques et, en même temps, incapables de percevoir ce potentiel.

8.1.1 Football professionnel et estime sociale

Au cours de nos développements précédents, nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer d'une part, comment les professionnels de l'information ont articulé le débat sur l'identité nationale avec diverses autres thématiques et événements et, d'autre part, l'importance des qualifications pour le Mondial de football, parmi ces articulations. Nous proposons de revenir sur ces points, tant les narrations qu'ils construisent apparaissent liées à la question de l'estime sociale. Pour cela, nous essaierons de mettre en évidence ce qui, pour les locuteurs, pose problème dans la distribution de l'estime sociale vers les footballeurs, et en même temps, comment, de manière fragmentaire, les récits médiatiques se proposent de reconstruire le système de distribution d'estime sociale.

8.1.1.1 Le football professionnel entre immoralité et déshonneur

Présentation des éditoriaux

Dans ce premier moment sur la représentation que les morales dominantes se font de la distribution de l'estime sociale, deux éditoriaux vont être mobilisés. Les éditoriaux des hebdomadaires Le Point et Valeurs Actuelles datés du 26 novembre 2009, et qui sont intitulés « La main du Malin »[873] et « Les drapeaux du stade »[874], construisent tous les deux une argumentation qui relie le débat sur l'identité nationale avec les événements footballistiques de novembre 2009. Il s'agit de deux diatribes, dans lesquelles la qualification de l'équipe de France est interprétée comme un « symptôme » d'un mal plus général. Nous avons déjà eu l'occasion de croiser l'éditorial de C. Imbert, lorsque nous nous interrogions sur les formes de compensations dans nos récits médiatiques. Ici, ce n'est plus la construction d'une « prise en charge » ambiguë qui va nous occuper, mais la manière dont s'exprime, au sein de ce discours, une expérience négative pour le locuteur lui-même, expérience qui touche à la distribution de l'estime sociale.

Pour l'éditorial de Valeurs Actuelles écrit par F. d'Orcival, il s'agit de formuler une « critique » des comportements qui se sont manifestés lors de ce match, afin de les rapporter à un contexte

[873] Claude IMBERT, « La main du Malin », *art. cit.*
[874] François D'ORCIVAL, « Les drapeaux du stade », *Valeurs Actuelles*, 26 novembre 2009, vol. 3809, p. 04.

social qui se caractériserait par une perte d'orientation générale de la société. Ici l'argumentation tourne autour de personnes précises :

> « La semaine dernière au Stade de France, il n'est pas resté grand-chose des valeurs du sport quand, à la 103e minute du match France-Irlande, William Gallas a marqué son but grâce à une "double main" de Thierry Henry. Et cette double main, le public proche du but irlandais l'a vue, sans en croire ses yeux. Pas l'arbitre : il a accordé le but qualifiant les Bleus pour la coupe du Monde »[875].

Pour l'éditorial du journal Le Point, écrit par C. Imbert, ce n'est pas seulement les comportements individuels qui sont interprétés comme autant de « symptômes » d'une désorientation générale, mais le football professionnel dans son ensemble.

> « Depuis qu'il écrase tous les autres spectacles de la planète, le football exalte-t-il dans un univers sans frontières les vertus œcuméniques du sport ? Vous plaisantez... »[876].

La « critique » est donc portée par le locuteur et chacun des textes en question est traversé par des jugements de valeur sur les individus concernés, sur l'événement en question ou sur la société dans son ensemble. La présence du locuteur dans le cas de l'éditorial du journal Valeurs Actuelles se manifeste tout d'abord par l'utilisation importante de modalisateurs qu'ils soient d'intensité (« plus », « moins », « tout » ; « encore », etc.) ou d'affirmation (« oui », aussi »). Ensuite, par l'emploi également très important d'adjectifs subjectifs, manifestant précisément les jugements de valeur du locuteur (« meilleurs », « bons », « performants », « dérangeant », « équivoque », etc.). Et enfin par la présence de nombreux verbes déclaratifs (« dire », « vouloir », « apprécier », « figurer », etc.).

Pour l'éditorial du journal Le Point, la présence du locuteur est encore plus manifeste, car, si comme pour l'éditorial de Valeurs Actuelles, on observe la présence de nombreux modalisateurs d'intensité (« plus », « moins », « tous », « quelque », etc.) et d'affirmation (« bien sûr », « aussi »), l'utilisation d'adjectifs subjectifs (« véniel », « opportune », « cafard », « vilain », etc.) et de verbes déclaratifs (« espérer », « débuter », « plaisanter », « consentir », etc.). Il faut également relever d'une part, l'emploi des pronoms personnels « Je » et « Nous » et, d'autre part, l'utilisation de nombreuses marques de ponctuation caractéristiques de l'expressivité (points d'exclamation et de suspension employés à 17 reprises).

[875] François D'ORCIVAL, « Les drapeaux du stade », *art. cit.*
[876] Claude IMBERT, « La main du Malin », *art. cit.*

Avant de nous intéresser aux narrations que construisent ces deux récits médiatiques, nous pensons nécessaires de relier nos analyses sociocritiques avec les analyses quantitatives que nous avons développées précédemment. En effet, lorsque nous avons proposé d'appliquer certaines méthodologies statistiques sur notre corpus de presse écrite, nous avons été en mesure de dégager des tendances lexicales, répartissant les occurrences en fonction de certaines variables. Nous avions alors pu remarquer que, parmi les spécificités lexicales du mois de novembre 2009, figurait un grand nombre d'occurrences liées au sport et au football et que ces thématiques avaient fait l'objet de traitements différenciés de la part des différents titres de presse, puisque des phénomènes d'attraction et d'opposition lexicales étaient repérables. Parmi ces phénomènes, les analyses factorielles des correspondances nous avaient permis d'identifier que l'hebdomadaire Valeurs Actuelles se trouvait en attraction avec le lexème « stade » et la catégorie de « mensonge », tandis que l'hebdomadaire Le Point était, lui, lié aux lexèmes « football », « Henry », « Spectacle » et « Honneur ».

La situation problématique : estime sociale

Mais concentrons-nous désormais sur les narrations spécifiques que produisent ces deux récits médiatiques. Nous commencerons par identifier ce qui, pour ces deux auteurs, fait problème dans la qualification de l'équipe de France. Puis nous dégagerons les directions qui, selon eux, permettraient de « redresser » la situation problématique qu'ils identifient.

Le point de départ de l'argumentation de F. d' Orcival, dans Valeurs Actuelles se situe dans la description de l'action elle-même, pour en extraire ce qui fait véritablement problème.

> « Il y a d'abord eu de la joie, puis de la stupeur. Car c'était le capitaine, 32 ans, la star des attaquants, le recordman du but marqué en seize ans de carrière, qui avait "contrôlé la balle" de la main – c'est-à-dire triché »[877].

La construction argumentative opère une opposition entre, d'un côté, la description de la situation sportive de T. Henry au crépuscule de sa carrière – l'auteur vient rendre visibles les différents accomplissements de son auteur et, de l'autre, la description de l'action qui a amené la qualification – l'auteur donne alors un caractère concret, factuel à la situation qu'il décrit. La situation ne souffre d'aucune ambiguïté puisque, dans le football, il existe une équivalence entre « contrôler de la main » et « tricher ».

[877] Claude IMBERT, « La main du Malin », *art. cit.*

Par conséquent se pose la question, pour l'auteur, de savoir ce que cette situation, cette action, signifie :

> « Que restait — il de la réputation des Bleus ? De la passion tricolore et du rêve populaire ? Une main sur écran géant »[878].

Pour lui, ce geste constitue une tâche qu'il sera difficile d'enlever. Il s'agit non seulement d'une action qui contrevient aux règles du jeu, mais plus fondamentalement, elle constitue une faute morale, qui s'est étalée sur l'ensemble des écrans de télévisions. Dès lors, ce qui pose problème pour l'auteur, c'est que ce geste ne soit pas interprété comme il le faudrait. Au lieu de faire l'objet de dénonciation, de critiques et de blâme, il est ou bien compris comme un épiphénomène, ou bien carrément défendu.

> « Tous les professionnels de dire que les erreurs d'arbitrage ou les trucages, c'est tous les dimanches et que ça fait partie du jeu. Que l'on devrait au contraire être fier de ce capitaine plus malin que d'autres — "pas vu pas pris" — puisque le défenseur Patrice Evra dit à l'Équipe du 21 novembre "Thierry Henry, on devrait lui faire une statue", et que le même journal commente, dans la colonne à côté "Le capitaine aurait apprécié que l'on prenne sa défense de façon plus tranchée et moins équivoque"... Mais alors, qui peut encore accuser la classe politique, la finance et le reste de cynisme et de mensonge quand le sport affiche, sur grand écran, le même cynisme et les mêmes mensonges ? Faut-il également élever une statue à Jérôme Kerviel de la Société générale ? »[879].

L'emploi des modalisations « tous les » et du conditionnel vient alors opposer d'une part, les prises de position en faveur de T. Henry et l'équipe de France, que l'auteur considère unanimes et, d'autre part, sa position à lui. Les citations attribuées à un coéquipier et à un journal viennent alors exposer les raisons pour lesquelles il faudrait prendre fait et cause pour l'auteur du geste. L'ellipse qui suit la seconde citation permet alors à l'auteur de mettre à distance ces interprétations. Les deux phrases interrogatives qui suivent, construites sur le modèle de la question rhétorique, n'appellent pas de réponse. Elles viennent simplement illustrer la dimension paradoxale de ces prises de position. Si l'on est capable de défendre cette qualification obtenue en trichant, alors les critiques habituelles, portées sur des champs de l'expérience sociale associés à la triche, comme la politique ou la finance, ne peuvent tenir. Si

[878] François D'ORCIVAL, « Les drapeaux du stade », *art. cit.*
[879] *Ibid.*

l'auteur d'un geste qui remet en cause les règles du jeu et qui, en même temps, nuit à la « réputation » nationale peut être l'objet d'un tel soutien, alors, le problème qui se pose est bien celui de la distribution d'estime sociale : le mérite de T. Henry, la reconnaissance, qu'il tire de son palmarès, devrait être remis en cause par son action. Et pourtant, malgré cela, il continue à recevoir du soutien, à être défendu, donc à être reconnu.

Pour C. Imbert, le point de départ n'est pas donné par un comportement singulier, mais par une réflexion d'ordre général sur ce que provoque le football professionnel. Pour lui :

> « Dans les tournois internationaux, [le football] ranime au contraire avec éclat des fièvres nationales présumées assoupies. Les nations s'y pavanent au seul théâtre assuré d'une aura planétaire. Elles y briguent du prestige. L'humeur publique s'en nourrit »[880].

Le football est alors perçu par l'auteur comme un spectacle relativement irrationnel. La personnification de la nation est ici intéressante. Ce ne sont pas des individus qui se « pavanent » ou « briguent du prestige », mais bien les nations. Si bien que le caractère irrationnel du spectacle offert par le football concerne certes les individus (par l'intermédiaire de « l'humeur publique »), mais il concerne d'abord les entités abstraites que sont les nations. Ce sont elles qui sont réveillées et à nouveau sujettes à des poussées de « fièvres ». C'est à partir de ce constat général que l'auteur se propose d'interpréter la qualification de l'équipe de France. Pour cela, il dresse un parallèle entre l'action de T. Henry qui débouche sur la qualification et le geste de Z. Zidane lors de la finale de la Coupe du monde 2006.

> « Les « empêcheurs de danser en rond rappellent que deux capitaines du Onze tricolore — Zidane et Henry — se seront distingués, en tournoi décisif, l'un par un coup de boule infligé à l'adversaire italien, l'autre — écart bien plus véniel — par une main opportune, un réflexe consenti à la ruse du Malin »[881].

La frustration de l'auteur naît du soutien, des excuses, voire de l'idolâtrie de l'opinion publique à l'égard de sportifs dont les comportements lui apparaissent injustifiables. Il a ainsi le sentiment que le « football spectacle » possède une telle influence sur les comportements, qu'il « nourrit » à ce point l'opinion publique, que celle-ci est devenue incapable de se poser les bonnes questions,

[880] Claude IMBERT, « La main du Malin », *art. cit.*
[881] *Ibid.*

> « À voir la popularité confirmée de Zidane, Henry n'a pas de souci à se faire. L'indulgence lui est promise. C'est un baume que notre identité nationale réserve à ses champions »[882].

Le « football spectacle » aurait une telle influence sur l'opinion publique que celle-ci ne serait plus en mesure d'évaluer de façon adéquate les comportements des sportifs, lorsque ces derniers commettent des actes « répréhensibles ». Par conséquent, la qualification de l'équipe de France est l'occasion pour l'auteur d'exprimer son sentiment négatif à l'égard de la « circulation » de l'estime sociale. Ici, comme dans l'éditorial de F. d' Orcival, le mérite de T. Henry, la reconnaissance qu'il tire de son palmarès, devrait, en toute logique, être remis en cause par son action. La frustration de l'auteur apparaît alors dans la deuxième partie de l'extrait. En effet, si l'opinion est capable de maintenir un tel niveau d'estime, de maintenir la « popularité » d'individus dont le comportement trahit les principes mêmes du « jeu », alors manifestement quelque chose ne va pas, il faut donc se poser les bonnes questions.

Finalement, pour ces deux auteurs, si la qualification de l'équipe de France est importante, c'est parce qu'elle est révélatrice d'évolutions sociales plus globales. Des évolutions qui permettent à des joueurs de football dont le comportement est indigne (pour les auteurs) de continuer à recevoir attention et soutien public. Ces deux éditoriaux, s'ils empruntent des voies différentes, expriment tous les deux une frustration quant à la distribution de l'estime sociale. Mais dans la mesure où ils produisent une évaluation de la situation — situation qu'ils jugent problématique —, ils fournissent également certains critères à partir desquels, pour eux, cette situation pourrait être améliorée ou dépassée. Deux directions sont alors proposées.

8.1.1.2 Reconstruire le système de distribution d'estime sociale

Face à une société dans laquelle la valeur d'une personne ne serait plus attachée à ses accomplissements, où le mérite ne relèverait plus que de la popularité, ces auteurs proposent des alternatives. Ces deux récits médiatiques font alors signe dans deux directions : celle de l'honneur et celle d'une anthropologie négative.

[882] Claude IMBERT, « La main du Malin », *art. cit.*

L'honneur : « éthos chevaleresque » ?

L'illustration de la première direction nous sera fournie par l'éditorial de C. Imbert. Son argumentation repose sur une affirmation :

> « Bien sûr, l'honneur national eût voulu que le match fût rejoué. Mais l'honneur est un commandeur à la rapière émoussée : il ne figure ni dans les cénacles sommitaux du business sportif ni dans le casting des jeux vidéo... Un vieux raseur… »[883].

Pour lui, si la qualification pose des problèmes majeurs, c'est parce qu'elle correspond à la violation d'un principe normatif qu'il dote d'une pertinence supérieure. Par-delà la « règle du jeu » qui a été enfreinte, le geste de T. Henry est d'abord et avant tout une faute morale et plus précisément une faute d'honneur. Mais la situation de l'équipe de France n'est pas le seul symptôme de cette perte. À propos de la situation du football professionnel, l'auteur ajoute :

> « Les matchs sont émaillés de maillots tirés, de tacles vicieux, des comédies de fausses victimes guignant le penalty salvateur, de cartons jaunes ou rouges distribués par des arbitres moins bien lotis que le téléspectateur… »[884].

C'est donc l'ensemble du football professionnel qui serait concerné par la description de l'auteur. Son propos sur « l'honneur » est triple. Il s'agit d'affirmer d'une part que la situation contrevient au principe de l'honneur — pour insister sur le caractère nécessaire de son affirmation, l'auteur emploie le modalisateur « bien sûr » —, d'autre part, que ce principe a été ignoré et même évacué du football professionnel lors de sa transformation en « spectacle ». Et enfin que ce principe pourrait, malgré tout, constituer un antidote face aux dérives actuelles. Ici, un important cortège de symboles fournit des « indices » sur la caractérisation d'un tel principe normatif. Sont ainsi contenues, dans la même métaphore militaire, une référence à une épée de duel et à une référence à un ordre de chevalerie. Pour l'auteur, le principal moral qu'il s'agirait de réactiver correspond donc à un « éthos chevaleresque » — « l'honneur » au sens de « fraternité d'armes, avec les règles de respect et de courtoisie qu'elle implique »[885].

La transformation du football en « spectacle participerait ainsi à la perte d'un principe normatif qui permettait de réguler les comportements à travers un code de civilité. La qualification de

[883] Claude IMBERT, « La main du Malin », *art. cit.*
[884] *Ibid.*
[885] Frédéric CHAUVIRÉ, « L'ethos chevaleresque dans l'éthique militaire aristocratique », *Inflexions*, 2014, n° 27, p. 67.

l'équipe de France serait alors l'illustration que ce principe a été perdu puisqu'elle a été obtenue au mépris des règles élémentaires de bienséance.

Mais, si le discours de l'auteur fait signe vers un « éthos chevaleresque », il convient de mesurer également la distance qui l'en sépare. En effet, traditionnellement, « l'éthos chevaleresque se déploie au sein de conditions concrètes. La question est alors constamment reposée de savoir ce qu'est une action honorable »[886]. À l'inverse, l'auteur fait de l'honneur un principe extérieur aux situations qu'il évalue. Au lieu de permettre l'évaluation d'une situation concrète à partir des comportements qu'elle engage, l'honneur fournit un point de vue surplombant, à partir duquel il devient possible de juger moralement l'ensemble des comportements et des actions. Cette interprétation nous semble d'ailleurs confirmée lorsque l'auteur ajoute :

> « La morale dans tout cela passe de mauvais quarts d'heure... Elle n'a pas encore déserté l'immense football amateur. Mais l'"exemplarité" du football spectacle y devient ravageuse »[887].

L'honneur renvoie donc bien à une morale abstraite, extérieure et personnifiée. La position de surplomb que l'auteur lui attribue lui permet d'évaluer les deux situations : du « football spectacle » et du « football amateur ». Pour lui, si la situation semble désespérée pour le « football spectacle », la situation du football amateur semble encore préservée. Mais les comportements « immoraux » qui ont cours dans le premier risquent de contaminer progressivement le second et l'influence que possède encore la morale dans celui-ci risque de s'éroder progressivement. En résumé, pour l'auteur, la reconnaissance sociale obtenue par T. Henry et Z. Zidane (et par extension une grande partie des footballeurs) est problématique, car elle n'est pas méritée, dès lors qu'ils ont rompu un principe moral supérieur. Pour retrouver une situation plus « juste », dans laquelle la reconnaissance serait effectivement attribuée à ce qui le mérite, il faudrait que « l'honneur » retrouve une place de choix. Au lieu de faire de certains des idoles intouchables, assurées de percevoir une reconnaissance sociale quelles que soient par ailleurs leurs actions, il faudrait, au contraire, que la reconnaissance soit accordée en fonction du caractère honorable de ses actions.

[886] Olivier LINDER, « Faire honneur. Domination et préservation de l'harmonie sociale dans le Roman de Tristan en prose », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, 2012, nº 35-36.

[887] Claude IMBERT, « La main du Malin », *art. cit.*

Anthropologie négative

Pour analyser la première direction, l'éditorial de F. d' Orcival nous servira de fil conducteur. Son récit médiatique comporte en effet une longue tirade dans laquelle sont associés sport, compétition, hiérarchisation sociale et capacités « naturelles ».

> « Le stade, c'est le seul endroit où il soit légitime, conseillé, encouragé, de brandir le plus possible de drapeaux tricolores, de chanter le plus fort possible la Marseillaise, de glorifier les siens, de siffler les autres, de porter les meilleurs sur le pavois, d'expulser les moins bons, de pratiquer la sélection sans États d'âme, de recruter les plus performants sans CV anonyme et aussi de payer des salaires mirobolants, avec primes et bonus, sans que personne ne dise rien, au nom de la beauté du jeu et de la nécessité de ne pas laisser partir ses meilleurs joueurs dans les clubs concurrents. Le stade, dernier endroit où il est licite, normal, justifié, de parler classement, palmarès, championnat, bref de se battre pour figurer au "top" et faire l'admiration de tous ; où le capitaine ne peut être qu'un héros et l'entraîneur une divinité quand il fait gagner son équipe. Le stade, creuset où se fond l'esprit d'un peuple, la réputation d'une nation »[888].

Commençons par remarquer la figure de répétition (une anaphore plus précisément) qui structure cette tirade. Celle-ci est en effet découpée en trois « sections » dont chacune est introduite par le substantif « le stade ». Il s'agit ainsi pour l'auteur de donner sa définition du « stade ». À cela s'ajoute une multiplicité de figures rhétoriques d'amplifications. La définition du « stade » est alors donnée à partir de processus d'accumulations sémantiques. Cela peut être des accumulations d'adjectifs (dans chaque début de section composant la tirade), ou d'accumulations de propositions subordonnées infinitives (comme dans la deuxième partie de la première section). La dernière section correspond à une forme condensée, ce à quoi « le stade » peut être assimilé, une fois que l'on a fait l'inventaire de ses caractéristiques.

Mais cet inventaire, par l'inscription du monde social dans le texte, renseigne sur les représentations sociales de l'auteur. Un « indice » est ainsi fourni par la locution « porter sur le pavois ». Il s'agit en effet d'une expression pour signifier s'élever, se hisser, mais elle renvoie également vers une pratique aristocratique, les rois Francs étaient ainsi portés sur un pavois lors

[888] Claude IMBERT, « La main du Malin », *art. cit.*

de leur accession au trône[889]. Compte tenu de l'extraction nobiliaire de l'auteur, cet emploi ne nous semble pas anodin. En employant cette locution, F. d'Orcival, dont le véritable nom est Amaury de Chaunac-Lanzac, vient inscrire dans le texte certaines des représentations sociales de l'aristocratie. Cette interprétation nous semble d'ailleurs être confirmée lorsque nous retournons vers l'inventaire qu'il propose. En effet, que s'agit-il pour lui de mettre en avant ? L'idée de compétition, de concurrence, de lutte de tous contre tous, lutte de laquelle devrait sortir une émulation permettant aux « meilleurs » de dominer et obligeant, par un acte naturel, les plus faibles à se soumettre. Le stade est alors perçu comme le dernier endroit où de tels mécanismes peuvent encore se dérouler. Par conséquent pour l'auteur, l'estime sociale que reçoivent les footballeurs ne peut être justifiée qu'à condition que ce principe concurrentiel soit maintenu. Et c'est précisément là que le bât blesse. Alors que le sport devrait être un lieu où la compétition est valorisée, où « la loi du plus fort » continue de jouer son rôle, où les individus sont valorisés en fonction de leur « mérite naturel », la qualification de l'équipe de France constitue une illustration flagrante de l'état de déréliction d'un monde social incapable de permettre une lutte « saine » — c'est-à-dire à l'issue de laquelle les plus forts dominent les plus faibles. Pour l'auteur, les sociétés contemporaines sont alors problématiques en ce qu'elles sont incapables de distribuer correctement l'estime sociale. Au lieu de porter leur attention vers ceux qui le méritent, donc ceux qui sont les plus forts, elles acceptent la triche comme moyen pour se hisser au plus niveau. Autrement dit, dans cette vision du monde, la reconnaissance sociale devrait découler de la capacité de chacun à sortir vainqueur de ses confrontations avec autrui. Il s'agirait alors d'accorder une valeur supérieure à ceux qui sont parvenus à s'extraire au-dessus des autres. À cette vision d'un monde social régi par des lois naturelles dans laquelle la lutte se résume à une lutte pour la survie peut être appliquée la remarque de T.W Adorno au sujet de O. Spengler : « Que ce qui est, qui est puissant et s'impose puisse avoir tort est une pensée qui ne lui vient pas ou plutôt qu'il s'acharne à s'interdire et à interdire aux autres »[890].

[889] Régine LE JAN, « La sacralité de la royauté mérovingienne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2003, 58e année, nº 6, pp. 1222-1223.

[890] Theodor W. ADORNO, « Spengler après le déclin », *in Prismes. Critiques de la culture et de la société*, Rainer ROCHLITZ et Geneviève ROCHLITZ (trad.), Paris, Payot, Critique de la politique Payot, 2003, p. 58.

8.1.2 Le crépuscule de la culture ?

Mais pour les éditorialistes de la presse écrite, la problématique de la reconnaissance sociale ne concerne pas uniquement le football professionnel, tant s'en faut. Une part importante des récits médiatiques qui nous occupent est traversée par l'opposition entre, d'un côté, des pratiques populaires — appréhendées à partir de leur trop grande visibilité, ou de leur trop grande valorisation et, de l'autre, des pratiques culturelles légitimes qui, elles, manqueraient d'attention ou seraient dépréciées. Pour rendre compte de ces éléments, nous procéderons en deux temps. À nouveau, nous commencerons par déterminer ce qui fait problème pour les éditorialistes. Pour cela, deux « types » de récits médiatiques seront mobilisés : d'une part, ceux qui, lorsqu'ils se questionnent sur les qualifications pour la Coupe du monde, émettent également des jugements de valeur sur les supporters, d'autre part, ceux qui interrogent la place de l'école dans la société contemporaine. Puis, une fois que nous aurons dégagé ces éléments problématiques, nous tenterons de rendre compte des vecteurs à travers lesquels, pour eux, devrait être opéré le processus de valorisation sociale.

8.1.2.1 De l'inculture à la violence

Nous l'avons vu, les récits médiatiques ayant articulé identité nationale et qualifications pour la Coupe du monde comportent plusieurs niveaux d'analyses possibles. Parmi ceux-ci, il nous faut insister sur les représentations des supporters qu'ils peuvent contenir. Ici encore, notre argumentation reposera en grande partie sur l'éditorial de C. Imbert dans l'hebdomadaire Le Point. Nous avons vu que le propos de son auteur était de formuler une « critique » morale du geste de T. Henry et, par extension, de la qualification de l'équipe de France. Mais, celui-ci est également une diatribe contre les classes populaires, à travers la figure des supporters de football. Ces derniers sont ainsi renvoyés à la fois vers leur inculture supposée et vers leur irrationalité, ces deux éléments se combinant, comme nous le verrons, dans un mépris de classe.

Tout d'abord, rappelons que le propos de l'auteur s'insère dans une diatribe sur la qualification de l'équipe de France, et surtout sur les processus de valorisation d'acteurs sociaux qui pourtant ne le méritent pas (ou plus). C'est pourquoi l'inculture des supporters peut se trouver mêlée à cette diatribe :

> « Et nos supporters, costumés par la mémoire historique, vous savez, les perruqués Louis XVI, les Gaulois à crête de coq, les peinturlurés tricolores,

continueront sur les gradins de défendre sinon un panache déplumé, du moins la légende cocardière »[891].

Cette séquence rappelle donc la « critique » de la distribution d'estime sociale dont nous avons tenté de rendre compte. Mais, cette séquence est également un jugement de valeur sur les supporters de football, dont l'une des habitudes consiste à se déguiser lorsqu'ils se rendent dans les stades. L'accumulation des références historiques vient ainsi construire une opposition entre la « culture légitime » qui est maîtrisée par l'auteur et la culture populaire des « supporters costumés par la mémoire historique ». La narration construit donc une opposition entre le locuteur qui manie « efficacement » les références historiques et les supporters qui eux, sont bien incapables de comprendre ces symboles qu'ils arborent pourtant fièrement. D'ailleurs, l'inculture des classes populaires se trouve adressée directement, lorsque l'auteur propose de décrire la situation du « football spectacle » :

« Le populaire s'y réchauffe plus volontiers qu'à La princesse de Clèves »[892].

La référence au roman de Madame de La Fayette permet de renforcer l'opposition entre d'un côté l'auteur, qui maîtrise les codes culturels et de l'autre, le « populaire » qui, lui, incapable de percevoir l'intérêt de la littérature, préfère se « réchauffer » dans les stades de football. L'auteur opère ainsi une dévaluation des pratiques populaires et, par contraste, en accumulant les références historiques et littéraires, laisse transparaître ce qui pour lui devrait faire l'objet d'une valorisation sociale.

Mais, pour C. Imbert, les supporters de football (et par analogie le « populaire ») ne sont pas seulement incultes, ils sont également irrationnels. Trois extraits de l'auteur s'orientent vers une telle représentation. Tout d'abord, l'auteur remarque à propos du téléspectateur que lui (contrairement à l'arbitre) « juge sur ralentis, en sirotant sa bière ». Ici, à travers la référence à la « bière » et à la situation du téléspectateur, l'auteur représente le supporter comme personne vulgaire. Ensuite, à propos des stades dans lesquels les supporters se regroupent pour suivre les matchs, il indique que celui-ci « devient un des foyers favoris, un rendez-vous régulier de la violence urbaine ». Là, il s'agit de décrire le supporter non plus simplement comme un « beauf », mais comme un être violent. Rappelons à ce propos que l'analyse factorielle des correspondances effectuée sur les catégories « d'expériences négatives » avait permis de mettre en évidence cette attraction entre l'hebdomadaire Le Point et la catégorie de « violence ». Et

[891] Claude IMBERT, « La main du Malin », art. *cit.*
[892] *Ibid*.

enfin, ces deux caractéristiques sont réunies dans le dernier extrait, qui insiste donc à la fois sur la dimension vulgaire des supporters et sur la dimension violente.

> « La violence des tribus de supporters qui puent, comme dit la chanson, » la bière et l'animal, l'hystérie xénophobe excitée par des médias délirants et qui alla... jusqu'à une guerre (celle du Honduras et du Salvador, en 1969) sont autant de vices éclatants qui risquent peu à peu de naufrager le football roi »[893].

Les supporters de football sont alors dépeints comme des « beaufs » — ils boivent —, irrationnels — ils sont violents et cette violence peut conduire jusqu'à la guerre. Et la description va même jusqu'à employer l'animalisation — ils puent l'animal. Dans chacun des extraits que nous venons de reproduire, le locuteur est extérieur à la situation qu'il décrit. La vulgarité et l'irrationalité des supporters ne le concernent pas en propre. Par conséquent, là encore, la narration opère sur le mode de l'opposition entre le locuteur et ceux dont il parle, c'est-à-dire les supporters de football.

Ici, il nous semble important de nous arrêter quelques instants sur l'utilisation par l'auteur d'une référence musicale, en l'occurrence la chanson de Miossec intitulée « Évoluer en 3e division ». Dans la chanson, le locuteur décrit une expérience individuelle, celle d'un vécu personnel fait de déboires et de tristesse qu'il cherche à oublier par une consommation excessive d'alcool. Le vers « qui sent la bière et l'animal » caractérise alors le locuteur lui-même. L'auteur de l'article reprend ce vers pour qualifier un collectif auquel il n'appartient pas, celui des « tribus de supporters ». Par ailleurs, il faut également noter l'ouverture sémantique caractéristique de l'artiste, celui-ci ne cherche pas nécessairement à rendre son propos cohérent. À l'inverse, le propos de l'éditorialiste opère sur le fonctionnement de la clôture sémantique, il transforme le vers en un simple jugement de valeur porté sur une pratique populaire. Il nous semble que cet emploi relève de l'« indice », au sens que la sociocritique donne à ce terme. Au regard de la trame textuelle et à travers les jeux d'oppositions qui s'y déroulent, ce vers vient prendre une charge sémantique particulière. Il participe d'une narration qui construit une opposition entre irrationalité (celle des supporters) et rationalité (celle de l'auteur et de son analyse).

Enfin, pour conclure l'interprétation de ce récit médiatique, nous souhaitons également indiquer que celui-ci construit un certain type de rapports au corps. En opposant les penchants

[893] Claude IMBERT, « La main du Malin », art. *cit.*

irrationnels des « tribus de supporters », toujours à la limite de sombrer dans la violence, et la rationalité de sa propre interprétation, l'auteur tend à valoriser un certain habitus, et même un certain « hexis corporel »[894]. L'habitus de classe de l'auteur l'invite à valoriser certains comportements, certaines attitudes corporelles qu'il considère comme « naturels », les attitudes qui se conforment aux pratiques qu'il a lui-même incorporées. À l'inverse, les attitudes de « tribus de supporters », puisqu'elles sont aux antipodes de cet habitus, font l'objet d'une dépréciation systématique.

Par conséquent, sa vision du monde écarte, de fait, les pratiques populaires de toute forme de valorisation possible.

8.1.2.2 Régression culturelle ?

Mais le « populaire » n'est pas seulement dévalorisé dans ses pratiques culturelles, en l'occurrence sportives. Il peut également l'être en raison de son rapport à la culture ; dans ce cas, c'est la relation entre les milieux populaires et l'école qui est considérée comme problématique. Les chroniques d'I. Rioufol sont ainsi traversées par des inquiétudes quant aux périls culturels. La culture est alors comprise comme un héritage, à la fois « judéo-chrétien et gréco-romain »[895], « constitutif du génie français »[896], qui est transmis par l'école. Les prises de position de l'auteur concernant l'école et l'éducation visent alors à « défendre » cette culture des dangers qui la guettent. Les milieux populaires, et plus précisément encore « les minorités », participent des menaces de dévalorisation de la « culture française. À l'intérieur de ce type de narration, plusieurs justifications peuvent être identifiées. La première revient à faire de l'éducation un bien rare, qui n'est pas destiné à tous. On trouve ce type d'argumentation lorsque l'auteur formule une diatribe à l'encontre du « collège unique » :

> « Pourquoi le gouvernement n'écoute-t-il pas ces enseignants qui dénoncent les ravages du collège unique ? L'un d'eux, Michel Segal, professeur de mathématiques, le qualifie de" bête immonde de notre société contemporaine. Il l'accuse, dans une conférence récente, d'interdire à Mamadou, Madjid, Fatoumata et Mohammed, ses élèves d'un quartier de la périphérie parisienne, de s'émanciper de leur condition et de s'épanouir dans leurs

[894] Cf. Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, Le Sens commun, 1980, p. 117. « Mythologie politique réalisée, incorporée, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par-là, de sentir et de penser ».

[895] Ivan RIOUFOL, « Comment lutter contre l'amnésie collective », *art. cit*.

[896] *Ibid.*

> talents. Jamais, dit ce témoin, les meilleurs éléments ne sauront s'extraire d'une classe tirée par le bas par les plus faibles. Là commence la déculturation, que les aides, tutorats, propédeutiques ne suffisent pas à conjurer »[897].

Ici, la « critique » du collège unique ne se fait pas au nom de la réduction des inégalités scolaires, donc au nom d'une vision démocratique de l'éducation. Au contraire, il s'agit pour l'auteur de défendre une conception inégalitaire de l'éducation[898], fondée sur une « anthropologie négative ». Remarquons, comment, pour cela, le discours de l'auteur recourt à un argument d'autorité. Il s'agit pour lui de donner du poids à son propos en s'appuyant sur un point de vue similaire, mais dont la situation d'élocution est, elle, interne à la situation décrite. « L'émancipation » correspond ainsi, sous la plume de l'auteur, à la possibilité pour les meilleurs, pour les plus forts, de s'extraire de leurs conditions. Tandis que la « déculturation » émerge des situations d'accompagnements qui contreviennent aux « lois naturelles » et empêchent la sélection des meilleurs. La mise en place de mécanismes compensatoires pour permettre à tous de pouvoir bénéficier des mêmes chances est donc inutile. Au contraire, il convient de valoriser la concurrence et la compétition. La sélection — sur le modèle de la sélection naturelle — permettra à ceux qui le méritent — c'est-à-dire à ceux qui disposent d'un « don naturel » — de sortir de leur condition et d'être valorisés socialement. On voit combien, cette vision du monde est proche de celle que nous avons identifiée chez F. d' Orcival. Dans les deux cas, il s'agit de promouvoir une conception du mérite fondée sur une vision naturalisée et naturalisante du monde social.

Le propos de l'auteur peut alors être résumé de la façon suivante : il ne sert à rien de mettre en place des dispositifs d'accompagnements pour compenser les inégalités, puisque les individus sont naturellement inégaux ; mieux vaut empêcher que les plus faibles intègrent le cursus scolaire, le risque étant de conduire à l'abaissement du niveau culturel. Ce risque est d'ailleurs constant dans les propos d'I. Rioufol puisque le 15 janvier 2010 il déclare :

> « Ce ne sont plus seulement les concours des agents administratifs qui sont revus à la baisse, délaissant la connaissance de La Princesse de Clèves au

[897] Ivan RIOUFOL, « Comment lutter contre l'amnésie collective », *art. cit*.

[898] Conception inégalitaire qui est clairement exprimée lorsque dans sa chronique du 6 novembre l'auteur déclare à propos des responsabilités de la gauche dans la situation de la France : « Lâcheté de ceux-ci, qui ont amené l'Education nationale à brader la langue, la culture, l'histoire au nom de la table rase, de l'hyperégalitarisme, du respect de l'autre » Cf. Ivan RIOUFOL, « Comment lutter contre l'amnésie collective », art. *cit.*

> profit d'une évaluation personnelle et technique. Après la suppression de l'histoire en terminale S, Luc Chatel, ministre de l'Éducation, s'est dit favorable à une réflexion sur les concours dans le supérieur, afin d'éviter "une certaine discrimination" : un discours en direction des nouvelles minorités ethniques qui, s'estimant défavorisées dans l'accès à la culture générale, réclament l'abaissement des sélections. Qui freinera cette régression ? »[899].

La « régression » culturelle est ici déduite de la « technicisation » des concours administratifs, des revendications des minorités dans l'accès aux grandes écoles et d'une réforme de l'enseignement ayant supprimé l'histoire-géographie comme matière obligatoire en classe de Terminale S. Pour l'auteur, la situation qu'il décrit, au lieu de valoriser les individus en fonction de leur aptitude à s'élever au-dessus des autres par leurs capacités innées à intégrer le « génie français, abaisse le niveau d'exigences culturelles nécessaires pour être socialement valorisé.

Mais cette description d'une Éducation nationale dans un état de délabrement est partagée par d'autres auteurs. Par exemple, lorsque C. Imbert dans son éditorial du 19 novembre 2009 intitulé « Composition française » indique :

> « Le patrimoine de l'histoire de France ne figure plus qu'en lambeaux dans la pitoyable école d'aujourd'hui. Rétablir, dans le récit national, les vérités de l'esclavage, de la colonisation, de Vichy ? Oui, bien sûr ! Mais pas au point que la repentance censure toutes gloires ! »[900].

Il se rapproche des positions défendues par I. Rioufol puisque, à nouveau, il s'agit de défendre une certaine vision de la culture — celle des "gloires" nationales — contre sa dévalorisation. Ici, la dévalorisation serait produite par l'action de ceux qui demandent à faire un travail de mémoire.

Dans la mesure où, dans les discours qui nous occupent, les questions "culturelles" et éducatives sont intimement liées à la thématique du déclin ou de la perte, nombre d'entre eux formulent des propositions pour lutter contre cette tendance. La solution qu'ils défendent est alors celle d'un retour ou d'une défense de "l'élitisme". Là encore, les discours d'I. Rioufol fournissent des coordonnées intéressantes pour comprendre une telle vision du monde.

[899] Ivan RIOUFOL, « Comment résister à la déculturation nationale », art. *cit.*
[900] Claude IMBERT, « Composition française », *Le Point*, 19 novembre 2009, vol. 1940, p. 7.

8.1.2.3 L'élitisme ou comment revaloriser la culture ?

Lorsqu'est posée l'idée d'une « régression culturelle », corrélativement, les auteurs invoquent la défense de l'élitisme comment moyen pour lutter contre cette tendance négative. Il s'agit alors pour eux de faire front face aux entreprises politiques qui « ont amené l'Éducation nationale à brader la langue, la culture, l'histoire au nom de la table rase, de l'hyperégalitarisme, du respect de l'autre brader la culture »[901].

Le 8 janvier 2009, à propos d'un éventuel allégement du contenu des concours de sélection dans l'enseignement supérieur », I. Rioufol déclare

> « Un tombereau de calomnies, amorcées par Richard Descoings, directeur de Sciences Po, est alors tombé sur la Conférence des grandes écoles qui a dit craindre, avec cette formule, une baisse du niveau des connaissances. Quoi ! Oser défendre l'élitisme ! »[902]

Dans la mesure où le locuteur se fait très présent dans cette séquence (double interjection), on peut considérer qu'il s'agit d'une question très importante pour l'auteur, sur laquelle il se sent obligé d'exprimer son avis avec véhémence. Pour lui, l'allégement des concours n'est pas envisageable, il faut contraire maintenir et défendre « l'élitisme ». Cette position se comprend au regard de ce que nous avons indiqué précédemment. Pour l'auteur, puisque d'une part, les processus de valorisation ou de dévalorisation des contributions sociales doivent découler des capacités naturelles des individus, et que, d'autre part, le principe du concours doit venir matérialiser, dans le système scolaire, la sélection et la hiérarchisation en fonction de ces capacités perçues comme naturelles, alors, il convient de défendre une vision élitiste du concours, contre les réformes qui souhaitent ouvrir l'accès aux grandes écoles. Cette ouverture ne pourrait conduire qu'à la valorisation d'individus non méritants, au sens où ils auraient été favorisés par des dispositifs d'accompagnements et, donc, à la dévalorisation de la culture.

Ajoutons que, si la situation d'I. Rioufol apparaît exemplaire par le caractère explicite de sa défense de l'élitisme, nous pensons que cette position se retrouve, de façon plus ou moins latente, dans une grande partie des textes de notre corpus. Ces textes sont en effet traversés par des références culturelles, historiques, littéraires et/ou par des « mises en scène » stylistiques qui visent à démontrer la maîtrise des codes culturels de leurs auteurs. Ces références ou ces

[901] Ivan RIOUFOL, « Comment lutter contre l'amnésie collective », art. *cit.*
[902] Ivan RIOUFOL, « La libération de la parole affole les censeurs », *Le Figaro*, 8 janvier 2010, vol. 20353, p. 15.

mises en forme peuvent d'ailleurs être directement associées à des réflexions sur les « troubles » de l'identité nationale. Par exemple, J. Daniel dans son éditorial du Nouvel Obs paru le 10 décembre 2009, lorsqu'il constate l'existence « d'un vertige identitaire » qui impose de « faire le bilan » et pour lequel il a reçu « l'appui non pas de [ses] proches, mais de tous [ses] amis musulmans »[903], enchaîne immédiatement avec une longue envolée sur la définition de l'identité nationale :

> « Notons au passage qu'il n'était ni inutile ni d'ailleurs désagréable de réentendre les sempiternelles citations de Victor Hugo, de Michelet, de Jaurès, de Léon Blum et surtout de Renan. Relire Renan, quelle merveille ! "Le mélange des souvenirs et des projets", "de la mémoire et de l'amnésie", "le plébiscite de tous les jours". On connaît tout cela, mais remettre ces citations dans leur contexte, c'est formidable. Et si c'est tout cela qui définit la nation, on s'aperçoit que tout le monde est d'accord »[904].

À l'intérieur d'un champ où la valorisation est liée la maîtrise des codes culturels perçus comme légitimes, ces « mises en scène » apparaissent comme des moyens de se distinguer. Or :

> « Plus le champ est en mesure de fonctionner comme le lieu d'une concurrence pour la légitimité culturelle, plus la production peut et doit s'orienter vers la recherche des distinctions culturellement pertinentes dans un état donné d'un champ déterminé, c'est-à-dire vers les thèmes, les techniques ou les styles qui sont dotés de valeur dans l'économie propre du champ parce qu'ils sont capables de conférer aux groupes qui les produisent une valeur (i.e. une existence) proprement culturelle en les affectant de marques de distinction (une spécialité, une manière, un style) reconnues par le champ comme culturellement pertinentes, donc susceptibles d'être perçues et reconnues comme telles en fonction des taxinomies culturelles disponibles dans un état donné d'un champ déterminé »[905].

Le secteur de la presse écrite peut être considéré comme un lieu où se déroule une compétition pour la légitimité culturelle. Cette compétition s'effectue à travers la recherche de distinctions pertinentes, susceptibles de conférer à leurs auteurs une certaine valeur. Les références culturelles, historiques, littéraires constituent alors autant de biens qu'il est possible de valoriser

[903] Notons au passage la distinction entre d'un côté les « proches » de l'auteur et de l'autre « ses amis musulmans », visiblement il s'agit là pour lui de deux catégories distinctes.
[904] Jean DANIEL, « Vivre avec l'islam », *art. cit.*
[905] Pierre BOURDIEU, « Le marché des biens symboliques », *L'Année sociologique*, 1971, vol. 22, p. 59.

sur le marché des biens symboliques. Par-là, la position de J. Daniel est certes moins explicite que celle d'I. Rioufol — puisqu'il ne s'agit pas pour l'auteur d'émettre un jugement de valeur dépréciatif à l'égard des milieux populaires —, mais, en accumulant les références historiques et les citations, de produire des distinctions susceptibles d'être valorisées sur le « marché des biens symboliques ». Pourtant, en faisant comme si cet inventaire relevait de l'évidence d'une part, et en faisant comme s'il permettait de définir précisément les caractéristiques de l'identité nationale d'autre part, il construit, de fait, une opposition entre ceux qui, comme lui, maîtrisent ces références culturelles et les autres. C'est-à-dire entre ceux qui, comme lui, s'intègrent dans la définition de l'identité nationale par leur maîtrise des références culturelles et les autres.

Pour conclure, nous souhaitons insister sur le mépris de classe de telles représentations sociales. Elles correspondent à ce que P. Bourdieu a analysé à travers l'expression de « racisme de l'intelligence »[906]. Pour P. Bourdieu, l'une des caractéristiques des classes dominantes est de produire des discours de justification sur l'ordre social, une « théodicée de leur propre privilège »[907]. Dans les sociétés contemporaines, les classes dominantes trouvent dans le système scolaire une ressource essentielle pour produire une telle « théodicée ». Celle-ci prend donc la forme de :

> « Propos de chefs qui se sentent fondés en "intelligence" et qui dominent une société fondée sur une discrimination à base d'"intelligence", c'est-à-dire fondée sur ce que le système scolaire mesure sous le nom d'intelligence »[908].

À l'intérieur des morales dominantes qui nous occupent, la frustration quant à la distribution de l'estime sociale repose sur le couplage qu'elles opèrent entre environnement social et environnement naturel. Le système scolaire permet alors d'effectuer cette connexion entre les deux environnements, puisqu'il est compris comme devant accomplir la hiérarchisation des individus en fonction de leurs « dispositions naturelles ». À partir de ce couplage, elles construisent des narrations dans lesquelles s'étalent des systèmes d'opposition entre ce qui fait l'objet d'une trop grande valorisation, et ce qui, au contraire, mériterait d'être revalorisé. Dans ces narrations, ce qui est perçu comme faisant l'objet d'une trop grande valorisation est

[906] Pierre BOURDIEU, « Le racisme de l'intelligence », *in Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de minuit, Reprise, 2002, pp. 264-265. « « Tout racisme est un essentialisme et le racisme de l'intelligence est la forme de la sociodicée caractéristique d'une classe dominante dont le pouvoir repose en partie sur la possession de titres qui, comme les titres scolaires, sont censés être des garanties d'intelligence et qui ont pris la place […] des titres anciens comme les titres de propriétés et les titres de noblesse ».

[907] *Ibid.*, p. 264.

[908] *Ibid.*, p. 266.

également interprété comme un facteur de délitement des « liens communautaires ». À l'inverse, ce qui est identifié comme n'étant pas suffisamment valorisé est alors interprété comme ce qui pourrait reconstruire les « liens communautaires ».

Alors que pour A. Honneth, la sphère de l'estime sociale correspond à la reconnaissance des contributions individuelles qui participent à la reproduction du monde social (sphère pour laquelle les morales dominées fournissent une orientation dont le processus d'universalisation pointe vers des reconnaissances, non pas égales, mais symétriques), les morales dominantes, quant à elles, lorsqu'elles sont porteuses d'attentes normatives à propos de la distribution de l'estime sociale, font signes vers la construction d'un contenu normatif alternatif qui présiderait à la valorisation des différentes contributions, dont aucun processus ne pourrait être déduit puisqu'il repose sur des formes de reconnaissances dépréciatives et, en même temps, vers la construction d'un contenu normatif différent, présidant à la valorisation sociale.

8.1.3 Critique de la fantasmagorie et « culture » : deux potentialités critiques

Malgré les difficultés inhérentes aux types de discours sur lesquels nous portons notre regard (ambiguïté, ambivalence, mépris, racisme, etc.), nous voudrions prendre un moment pour tenter d'identifier ce qui, dans ces récits, pourrait être reconstitué comme des leviers intéressants pour une critique sociale. Autrement dit, en essayant d'appliquer à nouveau et à notre échelle les recommandations adorniennes sur les contradictions internes, nous souhaitons discuter d'une part, les moments de résistances qui opèrent à l'intérieur même de ces récits médiatiques et, d'autre part, les raisons pour lesquelles ces virtualités critiques se trouvent escamotées. Dans la mesure où un nombre important de discours que nous proposons d'analyser peuvent être assimilés à des sociolectes réactionnaires, il peut être utile ici de rappeler avec T. W. Adorno, que les « théoriciens de la réaction extrémiste », à cause des affinités qui les relient à la domination, sont parfois plus à même que la « critique progressiste » d'identifier et de mettre à nu certains phénomènes idéologiques du capitalisme :

> « Aux yeux de la critique historique et dialectique, l'idéologie libérale était en grande partie une promesse fallacieuse. Ses porte-parole n'ont pas remis en question les idées d'humanité, de liberté, de justice, mais la prétention de

> la société bourgeoise à être la réalisation de ces idées. Pour eux, les idéologies étaient apparence, mais pourtant apparence de la vérité. D'où un reflet réconciliateur qui éclaire sinon la réalité existante, du moins ses tendances objectives […] À droite, il était d'autant plus facile de percer à jour les idéologies, que l'on se désintéressait de la vérité que les idéologies renferment sous une forme faussée. Quand on ne voit dans la liberté, dans l'humanité et dans la justice rien qu'un mensonge inventé par les faibles pour se protéger contre les forts […] – on est parfaitement capable de signaler, en tant que défenseur des forts, la contradiction existante entre ces idées rabougries par avance et la réalité. La critique des idéologies renchérit sur elle-même. Elle se nourrit de l'opération qui consiste à convertir le jugement sur la réalité perverse en la perversité des idées, que l'on prétend démontrer par le fait qu'elles ne sont pas réalisées. Ce qui confère à cette critique simpliste sa capacité de produire des connaissances est sa profonde complicité avec les puissances triomphantes »[909].

Dans la mesure où les récits médiatiques sur lesquels nous travaillons ne sont pas porteurs d'une « critique historique et dialectique », les potentialités qu'ils peuvent exprimer doivent être recherchées du côté des « mensonges inventés par les faibles ». Autrement dit, si une potentialité existe, elle se loge dans la transformation de la critique du caractère malsain de la réalité contemporaine en critique des idées qui soutiennent cette réalité.

Pour tenter de mettre en évidence de telles dynamiques, nous commencerons par revenir sur les récits médiatiques qui ont fait des qualifications pour la Coupe du monde de football un enjeu important (et nous nous en excusons auprès de tous ceux qui manifestent le plus profond désintérêt pour ce sport). Puis, nous essaierons de montrer que, malgré les références problématiques à la « culture » dans les récits qui nous occupent, une critique sociale historique et dialectique doit pouvoir maintenir un concept normatif de culture.

[909] Theodor W. ADORNO, « Spengler après le déclin », *op. cit.*, p. 59-60.

8.1.3.1 Le football professionnel comme fantasmagorie

L'éditorial de C. Imbert, que nous avons abondamment discuté, réserve un dernier intérêt pour notre propos. Nous pensons, en effet, que sa dénonciation du football professionnel recèle une potentialité critique, logée dans son interprétation du football comme « spectacle », au double sens de « simulacre » et de « marchandise ». La thématique du simulacre est d'ailleurs directement abordée par l'auteur, lorsqu'il déclare :

> « Depuis qu'il écrase tous les autres spectacles de la planète, le football exalte-t-il dans un univers sans frontières les vertus œcuméniques du sport ? Vous plaisantez... […] Nos jeunes lascars qui n'ont "rien à cirer" de Clovis ou de Louis XIV se montent le bourrichon dans des simulacres ludiques d'on ne sait quels Austerlitz et autres Waterloo sur gazon... […] Le football professionnel s'ébroue désormais entre les pattes du Veau d'or, celui des droits télévisuels, des firmaments dorés des stars, des paris des bookmakers »[910].

Si l'on commence par écarter le mépris de classe, alors une potentialité critique émerge. En effet, la critique du « simulacre » et de la marchandise fait signe vers le concept de fantasmagorie, comme transfiguration (faussée) du capitalisme en promesse de bonheur[911].

> « Le capital façonne des environnements oniriques qui, sur fond de règne de la marchandise, refoulent leur origine économique en vue de canaliser des plaisirs individuels et collectifs »[912].

La fantasmagorie correspond donc à la domination capitaliste dans sa forme onirique. Elle est apparence de jouissance et capital transfiguré sous forme de satisfactions compensatrices. Or, en dénonçant le football comme « simulacre », comme « spectacle » et comme « marchandise », le récit médiatique de C. Imbert porte une critique de la dissimulation opérée par le football professionnel. Par les distractions qu'il offre aux individus et par les promesses de satisfactions qui les accompagnent, le football professionnel masque la réalité de l'ordre social capitaliste.

---

[910] Claude IMBERT, « La main du Malin », *art. cit.*

[911] Ici, nous devons remarquer que pour W. Benjamin, la fantasmagorie est double, elle est autant dissimulation qu'illumination. Elle est à la fois ce qui participe de la domination et en même temps un levier pour son renversement. Cf. Édouard ARNOLDY, « Fantasmagorie et barbarie. Notes sur les possibles du cinéma et de l'histoire chez Walter Benjamin et Siegfried Kracauer », *Germanica*, 2020, vol. 66, nº 1, p. 106. « Liée à l'aura de séduction et de rêve dont s'entourent les marchandises, elle recèle également des promesses de bonheur ».

[912] Marc BERDET, *Fantasmagories du capital. L'invention de la ville-marchandise*, Paris, La Découverte, Zones, 2013, p. 8, cité par Patrick VASSORT, « Un lieu de fantasmagories modernes et capitalistes », *Raison présente*, 2016, vol. 197, nº 1, p. 42.

Les mises en scène de conflictualité et de violence opèrent comme autant de dissimulations de la conflictualité réelle du monde social et de la souffrance qu'il produit.

Clôture de sens

Mais si, comme nous le pensons, le récit médiatique de C. Imbert recèle une virtualité critique, celle-ci n'apparaît que sous forme fragmentaire et empêchée. Au lieu de chercher à saisir le caractère non-identique du monde social, le récit se referme sur lui-même et clôt l'univers des possibles. C'est précisément la manière dont s'opère cette clôture de sens que nous proposons d'analyser. Pour cela, les réflexions de T. W. Adorno à propos d'O. Spengler fournissent des points d'appui décisifs. En effet, T.W Adorno définit la pensée d'O. Spengler comme un fétichisme des faits, associé à une métaphysique dont la force motrice doit être recherchée dans les catégories d'âme et de « race ». Ce qui fait dire à T.W Adorno :

> « Sa métaphysique est positiviste dans son acceptation de ce qui est, tel qu'il est dans l'exclusion du possible, dans la haine d'une pensée qui pourrait sérieusement opposer le possible au réel […] En dépit de tout fétichisme des faits et de tout scepticisme relativiste, un principe métaphysique sert d'ultime explication de la dynamique historique [une] métaphysique de l'âme collective qui se déploie et meurt »[913].

On retrouve des mécanismes similaires dans l'éditorial de C. Imbert, à savoir, d'une part un fétichisme des faits :

> « On peut espérer qu'avilie à ce point, l'autorité sportive se dotera peu à peu des moyens de civiliser le jeu et l'arbitrage. Par la vidéo ou que sais-je encore. Qu'en tout cas elle quittera la foutaise d'englober l'imprévisibilité condamnable de la triche... dans la glorieuse incertitude du sport. Qu'elle préservera, il n'est que temps, la loyauté du jeu »[914].

La situation qu'il décrit ne souffrirait d'aucune ambiguïté puisque la vidéo, érigée ici en arbitre impartial, serait en mesure d'éviter de telles situations. La vérité déshonorable de la situation aurait pu être évitée si l'on s'en tenait aux faits, aux données.

Et d'autre part, une métaphysique vitaliste, qui, comme chez O. Spengler, fait de la « race » la force motrice :

[913] Theodor W. ADORNO, « Spengler après le déclin », *op. cit.*, p. 63.
[914] Claude IMBERT, « La main du Malin », *art. cit.*

> « Il nous reste la beauté du spectacle sportif, le rapprochement sans haine des races et des continents, car celui — ci existe aussi »[915].

Si les « races » (comme les continents) ont besoin d'être rapprochées, cela suppose d'une part que quelque chose comme les « races » existe, et d'autre part que ces « entités » sont initialement éloignées les unes des autres. Que le football soit un vecteur de rapprochements ne fait que confirmer le caractère métaphysique de cette vision du monde, celle « de l'âme collective qui se déploie et meurt »[916].

8.1.3.2 La culture comme formation

La deuxième manifestation de contradiction interne que nous souhaitons discuter se retrouve de façon beaucoup plus disparate dans notre corpus. On a eu l'occasion de montrer que notre corpus était traversé par des références à la culture et à l'éducation, et que ces références étaient parfois directement connectées avec la question de l'émancipation. Or, puisqu'un concept normatif de culture joue un rôle essentiel dans la Théorie critique, il convient de s'interroger sur les caractéristiques de celui-ci, afin de pouvoir ensuite repérer la distance qui le sépare des récits médiatiques qui lient culture et émancipation. Bien qu'il existe de très nombreuses acceptions du terme de culture, la Théorie critique a toujours cherché à maintenir une articulation entre culture et émancipation. Conformément à ses prémisses matérialistes, cette articulation ne provient pas d'une extériorité dans laquelle serait placée la culture vis-à-vis du reste du monde social. La culture est toujours déjà prise dans un environnement sociohistorique qui lui confère une configuration singulière. Pourtant, contrairement aux critiques marxistes traditionnelles, la culture n'apparaît pas non plus pour la Théorie critique comme le simple vernis idéologique de la domination capitaliste. La culture, lorsqu'elle se déploie dans la direction d'une « capacité cognitive critique »[917], est dotée d'une autonomie relative. Cette autonomie relative, le concept de culture le tire de l'idée de *Bildung*, que l'on ne peut traduire que malaisément par « processus de formation »[918]. Pour donner à voir la direction prise par une telle conception de la culture, la publication d'O. Voirol intitulée « Culture et

[915] Claude IMBERT, « La main du Malin », *art. cit.*

[916] Theodor W. ADORNO, « Spengler après le déclin », *op. cit.*, p. 63.

[917] John ABROMEIT, « La conception matérialiste de la culture chez Max Horkheimer », *in Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Philia, 2012, p. 67.

[918] Julia CHRIST, « La culture – un partenaire d'interaction ? Questions de méthode pour une théorie critique », *in Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Philia, 2012, p. 83.

émancipation » s'avère une ressource précieuse. Il montre non seulement la nécessité, pour la Théorie critique, de disposer d'un concept normatif de culture et de le défendre contre les tendances uniformisatrices contemporaines. Mais il propose également une définition d'un tel concept normatif de culture et donne à voir ce qu'une articulation entre culture et émancipation peut signifier. La culture ainsi définie renvoie alors à la « progression d'un sujet se confrontant à des obstacles dans le monde, pris à la fois dans le sensible et la raison, et cherchant à se dépasser pour aller vers l'autoréalisation »[919]. La culture est donc ce qui doit permettre au sujet de « se déprendre de ce qui est »[920].

Dans la mesure où les récits médiatiques de notre corpus effectuent, pour certains, un lien direct entre culture et émancipation, ces derniers comportent bien une trace de virtualité critique. Mais, compte tenu de leurs orientations axiologiques, celle-ci se trouve à nouveau escamotée.

Clôture de sens

Les éditoriaux qui ont mis la culture au cœur de leur argumentation reposent sur des conceptions très éloignées de la culture comme *Bildung*, c'est-à-dire comme processus de formation au cours duquel peuvent se produire émancipation et autoréalisation. Au contraire, ce qui transparaît des conceptions de la culture présentes dans ces récits correspond à une forme réifiée de culture[921]. Alors même que les éditorialistes mettent au cœur de leurs narrations le caractère unique de telle œuvre ou de tel auteur, en accumulant les références historiques et littéraires et en réduisant l'apprentissage scolaire à la connaissance des « classiques », ils ne font que confirmer le diagnostic critique sur la transformation de la culture en marchandise, dans le cadre de la société capitaliste. Les grandes œuvres et les grands auteurs y endossent le masque de la forme valeur et deviennent mobilisables et échangeables. Pour reprendre la formule de G. Moutot à propos de la perspective benjaminienne sur la reproductibilité des œuvres d'art dans la société capitaliste, on peut dire que, dans les récits des éditorialistes, « les œuvres sont de moins en moins appréhendées comme des pièces uniques, intégrées dans une tradition ; elles

[919] Olivier VOIROL, « Culture et émancipation », *in* Alexis CUKIER, Fabien DELMOTTE et Cécile LAVERGNE (dir.), *Émancipation. Les métamorphoses de la critique sociale*, Bellecombes-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2013, p. 304. O. Voirol identifie ainsi les principales évolutions sémantiques du concept de culture au cours de 20ème siècle. De la perte de la dimension normative, à l'insistance sur le pôle anthropologique au détriment du pôle esthétique.

[920] *Ibid.*, p. 308.

[921] Ici, « la réification désigne la surimposition, sur l'ensemble des relations sociales, d'une objectivité qui, tout "illusoire" qu'elle soit, parvient cependant à s'imposer comme l'ordre même de la réalité ». Gilles MOUTOT, *Adorno*, *op. cit.*, p. 40.

perdent […] leur caractère *auratique* d'« unique apparition d'un lointain […] leur "valeur d'exposition" »[922].

8.1.4 Sociogrammes

À la suite des développements que nous venons de proposer, nous souhaitons reconnecter ces éléments aux sociogrammes dont nous avons reconstruit les principales caractéristiques dans notre chapitre 5. Il nous semble en effet qu'à nouveau, les récits médiatiques sur lesquels nous avons travaillé construisent deux figures complémentaires et conflictuelles. Ces récits sont construits autour de couples d'oppositions (immoralité/moralité ; déshonneur/honneur ; inculture/culture) dont chacun des premiers termes est perçu comme participant du délitement culture ou du déclin des liens communautaires. À l'inverse, chacun des seconds termes correspond à autant de « ressources » pour réactiver ou reconstruire ces liens.

Si bien qu'il nous est possible de retrouver la figure de « l'émancipateur opprimé » et de la « victime tyrannique ». Dans le contexte de ces narrations, la figure de « l'émancipateur opprimé » prend la forme de l'individu cultivé, rationnel, sachant faire preuve d'honneur, mais dont la culture, la rationalité et l'honneur sont remis en cause ou se heurtent à des obstacles individuels ou collectifs. L'archétype de la figure de « l'émancipateur opprimé », dans ce type de récits, est bien sûr le locuteur lui-même. À l'inverse, la figure de la « victime tyrannique » prend la forme de l'individu issu des classes populaires, inculte, irrationnel et incapable d'honneur. S'il est victime, c'est parce qu'il subit sa condition, bien souvent sans pouvoir y changer quoi que ce soit, puisque sa position lui est attribuée par nature. Mais il est également celui qui met en péril les liens communautaires, qui fragilise le niveau culturel général et même celui qui risque de déclencher des guerres par son irrationalité.

[922] Gilles MOUTOT, *Adorno*, *op. cit.*, p. 51.

8.2 Entre tolérance et peur : ambiguïtés des sociolectes « républicains »

Dans la première partie de ce chapitre, nous avons cherché à montrer comment les morales dominantes avaient pu, au cours du débat sur l'identité nationale, exprimer des frustrations quant à la distribution de l'estime sociale dans la société contemporaine. Nous voudrions maintenant aborder un autre type d'expérience négative pour les locuteurs, celles qui ont trait à la sphère juridico-morale. Nous pensons en effet que nombre de publications de l'époque manifestent les ambiguïtés de ce qu'O. Voirol appelle le « principe de la tolérance »[923]. Pour effectuer cette discussion, les textes qui ont produit une articulation entre la République (ses principes et ses valeurs) et l'Islam constitueront autant de supports pour notre argumentation. Dans la mesure où nous pensons que ces ambiguïtés se manifestent dans des degrés d'intensité variables, nous proposons d'évoluer de façon progressive. Afin de lever toute ambiguïté sur notre propos, nous devons indiquer qu'il ne s'agit pas pour nous de considérer que l'ensemble des discours dont nous allons traiter peuvent être réduits à une seule et unique vision du monde. Nous souhaitons simplement mettre en lumière des « airs de famille », à partir des ambivalences, des difficultés, voire des contradictions de ces discours. Mais commençons par préciser ce qu'il faut entendre par « principe de tolérance ».

Introduction – Le principe de tolérance

Dans la mesure où nous proposons de mettre en parallèle les récits médiatiques publiés lors du débat sur l'identité nationale avec le principe de tolérance, tel qu'a pu le définir O. Voirol, il nous faut commencer par clarifier ce que l'on entend par « principe de tolérance » ou « philosophie de la tolérance ».

En suivant les développements d'O. Voirol, la naissance de ce principe peut être renvoyée vers les guerres de religion en Europe. O. Voirol, s'appuyant lui-même sur les travaux de

[923] Olivier VOIROL, « De la raison sensible. Reconnaissance et expérience religieuse », *op. cit.*, pp. 60-66.

R. Koselleck, montre comment les sociétés européennes de l'époque ont tenté de contenir l'intolérance religieuse à partir de la création d'un tiers médiateur, l'État absolutiste.

> « La monarchie absolue incarnait cette rationalité vue comme supérieure et non partisane, constituant un "champ d'action rationnel déterminé par l'État et la politique", au-dessus des partis religieux »[924].

Ces transformations se traduisent sur le plan philosophique. D'abord par l'apparition de la philosophie de T. Hobbes qui met en avant la rationalité supérieure de l'État absolutiste. Puis par la philosophie de J. Locke, pour laquelle la rationalité n'est plus seulement incarnée par l'État, mais se déploie dans l'intériorité des individus. Si bien qu'une distinction s'opère au niveau des sujets entre, d'un côté le citoyen public soumis au souverain et de l'autre, l'individu privé, relâché de cette emprise. C'est sur cette division opérée à l'intérieur du sujet que les Lumières vont pouvoir s'arrimer :

> « Ce for intérieur relâché échappant au contrôle de l'État est la brèche où s'engouffrent les Lumières : la neutralité morale de la décision souveraine de l'État perd son caractère d'évidence. Les principes moraux s'élaborent à partir de la conscience des sujets et non plus par l'entremise de l'État ; ce n'est plus le souverain qui décide, mais les citoyens qui édictent les lois morales par l'exercice de la raison publique »[925].

En redescendant de l'État vers les sujets, la rationalité permet alors le développement de la délibération commune. Le principe de tolérance qui nous intéresse ici s'inscrit dans ces développements historiques.

> « La tolérance signifie qu'un principe de neutralité s'impose par définition dans la vie publique […] conçue dans ces termes, la tolérance est un acte de retenue et de restriction […] La tolérance implique par conséquent de réprimer ses croyances et ses convictions pour laisser place à l'autre »[926].

Le principe de tolérance doit donc être compris comme un acte de restriction opéré par le sujet face à ses penchants agressifs, afin que la cohabitation avec l'autre dans l'espace public puisse advenir. C'est précisément cette articulation entre auto-répression du sujet et présence de l'altérité qui fait problème avec le principe de tolérance. Celui-ci, loin de correspondre à une

---

[924] Reinhardt KOSELLECK, *Le règne de la critique*, Hans HILDENBRAND (trad.), Paris, Les Éditions de minuit, Arguments, 1979, p. 14, cité par Olivier VOIROL, « De la raison sensible. Reconnaissance et expérience religieuse », *op. cit.*, p. 61.

[925] Olivier VOIROL, « De la raison sensible. Reconnaissance et expérience religieuse », *op. cit.*, p. 61.

[926] *Ibid.*, p. 62.

« attitude dialogique », dans laquelle le sujet accepte de se laisser transformer par la présence de l'autre, équivaut, au contraire, à une limitation des sentiments négatifs à son égard. À ce propos, O. Voirol souligne d'ailleurs que cette situation :

> « Suppose que les promoteurs de la tolérance, d'une part, sont en position de réprimer l'objet de leur désapprobation ou de leur dégoût (conduites, pratiques, croyances, valeurs, inclinaisons, goûts d'un groupe particulier ou d'individus, etc.) et, d'autre part, de se retenir dans l'exercice de ce pouvoir »[927].

Par conséquent, avec le principe de tolérance, les penchants agressifs ne sont ni dépassés ni sublimés, mais simplement refoulés ou « domestiqués ». Cette situation permet à O. Voirol de repérer le potentiel régressif de ce principe, qui court toujours le risque de se traduire par un « retour du refoulé ». Fidèle à la tradition de l'école de Francfort, il déclare :

> « On peut se demander, en suivant une intuition de Max Horkheimer, si l'agressivité réprimée dans l'acte de la tolérance n'étant pas dépassée — ou sublimée — par le recours à la raison dialogique, ne continue pas d'être alimentée en sous-main par ce qu'elle réprime, cet 'autre' menaçant de resurgir sous d'autres formes". N'étant pas réellement "travaillée", l'agressivité ressentie face à l'autre est alors redirigée vers soi dans un acte d'autorépression. Domestiquée au prix d'efforts intenses pour "endurer" des différences encore vécues comme douloureuses, cette agressivité tend à se re-manifester autrement aussitôt que les cadres répressifs assurant la tolérance s'effritent »[928].

Le principe de tolérance est donc hautement ambivalent, puisque, l'objet de l'agressivité est simplement contenu, maîtrisé, ne faisant l'objet d'aucune sublimation, celui-ci est maintenu comme objet de sentiments négatifs.

Par conséquent, dans la mesure où un certain nombre de textes de notre corpus, lorsqu'ils articulent les thématiques de la République et de l'Islam, recourent à ce principe de tolérance, nous proposons de questionner les manifestations de cette ambivalence à partir de son inscription dans le texte. Autrement dit, à partir d'une analyse sociocritique, nous pensons qu'il est possible de repérer, dans les textes en question, des manifestations variées de ce principe de tolérance, dont nous avons cherché ici à dégager les lignes de force.

---

[927] Olivier VOIROL, « De la raison sensible. Reconnaissance et expérience religieuse », *op. cit.*, p. 62.
[928] *Ibid*., pp. 64-65.

8.2.1 L'Islam et la République des questions et un appel aux principes républicains.

Dans ce premier moment de notre investigation, ce sont plusieurs textes de L. Joffrin qui seront mobilisés. Mais, à ce stade, nous devons effectuer une remarque introductive. Dans la mesure où, dans les récits médiatiques de L. Joffrin, les ambiguïtés du « principe de tolérance » se manifestent encore à l'état fragmentaire, nous faisons le choix de mettre en relation plusieurs extraits de textes différents, en espérant ainsi pouvoir donner du poids à notre propos. C'est ainsi les éditoriaux des 27 octobre 2009, 13 janvier 2010 et 27 janvier 2010, respectivement intitulés « il y a aussi du rouge dans le drapeau tricolore », « danger » et « humiliation », qui seront questionnés. Mais entamons immédiatement notre plongée dans la tolérance.

Nous avons déjà eu l'occasion de croiser le premier éditorial qui nous intéresse au cours du chapitre 6, lorsque nous avons tenté de rendre compte des « prises en charge d'expériences négatives pour autrui ». Sans redonner l'ensemble du fil argumentatif de son auteur, indiquons que l'objectif de ce texte est de démontrer la pertinence du débat sur l'identité nationale, en indiquant que la gauche (ou du moins ce que l'auteur y associe) est au moins autant « partie intégrante » de la nation que la droite et l'extrême droite. Ce qui conduit l'auteur à définir la nation comme « adhésion volontaire à des principes, qui sont ceux de la République et des droits de l'homme [comme] la volonté de vivre ensemble dans la coopération et la liberté »[929]. C'est dans ce cadre général que s'insère la séquence qui va nous occuper. En effet, alors qu'il se trouve au milieu d'un développement sur la diversité et la pluralité de la « France future », il déclare :

> « Se contenter de dénoncer la burka, ce qui peut certes se comprendre, c'est refuser de voir cette réalité nouvelle et à bien des égards positive. La dénonciation du communautarisme — fondée en théorie — finit par couvrir une forme d'allergie à la différence. La France est d'ores et déjà plurielle »[930].

Cet extrait nous semble un point de départ intéressant, non seulement parce qu'il correspond à la première contribution de l'auteur, mais surtout parce qu'il procède selon un mécanisme rhétorique que l'auteur réemploiera à plusieurs reprises, celui de la correction. Alors que son propos aurait pu consister en une critique ferme, des positions défendues par la majorité de

[929] Laurent JOFFRIN, « Il y a aussi du rouge dans le drapeau tricolore », *art. cit.*
[930] *Ibid.*

l'époque (à savoir d'une part, la nécessité d'une législation sur le port du voile intégral et d'autre part, l'existence et le refus du communautarisme), l'auteur construit, à l'intérieur de son propos, deux parenthèses qu'il juge nécessaires. En l'occurrence, il s'agit à la fois d'une mise entre deux virgules et d'une mise entre tirets, qui permettent à l'auteur d'atténuer la portée de sa critique. Autrement dit, on peut considérer que le locuteur, dans ce premier extrait, a le sentiment qu'il doit dissiper tout malentendu. Sa pensée n'est pas ce que l'on pourrait croire. Certes, il prône la tolérance et le pluralisme, mais lui aussi est contre la burqa et le communautarisme. Ce qui conduit finalement l'auteur à rejoindre les positions qu'il dit combattre, puisque la dénonciation de la burqa est fondée, toute comme celle du communautarisme (il y a bien un risque communautariste). Par conséquent, le mécanisme de correction employé par l'auteur contribue à produire une certaine ambivalence. Il s'agit pour lui, d'un côté, d'affirmer le principe de tolérance, puisqu'il ironise sur l'« allergie à la différence » et de l'autre, par un double mécanisme de correction, d'indiquer qu'il existe des situations problématiques, que tout ne peut être toléré, donc qu'il convient de rejoindre certaines positions du gouvernement.

Poursuivons dans l'analyse des contributions de L. Joffrin. Au moment où le débat sur l'identité nationale rebondit sur le travail de la mission parlementaire censée statuer sur l'opportunité d'une loi interdisant le voile intégral, deux publications vont se succéder sur le sujet. Dans l'éditorial du 13 janvier 2010, intitulé « Danger », au cours duquel l'auteur attaque les positions défendues par la majorité présidentielle, il questionne :

> « Qui ne voit, dans ce zèle extraordinaire, une forme de peur indistincte de l'islam et, bientôt, d'hostilité, rampante ou explicite, envers des musulmans français qui pratiquent, pour la plupart, une religion tranquille et privée ? »[931].

L'interrogation de l'auteur concerne donc la démarche du gouvernement, qui souhaite à tout pris faire interdire la burqa, en insistant même sur la nécessité de recourir à un nouvel arsenal législatif. Il y a donc, de fait, une distance entre la position défendue par l'auteur et celle du gouvernement. Mais, à nouveau, comme dans le premier extrait que nous avons présenté, s'opère un mécanisme de correction qui passe par la mise entre deux virgules d'une assertion qui vient nuancer son propos. Autrement dit, il pense à nouveau nécessaire de dissiper tout malentendu. Cette fois, le mécanisme de correction ne concerne pas certaines pratiques spécifiques de l'Islam, mais porte sur l'ensemble des croyants musulmans. Il s'agit alors de

[931] Laurent JOFFRIN, « Danger », *art. cit*., p. 2.

dire : « ma pensée n'est pas ce que vous pourriez croire, certes, je prône la tolérance et le pluralisme, mais je sais également que certains musulmans ne pratiquent pas « une religion tranquille et privée ». Par conséquent, le mécanisme de correction ou d'atténuation employé par L. Joffrin participe à construire deux catégories de musulmans : ceux qui pratiquent "une religion tranquille et privée", vers lesquels va son engagement. Et de l'autre, les musulmans qui ne pratiquent pas une religion tranquille et privée — c'est-à-dire ceux qui prônent « l'intégrisme » et auxquels il faut refuser l'attitude tolérante.

Notons, ce sera important pour la suite, qu'ici, dans les discours de L. Joffrin, la peur se situe du côté de l'adversaire politique. C'est cet adversaire, par les décisions politiques qu'il engage, qui manifeste une « peur indistincte de l'Islam ». La peur n'est alors ni légitimée ni partagée.

Enfin, pour faire retour sur les valeurs et les principes républicains, le propos de l'auteur se conclut par la référence à un représentant du culte musulman, qui sert alors d'argument d'autorité. L'opinion sur la burqa de D. Boubaker, recteur de la mosquée de Paris, est alors présentée comme une « position conciliante » et « pleine de bon sens ». Celle-ci consiste à refuser une loi d'interdiction, et à faire voter une résolution contre l'intégrisme au parlement. Ici, D. Boubaker sert de caution intellectuelle, il permet à L. Joffrin de dire que sa position rejoint celle des religieux musulmans et donc, que le point de vue qu'il défend est le bon.

Enfin, l'éditorial du 27 janvier 2010, intitulé « Humiliation », nous semble également intéressant. Il s'agit aussi d'un texte dans lequel l'auteur questionne la position du gouvernement et sa volonté de légiférer sur le port du voile intégral. Son propos s'articule autour de l'opposition entre l'attitude de la majorité parlementaire qui est jugée irrationnelle et les conclusions de la mission parlementaire (pilotée par A. Gerin), qui, elles sont jugées raisonnables.

> « L'exaltation prohibitrice qui saisit une partie de la droite française dans l'affaire du voile intégral a quelque chose d'irrationnel et d'inquiétant. La mission parlementaire dirigée par André Gerin, l'ex-maire de Vénissieux, est arrivée, après une réflexion approfondie, à une solution qui pouvait recevoir un large agrément : la burqa devait être interdite dans l'ensemble des services publics de la République, ni plus ni moins. Les femmes ainsi voilées, donc,

> n'auraient plus été reçues à la Poste, à l'hôpital ou dans les services sociaux, à moins de retirer l'étoffe qui leur couvre entièrement le visage »[932].

Commençons par relever la figure rhétorique d'opposition (l'oxymore de « l'exaltation prohibitrice ») qui vient lancer l'argumentation. Celle-ci vient marquer la distance qui sépare le locuteur d'une « partie de la droite française ». Cette distance est alors accentuée par les qualificatifs employés (« irrationnelle » et « inquiétante »). À l'inverse, aucune mise à distance n'opère dans le cas de la mission parlementaire et de ses conclusions. Pour l'auteur, il semble même que cette mission ait fait un travail approfondi, allant dans la direction d'un consensus. C'est d'ailleurs parce que l'auteur approuve la position défendue par la mission parlementaire qu'il en détaille les conséquences pour les femmes portant le voile et la nécessité, pour elles, de retirer leur voile dans les services publics.

Par conséquent, ce premier moment de l'argumentation construit la double idée qu'une forme d'unanimité à l'égard du voile intégral aurait pu être produite et, qu'à cause de l'attitude « irrationnelle » de la droite, cette unanimité et les conclusions raisonnables qui étaient formulées n'ont pu aboutir.

Après avoir dénoncé « l'acharnement » de la majorité à vouloir légiférer sur le port du voile intégral, L. Joffrin conclut son propos en s'interrogeant sur la lecture que peuvent avoir les musulmans de cette séquence politique. Il déclare ainsi :

> « Comment les musulmans français, qui demandent dans leur immense majorité à vivre en paix dans leur pays sous la protection des lois, pourraient-ils interpréter cette montée de fièvre, sinon comme un geste d'intolérance dirigé contre eux ? L'UMP est malade de l'islam. Il est temps qu'elle se fasse soigner »[933].

Plusieurs éléments méritent ici d'être soulignés. Tout d'abord, l'auteur opère une comparaison entre une réaction physique — celle d'une montée de fièvre — et l'attitude de la majorité présidentielle, qu'il juge intolérante. Cette métaphore prolonge l'idée développée au début de son argumentation, au moment où il dénonçait l'irrationalité de la majorité. Ensuite, cette « médicalisation » de la politique se prolonge dans la double assertion finale. La position politique adverse est interprétée en termes de pathologie, à laquelle il faut répondre par un traitement. Par conséquent, l'affrontement politique autour de visions du monde antagonistes tend à disparaître, au profit d'une psychologisation et d'une pathologisation de la politique.

[932] Laurent JOFFRIN, « Humiliation », *Libération*, 27 janvier 2010, vol. 8929, p. 3.
[933] *Ibid.*

Enfin, il faut relever la construction d'un nouveau mécanisme d'atténuation ou de correction rhétorique. L'auteur semble à nouveau manifester le besoin de dissiper tout malentendu. Ici, en l'occurrence, il s'agit de montrer que, s'il prône la tolérance et le pluralisme, il est également conscient que certains musulmans ne veulent pas « vivre sous la protection des lois ». Si bien que, au consensus possible autour des propositions de la mission parlementaire, répond une opposition entre deux types de musulmans, l'immense majorité — ceux qui veulent vivre sous la protection des lois de leur pays et les autres — ceux qui le refusent. Dès lors, le pluralisme et la diversité affichée de façon manifeste tendent à se dissiper derrière une vision manichéenne du monde.

Les récits médiatiques de L. Joffrin, par les difficultés liées aux « prises en charge » qu'il opère — stigmatisation et discrimination —, et par les mécanismes de correction qui leur sont liés, nous semblent constituer une première manifestation des difficultés posées par la « philosophie de la tolérance ». Sa position, au nom des valeurs républicaines, apparaît comme une acceptation (une tolérance) de la différence, à condition que celle-ci se conforme aux impératifs républicains, que l'auteur renvoie vers une extériorité, à partir de laquelle il lui est permis de juger non seulement de l'irrationalité de la politique de la majorité présidentielle, mais aussi des possibilités intégristes, communautaristes. Par conséquent, une telle position, en faisant des valeurs républicaines, des valeurs transcendantes, capables d'évaluer de l'extérieur entre formes positives et négatives de pratiques, de comportements ou de représentations, nous semble reconduire vers la « critique externe » que nous avions croisée au cours de notre premier chapitre. Il ne s'agit pas pour nous d'indiquer que L. Joffrin, à travers ces éditoriaux, propose une critique au sens où l'entend la philosophie normative. Mais simplement d'indiquer que les évaluations sur les différentes situations dont il traite s'effectuent à partir d'une position transcendantale, qui sort le locuteur de l'immanence du monde social et qui risque de retomber dans une forme d'imposition de la « bonne pratique ».

Sociogrammes

Dans les récits médiatiques dont nous venons de traiter, il nous semble possible de repérer les figures de « l'émancipateur opprimé » et de la « victime tyrannique ». Ici, la figure de « l'émancipateur opprimé » prend une forme confiante, celle de la raison émancipatrice, sûre de sa raison d'être du « bon côté » de l'histoire. Mais cette figure laisse tout de même apparaître des fêlures, des brisures, qui apparaissent causées par une altérité qu'elle ne peut contenir complètement. De l'autre côté, la figure de la « victime tyrannique », prend la forme d'une

altérité à laquelle l'on doit porter assistance, car soumise à des forces irrationnelles, mais dont on devine aussi les potentiels de nuisance.

8.2.2 L'Islam et la République des problèmes réels et un rappel à l'ordre.

La deuxième forme sous laquelle nous semblent pouvoir se manifester les ambiguïtés du principe de tolérance dans notre corpus procède de ce que nous appellerons un « rappel à l'ordre » : c'est l'éditorial de M. Szafran publié le 16 janvier 2010 dans Marianne et intitulé « L'islam et nous. Mises au point », qui va servir de fil conducteur. Rappelons que nous avons eu l'occasion de discuter une partir de ce texte, lorsque l'on a abordé la question de la « prise en charge » des expériences de racisme. Et que nous avions pu apercevoir, à partir de l'analyse factorielle des correspondances, cette proximité entre l'hebdomadaire Marianne et la catégorie « d'expérience négative » du racisme. Ici, ce n'est plus dans ce cadre que nous traiterons ce récit médiatique, mais à partir de sa narration d'ensemble qui se construit autour des liens entre la République et l'Islam. Rappelons, pour clore ces propos introductifs, la prise de position en faveur du débat sur l'identité nationale de l'auteur, prise de position explicitée dans un éditorial précédent et que nous avons eu l'occasion de discuter[934]. Comme preuves de la forte présence du locuteur dans ce récit médiatique, on note l'utilisation du pronom personnel « Nous », de très nombreuses modalisations d'intensité (« plus », « moins », « toutes », « tous », etc.) et de négation (« non », « pas », « rien ») ; ou encore l'emploi de très nombreux adjectifs subjectifs, manifestant un jugement de valeur (« fameux », « absurde », « narcissique », « indignes », etc.).

Dans ce texte, l'auteur se propose de relier explicitement le débat sur l'identité nationale avec la situation de l'Islam en France. La vision du monde qui s'en dégage est présentée comme une défense de l'idéal républicain comme l'indique, dès les premières lignes, cette injonction sous forme de slogan : « Républicains, n'ayons plus peur, il est temps de reprendre l'initiative »[935].

Le point de départ de l'argumentation repose sur l'idée que le débat sur l'identité nationale comporte des risques de stigmatisation des musulmans. L'auteur déclare ainsi :

[934] Maurice SZAFRAN, « Débattre, M. Besson ? Chiche ! », *art. cit*.
[935] Maurice SZAFRAN, « L'islam et nous. Mises au point », *art. cit*.

> « Les musulmans, dans toutes leurs composantes, avec toutes leurs différences, au-delà de leurs antagonismes et de leurs divergences, ont eu soudain le sentiment d'être mis en accusation »[936].

Cette inquiétude de l'auteur quant aux risques de stigmatisation des musulmans nous semble être exprimée de manière paradoxale. D'un côté, pour désigner la population dont il parle — c'est-à-dire les musulmans —, l'auteur opère à travers une figure rhétorique d'amplification (l'énumération). Celle-ci vise à marquer la diversité des musulmans, ces derniers ne pouvant être rangés sous une grande catégorie monolithique, et exprime une volonté *manifeste* de la part de M. Szafran d'éviter toute forme d'essentialisme. Mais d'un autre côté, par-delà ce refus explicite de l'essentialisation, la dernière partie de la phrase produit au contraire une clôture de sens, puisque les musulmans, par-delà leur diversité, sont renvoyés vers un même « sentiment » partagé, celui « d'être mis en accusation ». Ce second mouvement contribue donc, à l'inverse du premier, à reconduire vers une perspective essentialiste. L'auteur ajoute alors :

> « La plupart d'entre eux veulent avant tout vivre comme n'importe quel citoyen, pratiquer ou pas leur foi dans l'intimité de leur vie privée, en même temps que participer à la vie collective »[937].

À nouveau cette argumentation apparaît ambivalente. Si la comparaison qu'il effectue entre les musulmans et les citoyens indique une relation d'équivalence entre les deux termes (qui « veulent » la même chose), la construction qu'il opère fait signe, au contraire, vers une relation asymétrique. Non seulement « les musulmans » « veulent vivre comme », ce qui suggère un point de départ différent, les uns étant déjà citoyens tandis que les autres aspirent à l'être. Mais, en plus, la locution adverbiale « avant tout » implique que les musulmans peuvent vouloir autre chose. À l'inverse, les « non-musulmans » ne sont pas renvoyés vers une volonté de « vivre comme » des citoyens, ils sont d'emblée intégrés à la communauté des citoyens et la possibilité qu'une partie d'entre eux puisse souhaiter autre chose n'est pas envisagée. Enfin, le déterminant « la plupart d'entre eux » vient donner des précisions sur le premier terme de la comparaison (« les musulmans ») et produit une distinction à l'intérieur de ce pôle de la relation. Autrement dit, au lieu de construire deux ensembles semblables par leurs dimensions, qui seraient par la suite comparés pour faire ressortir leurs caractéristiques communes et leurs divergences, l'auteur commence par construire deux ensembles dissemblables par leurs dimensions (puisqu'une partie du premier ensemble a été retiré) pour ensuite construire des

[936] Maurice SZAFRAN, « L'islam et nous. Mises au point », *art. cit*.
[937] *Ibid*.

rapprochements. Par conséquent, avec cette comparaison, on retrouve un mécanisme de correction qui agit comme une réévaluation de l'assertion précédente. Cela revient donc à dire : « je prône certes la tolérance pour les musulmans et je ne les mets pas tous dans le même sac. Mais je sais également que certains musulmans ne veulent pas « vivre comme n'importe quel citoyen ».

Une fois ce cadre général établi, dans lequel la place accordée à l'autre se trouve limitée par ce qu'il considère comme une attitude citoyenne (qui correspond au confinement des croyances dans la sphère privée et à la participation des individus à la délibération collective), l'auteur propose d'articuler la décision de débattre sur l'identité nationale et la situation du « racisme antimusulman ». Il déclare alors :

> « C'est précisément au moment où le racisme antimusulman semble en régression (les courbes des sondages depuis dix ans au moins le confirment, ainsi que les statistiques du ministère de l'Intérieur) qu'on monte de toutes pièces une construction historico-culturelle visant à s'interroger sans précaution aucune sur l'islam, les problèmes (réels, nous y reviendrons) que cette religion peut poser, sur la capacité de ses fidèles, au moins d'une partie d'entre eux, à s'intégrer, à s'assimiler, à se fondre dans une société française laïcisée »[938].

L'argumentation repose ici sur trois composantes principales qui vont s'articuler ensemble. D'une part, l'idée que le « racisme antimusulman » régresse dans la société française de l'époque (à partir des données officielles qui ne sont pas données par l'auteur). D'autre part, l'idée que la responsabilité du gouvernement, avec son débat sur l'identité nationale, est de contribuer à raviver des haines endormies. Et enfin, l'idée que l'Islam, par-delà les erreurs de forme du gouvernement, pose des problèmes réels. L'auteur ne juge donc pas défavorablement la proposition de la majorité présidentielle de débattre de l'identité nationale ou des problèmes que pose l'Islam, mais uniquement la forme prise par ces interrogations. Dans la mesure où, comme nous l'avons indiqué, le récit médiatique construit également une certaine « prise en charge » des expériences de racisme, son argumentation revient à dire : nous concédons qu'il existe des humiliations subies par « les musulmans », cependant non seulement celles-ci diminuent, mais il faut aussi et surtout s'interroger sur l'Islam et les « problèmes réels que cette

[938] Maurice SZAFRAN, « L'islam et nous. Mises au point », *art. cit*.

religion peut poser ». Puisque l'Islam pose des « problèmes réels », l'auteur se propose d'en faire l'inventaire, tout en indiquant qu'il reviendra dessus. L'énumération qu'il produit repose alors sur des verbes d'action (ou verbes factifs) qui décrivent les problèmes de « compatibilité » entre « les musulmans » et une « société française laïcisée ». Remarquons que la discussion sur les problèmes posés par l'Islam met en scène un mécanisme de correction qui fonctionne par la mise entre deux virgules de la locution « au moins une partie d'entre eux ». Celui-ci fonctionne de façon symétrique et inverse à ceux que nous avions croisés dans les éditoriaux de L. Joffrin. Alors que, pour celui-ci, le point de départ de l'argumentation se situait dans le « positif » (ce qui était postulé c'était la capacité des musulmans à s'intégrer) puis intervenait le mécanisme de correction, indiquant qu'une partie était exclue de cette assertion, ici, le point de départ se situe dans le « négatif », ce qui est postulé, c'est l'incapacité constitutive des « musulmans » « à se fondre dans une société française laïcisée ». Postulat qui se trouve par la suite tempéré grâce au mécanisme de correction qui vient en réduire la portée.

Ajoutons que, lorsque l'auteur tente de lever les ambiguïtés de sa démarche et de désamorcer les critiques dont il pourrait être l'objet en indiquant que son propos n'est pas de stigmatiser la religion musulmane, mais simplement de repérer les difficultés pour la République, il déclare :

> « Notre problème, ce ne sont pas vos dogmes, votre foi, vos traditions (ça, c'est votre affaire), mais c'est le choix politique qui est fait quand (sur le territoire de la République) certains d'entre vous optent pour le fondamentalisme, l'inégalité des hommes et des femmes, le droit privé, et non républicain, de la charia »[939].

Ici, l'auteur s'adresse directement aux « concitoyens musulmans », cette adresse vise à lever les doutes que ces derniers pourraient avoir quant à sa démarche, et à rappeler que son propos s'insère dans un cadre républicain. Mais il finit par énumérer, à nouveau, un ensemble de problèmes posés par l'Islam (« fondamentalisme », « inégalité homme/femme », « charia ») ; l'auteur considère que ces problèmes sont redoublés par l'impossibilité de critiquer cette religion.

> « A -t-on seulement le droit de critiquer l'islam ? Au pays de Voltaire, après une lutte d'une violence inouïe pour faire entendre au clergé catholique qu'il ne gouvernerait pas la cité, pareille interrogation devrait provoquer chez nous un intense éclat de rire »[940].

[939] Maurice SZAFRAN, « L'islam et nous. Mises au point », *art. cit*.
[940] *Ibid*.

L'auteur considère ainsi que si l'on est républicain et que l'on souhaite s'inscrire dans la tradition française, alors il doit être possible de critiquer l'Islam. Mais pour lui, ce n'est pas le cas. Pour justifier son propos, il emploie « l'allusion » (figure rhétorique d'omission). En faisant de la France le pays de Voltaire (érigé ainsi en figure archétypale de la critique éclairée) et en évoquant le processus ayant conduit à la séparation de l'église et de l'état, l'auteur manifeste l'écart qui sépare la situation actuelle où la critique est empêchée et des situations antérieures dans lesquelles la raison triomphait. Ce constat sur l'impossibilité de critiquer l'Islam conduit l'auteur à revenir sur les problèmes « que cette religion peut poser ».

> « S'interroger sur le lien de l'islam à la démocratie, sur le lien de l'islam à la liberté d'expression, sur les réponses de l'islam au statut de la femme, ce serait déjà attentatoire, veut-on nous faire croire, à la liberté des musulmans. Se préoccuper de la compatibilité entre l'islam et la laïcité à la française, ses règles, le code de conduite publique qu'elle impose en principe à tous, alors là, ce serait carrément discriminatoire »[941].

C'est donc à partir de la description de cet « écart » entre la situation actuelle et des situations passées idéalisées, où la critique a fleuri, que l'auteur revient sur les difficultés que pose l'Islam aujourd'hui. Ici, il nous faut relever l'utilisation de figures d'amplification (accumulation) ou d'insistances (répétition « sur »). Ces figures rhétoriques permettent d'insister sur la multiplicité des problèmes que poserait l'Islam (Égalité homme/femme, Laïcité Liberté d'expression), tandis que l'emploi du conditionnel vient marquer la distance entre le locuteur qui considère ces questionnements légitimes et ceux qui empêchent toute critique. Mais ces développements laissent un sentiment paradoxal : l'auteur défend l'argument selon lequel il serait aujourd'hui impossible de porter une critique (éclairée) sur l'Islam, alors même que la critique de la religion est une « tradition française ». Pourtant, l'auteur se propose bien de mettre en évidence ce qu'il considère comme les difficultés posées par la religion musulmane. En schsant, on peut se demander, s'il est effectivement impossible de porter un regard distancié et critique sur la religion musulmane, comment il se fait que l'auteur se propose de le faire dans son éditorial.

En outre, l'argumentation de l'auteur concernant l'impossibilité de formuler une critique de l'Islam passe par la reconstruction des interprétations concurrentes du monde social. Pour reconstruire ces positions auxquelles il s'oppose, l'auteur commence par formuler une question :

[941] Maurice SZAFRAN, « L'islam et nous. Mises au point », *art. cit*.

> « Peut — on dire pour autant que la société française soit musulmanophobe ? Non »[942].

La formulation de cette question est intéressante pour ce qu'elle omet, ou refuse. L'auteur y propose le néologisme « musulmanophobe ». Il nous semble que ce choix s'explique par le refus de nombreux journalistes et « intellectuels médiatiques » d'employer le terme d'islamophobe. Comme l'explique A. Hajjat et M. Mohammed, la justification d'un tel refus « réside dans l'affirmation selon laquelle le terme aurait été forgé par les "intégristes iraniens" dans les années 1970 soit pour discréditer les femmes refusant de porter le tchador, soit pour empêcher toute forme de critique de la religion [alors qu'] il n'existe pas de réel équivalent à "islamophobie" en persan et en arabe, ce genre de néologisme étant très rare dans les deux langues [et] qu'il s'agit en fait d'une invention… française »[943].

À la question qu'il vient de poser, M. Szafran répond donc par la négative et se lance dans la dénonciation de ceux qui « noircissent le tableau » :

> « Il faut se défier de tous ceux, surtout à l'extrême gauche, qui noircissent volontairement le tableau pour nous interdire les questionnements légitimes […] Sacré retournement de l'histoire : ceux qui, il y a peu encore, dénonçaient la religion qui opprime, qui en faisaient des tonnes sur la religion opium du peuple, défendent aujourd'hui l'islam en bloc, l'islam comme un bloc puisque l'islam serait la religion des nouveaux... opprimés. Après le prolétaire, le musulman. Et ce n'est même pas une (mauvaise) blague... »[944].

Pour l'auteur, puisque l'Islam pose des « problèmes réels », il convient de se méfier de ceux qui refusent de les adresser, ou bien qui se proposent de canaliser les énergies critiques dans une autre direction (celle de la critique du racisme et du capitalisme), parce que, bien souvent, ils ne font pas que refuser d'adresser ces problèmes, ils interdisent des « questionnements légitimes ». Ici, l'argumentation de l'auteur enchaîne les figures rhétoriques pour appuyer son propos. Pour l'auteur, en faisant allusion au marxisme durant toute la seconde partie de la séquence, et en employant une tonalité ironique, il s'agit de discréditer la position qui consisterait à prendre le parti des musulmans, au motif qu'ils seraient les « nouveaux opprimés ». L'emploi du conditionnel participe à mettre à distance la possibilité que des

---

[942] Maurice SZAFRAN, « L'islam et nous. Mises au point », *art. cit*.

[943] Abdellali HAJJAT et Marwan MOHAMMED, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le problème musulman*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 2013, p. 71-72. Pour des développements sur les origines françaises du terme d'islamophobie, voir les pages 72-78. Pour la reprise de celui-ci dans des études orientalistes d'E. Saïd et ses développements ultérieurs, voir les pages 79-83.

[944] Maurice SZAFRAN, « L'islam et nous. Mises au point », *art. cit*.

expériences d'injustices puissent effectivement exister du fait d'une appartenance religieuse. Par conséquent, on peut considérer que cette partie de l'argumentation sert de « rappel à l'ordre ». Il s'agit pour l'auteur d'indiquer qu'il n'est pas convenable de porter une critique « d'extrême gauche » et de parler « d'islamophobie ».

Mais cette rhétorique du « rappel à l'ordre » ne concerne pas uniquement l'extrême gauche, l'auteur considère également nécessaire de dénoncer les propos de certains universitaires :

> D'ailleurs, l'islamo-gauchisme décérébré frappe toujours. Ainsi le dénommé Raphaël Liogier, professeur des universités, directeur de l'Observatoire du religieux à Aix-en-Provence, ose-t-il, dans le Monde, l'analyse suivante […] »[945].

Ici, la dénonciation se fait encore plus virulente, puisqu'il s'agit de dénoncer les positions non pas d'un groupe politique, mais d'un individu en particulier, d'un universitaire, dont les travaux se trouvent disqualifiés. Pour l'auteur, autant dans le cas de l'extrême gauche que dans celui de certains universitaires, la posture adoptée à l'égard des musulmans serait problématique. L'auteur emploie ainsi une figure rhétorique de construction (celle du « mot-valise « islamo-gauchisme ») pour effectuer un rapprochement entre les évolutions de l'extrême gauche qu'il a dénoncées et certaines recherches universitaires qui, elles aussi, participeraient à obscurcir, voire empêcher les « questionnements légitimes » sur l'Islam. Si la dénonciation de « l'islamo-gauchisme » s'est accrue dans les années qui ont suivi le débat sur l'identité nationale (comme l'attestent les propos de la ministre de l'Enseignement supérieur F. Vidal tenus en février 2021[946]), elle continue à mettre en œuvre les mêmes éléments rhétoriques. Il s'agit toujours de dénoncer « une coalition situationnelle entre la gauche et certains mouvements islamistes »[947]. La volonté d'une partie de la gauche et d'une partie des universitaires de faire des musulmans les « nouveaux opprimés » les aurait conduits, soit à fermer les yeux, soit à être aveugles aux « problèmes réels » que poserait l'Islam à la République, au nom de la défense des opprimés.

À la suite de ces « rappels à l'ordre », l'auteur effectue alors un retour sur la « situation » des musulmans :

> « Mais qui sont les premières victimes d'un tel délire volontiers partagé par l'extrême gauche ? Les musulmans, d'abord et avant tout. Les musulmans

[945] Maurice SZAFRAN, « L'islam et nous. Mises au point », *art. cit*.

[946] « « Islamo-gauchisme » : Frédérique Vidal dénonce un « procès d'intention » à son égard », *Le Monde.fr*, 21 février 2021.

[947] Corinne TORREKENS, « Islamo-gauchisme », *La Revue Nouvelle*, 2020, nº 5, p. 55.

> que ces bons apôtres prennent en bloc, traitent comme un bloc, comme une masse indistincte mobilisée dans leur petit théâtre politique »[948].

Pour l'auteur, si l'on réfléchit bien et que l'on sort des « délires », c'est l'utilisation de l'Islam par l'extrême gauche et par certains universitaires qui produit des conséquences négatives pour les musulmans eux-mêmes. Dans leur volonté de trouver de « nouveaux opprimées » ou de dénoncer les rapports de domination, l'extrême gauche et les universitaires (de gauche) construisent une représentation monolithique des musulmans. Si nous ne partageons pas nécessairement toutes les interprétations de R. Liogier, force est de constater que la critique de M. Szafran à l'égard d'un éventuel essentialisme tombe à plat, puisque son propos, au contraire, insiste sur la diversité[949]. En outre, remarquons que, comme dans le cas de l'éditorial de L. Joffrin, la critique des adversaires politiques s'effectue à travers leur « pathologisation ». Lorsqu'ils portent une critique des formes d'oppressions qui les situent du côté de ceux qui vivent des injustices, ils sont assimilés à des « décérébrés » ou bien à des individus en plein « délire ». Autrement dit, puisqu'ils sont incapables de voir la vérité en face, en l'occurrence, ici, les « problèmes réels que peut poser l'Islam », ces personnalités ne peuvent être que folles.

Cette dénonciation des personnalités qui succomberaient à « l'islamogauchisme » a pour contrepoids la référence à des figures positives :

> « Avec les musulmans réformateurs, avec les musulmans critiques, avec les musulmans laïcs. En France notamment, la gauche cléricale a abandonné des millions de musulmans réformateurs, critiques, laïcs, qui, chaque jour, pied à pied, combattent l'islamisme, ses dérives et ses horreurs. Ils incarnent à la fois l'honneur de l'islam et l'honneur de la... République. Ainsi, ils défendent nos libertés collectives, notre éthique individuelle. Honte à cette gauche qui les livre, au moins symboliquement, aux idéologues et aux tueurs islamistes »[950].

L'auteur identifie donc des figures positives de l'Islam dont il énumère les caractéristiques (« réformateurs », « critiques », « laïcs »), qu'il redouble par la répétition, produisant ainsi un effet d'amplification. Le passage est alors structuré autour de l'opposition entre les positions qu'ils critiquent et celles qu'il s'agit selon lui de défendre. Se distinguent d'un côté, les musulmans éclairés qui ont repris le flambeau du projet émancipateur des Lumières et, de

[948] Maurice SZAFRAN, « L'islam et nous. Mises au point », *art. cit*.

[949] Raphaël LIOGIER, « 2. L'Islam, combien de division », *in Le mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective*, Paris, Seuil, 2012, pp. 47-80.

[950] Maurice SZAFRAN, « L'islam et nous. Mises au point », *art. cit*.

l'autre, ce qu'il nomme ici « la gauche cléricale » qui, elle, a au contraire « abandonné » ces figures positives. Cette distinction est convoquée au nom de la République. Alors que les figures positives de l'Islam sont « l'honneur de la République », la gauche et les universitaires comme R. Liogier, eux, sont une « honte » pour la République. Le renouvellement de la critique de la gauche prend ici une forme très violente, puisque la gauche est associée à l'assassinat de ces figures positives que l'auteur a énumérées. Un mécanisme de correction opère cette fois pour tempérer la violence du propos, avec la mise entre virgules de « au moins symboliquement ». Autrement dit, l'auteur considère que la « gauche cléricale » et « l'extrême gauche » sont porteurs d'une faute morale, ils ont du sang sur les mains — au mieux au sens figuré, au pire au sens littéral —, pour ne pas avoir soutenu les figures positives de l'Islam, à savoir les « musulmans réformateurs, critiques et laïcs ». Par conséquent, le propos de l'auteur qui, au cours de son argumentation, dénonçait l'essentialisme de certains lorsqu'ils abordent l'Islam et les musulmans, reconduit vers l'essentialisme, en construisant deux camps, celui du « bien », avec ces figures positives, et le camp du « mal », avec ces figures négatives (« intégristes », « islamistes » et leurs alliés objectifs, « la gauche » et les « universitaires »).

En suivant K. Genel lorsqu'elle rappelle la possibilité que des contenus normatifs au potentiel émancipateur puissent se renverser et être mobilisés dans le sens d'une reproduction de l'ordre social tel qu'il est[951], l'analyse sociocritique du récit de M. Szafran invite à questionner un éventuel renversement du contenu normatif de la laïcité. La distinction entre « Eux » et « Nous » à laquelle il procède à partir de la référence à la laïcité semble, en effet, être porteuse d'un tel renversement normatif. Notre propos n'est bien évidemment pas de faire de la laïcité une sorte d'essence intemporelle, dont le contenu aurait été fixé une fois pour toutes lors de l'adoption de la loi de 1905. L'histoire française contemporaine a d'ailleurs vu cohabiter différents « régimes » de laïcité[952], en fonction de la lecture politique donnée au principe de séparation de l'Église et de l'État. Toutefois, il nous semble également que le régime de la « laïcité inclusive », défendue en 1905 par J. Jaurès, et intégrant la dimension collective du religieux,

[951] Katia GENEL, « L'inclusion sociale, entre autorité, reconnaissance et justification dans l'École de Francfort et la sociologie (de la) critique », *in* Christian LAZZERI et Soraya NOUR (dir.), *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, Sciences humaines et sociales, 2009, pp. 23-43. « Ce sont notamment les contenus moraux sur lesquels on croit pouvoir fonder ce qu'Honneth appelle des « avancées normatives », qui se renversent en contraintes et produisent une intégration normative « idéologique » des individus, passant par les valeurs qu'ils mettent en œuvre dans leurs conduites d'autonomie ».

[952] Jean BAUBÉROT, *Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Les Editions de la MSH, Interventions, 2015. Jean BAUBÉROT, *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 2012, p. 47. « La laïcité historique, pour être libérale et rationnelle, a dû vaincre ses propres démons, des éléments identitaires ».

peut prétendre posséder un contenu normatif émancipateur, dans la mesure où elle faisait de la reconnaissance « le cœur de la laïcité »[953]. Autrement dit, alors qu'une laïcité émancipatrice devrait pouvoir être mobilisée dans le sens d'une possibilité offerte à l'individu de construire un rapport positif à lui-même, l'appel incantatoire à la laïcité auquel procède l'auteur nous semble être incapable de permettre la réalisation effective des qualités que ce principe se propose pourtant de prendre en charge.

Par conséquent, à la suite de l'analyse de l'argumentation portée par l'auteur, on peut observer que l'ambivalence du principe de tolérance trouve une manifestation plus « intense » que dans les récits médiatiques de L. Joffrin. Les propos sur la tolérance religieuse au sein d'une « société française laïcisée » sont ici contrebalancés par des assertions sur l'Islamisme et ses « alliés objectifs » qui dissimulent mal le retour du refoulé. L'altérité musulmane, loin d'être pensée dans une relation dialogique, apparaît comme une entité extérieure, qu'il convient pourtant de faire rentrer dans un cadre républicain homogène — donc de rendre identique à soi. Si bien que dans ce récit médiatique se côtoient à la fois une invisibilisation de certaines expériences négatives, celles qui excèdent le cadre fixé par l'auteur et l'expression d'une inquiétude du locuteur lui-même à propos des problèmes posés par l'Islam.

Sociogrammes

Les sociogrammes de « l'émancipateur opprimé » et de la « victime tyrannique » sont au cœur de la narration proposée par M. Szafran. La figure de « l'émancipateur opprimé » prend ainsi une forme moins confiante que dans les récits précédents. La figure de la raison émancipatrice est cette fois confrontée à de réelles difficultés, elle fait l'objet de critiques de l'intérieur et de l'extérieur. Ces « prises en charge » se font donc plus ténues et plus ambivalentes. À l'inverse, la figure de la victime tyrannique prend une forme plus identifiable et plus menaçante. Le soutien qui est exprimé et qui prend la forme d'une dénonciation du racisme se trouve aussitôt limité. La victime tyrannique est donc associée à des problèmes bien réels, qu'il s'agit de traiter, si l'on ne souhaite pas que la situation se dégrade.

[953] Samia LANGAR et Alain KERLAN, « L'islam en France : une problématique de la reconnaissance ? », *in* Alain Patrick OLIVIER, Maiwenn ROUDAUT et Hans-Christoph SCHMIDT AM BUSCH (dir.), *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance : Lectures et enquêtes*, Lyon, ENS Editions, La croisée des chemins, 2019, p. 313.

8.2.3 L'Islam et la République : de la peur à la légitimité de la réaction

Une troisième manifestation des ambiguïtés du principe de tolérance peut être identifiée, lorsqu'au nom de la République et de la raison, s'opère une légitimation d'un sentiment de peur. Ici l'éditorial de P-H du Limbert dans Le Figaro, intitulé « Les leçons des minarets » et publié le 03 décembre 2009, nous servira de point d'appui.

L'argumentation développée vise à légitimer le vote suisse à propos de l'interdiction de construire des minarets. Notons que le point de vue de l'auteur, légitimant le vote suisse, s'effectue au nom des valeurs républicaines. Pour nous, ce texte est donc intéressant pour l'articulation qu'il produit entre tolérance et rejet de l'autre. Mais, avant de commencer à rentrer dans l'analyse de la narration proposée par l'auteur, remarquons qu'à nouveau ce texte fait une grande place au locuteur, par l'emploi de verbe déclaratif (« devoir », « vouloir », « s'interroger », etc.) de modalisateurs d'intensité (« malheureusement », « de plus en plus », « surtout », etc.) et de négation (« pas », « non », « aucune) et d'adjectifs subjectifs (« ambigus », « urgent », « réjouissante »).

Comme l'indique le titre de l'éditorial, l'auteur propose de tirer des enseignements du vote suisse. Or, pour pouvoir rendre cet événement productif et constructif, il convient de dépasser les interprétations primaires qui ont été faites jusque-là. C'est pourquoi l'auteur déclare :

> « Il ne fait pas bon être suisse. Depuis dimanche, l'expression "crétin des Alpes" refait florès. De bons connaisseurs du pays de Guillaume Tell vous expliquent doctement que la montagne, par définition, ça bouche la vue, et qu'il ne faut donc pas compter sur les Helvètes pour voir loin, pour voir large et pour voir juste. Si on comprend bien ce qui se dit, le vote contre les minarets n'a aucune importance puisqu'il est l'œuvre de gens sans importance. On est libre de se satisfaire de cette explication géographico-sociologique, mais chacun sent bien qu'elle a des limites et qu'elle sert surtout à rassurer tout le monde à bon compte »[954].

La narration commence donc par décrédibiliser la position adverse, en employant ce qu'il est convenu d'appeler un épouvantail rhétorique. L'auteur ironise ainsi sur des « critiques » qui feraient des Suisses des idiots dont l'avis ne serait pas important. Or, à l'inverse, comme nous

[954] Paul-Henri DU LIMBERT, « Les leçons des minarets », *Le Figaro*, 3 décembre 2009, vol. 20324, p. 17.

le verrons, pour l'auteur, ce vote est loin d'être sans importance, il a une explication et une portée qu'il faut comprendre, il faut par conséquent dépasser les analyses simplistes. Le récit construit donc une première opposition entre d'un côté, une interprétation qu'il reconstruit et décrédibilise, et de l'autre, son point de vue, qu'il va défendre tout le long de l'article.

Or, pour l'auteur, si l'on veut comprendre correctement ce vote, il faut le relier à la peur que ressentent les Suisses :

> « Les Suisses ont dit non parce qu'ils ont peur, et la peur n'est pas une question de neurones. S'ils ont peur, c'est malheureusement parce que, depuis des années, ceux qui parlent le plus haut et le plus fort au nom de l'islam tiennent des propos ambigus, inquiétants et parfois guerriers »[955].

La décision suisse n'est donc pas l'œuvre irrationnelle d'un peuple irrationnel, comme le laissait entendre l'homme de paille qu'il a construit grâce à son épouvantail rhétorique. Au contraire, pour l'auteur, non seulement cette peur a une cause, mais, en plus, celle-ci est clairement identifiable, l'Islam, ou du, moins, certaines de ses manifestations. Il nous faut noter l'emploi de l'adverbe d'intensité maximale « le plus », associé à « haut » et « fort », qui participe à la qualification des individus qui prennent la parole « au nom de l'Islam », qui sont également ceux qui « tiennent des propos ambigus, inquiétants et parfois guerriers ». La peur est donc interprétée comme une conséquence directe d'une agressivité (verbale) à l'égard de l'Occident. Pour appuyer cette idée, l'auteur mobilise alors des « exemples » :

> « Et on ne pense pas seulement à Ahmadinejad. Pas une semaine sans qu'un imprécateur enfiévré, quelque part en Égypte ou en Arabie saoudite, ne voue aux gémonies l'Occident, ses valeurs et ses "turpitudes" »[956].

L'agressivité à l'égard de l'Occident peut alors prendre une forme déterminée, celle du président de la république iranienne, ou bien celle d'une forme indéterminée, celle d'un « imprécateur enfiévré » en « Égypte » et « Arabie Saoudite ». Une nouvelle fois, comme dans les récits médiatiques précédents, s'opère une « pathologisation » de l'adversaire (le sens littéral « d'enfiévrer » étant « rendre fiévreux »). Si le rejet de l'Occident et de ses valeurs se comprend comme le fait d'individus enfiévrés, alors ce rejet n'est pas l'œuvre d'une pensée rationnelle. En outre, la narration construit une opposition entre « Eux » et « Nous ». Cette opposition se concrétise d'une part, dans le redoublement des caractéristiques associées à l'Islam : les propos sont « ambigus » et « inquiétants », les « imprécateurs enfiévrés » sont à la fois en Égypte et en

[955] Paul-Henri DU LIMBERT, « Les leçons des minarets », *art. cit.*
[956] *Ibid.*

Arabie Saoudite ; la locution « dire non » fait, quant à elle, l'objet d'une répétition. Et d'autre part, dans l'utilisation des guillemets pour le terme « turpitudes », mais pas pour le terme de « valeurs ». Pour l'auteur, s'il convient de mettre à distance l'idée selon laquelle l'Occident pourrait être vicié, il convient également de rappeler la spécificité de l'Occident et de ses valeurs qu'il faut défendre.

Puis l'auteur propose d'élargir son propos au-delà du vote :

> « Le drame qui est en train de se produire sous nos yeux, c'est que, derrière le minaret, derrière la mosquée, les opinions publiques européennes devinent désormais l'intolérance, et réagissent en conséquence »[957].

Si le vote suisse est à nouveau compris comme une conséquence logique et surtout normale face aux évolutions de l'Islam, c'est l'ensemble des réactions liées à cette peur que peuvent ou pourraient avoir les « opinions publiques européennes » qui se trouve justifiées.

On a ici à faire à un discours qui postule une « autorité des faits » (le monde musulman agressif et conquérant) que les « opinions publiques européennes » voient et devinent. Pour l'auteur, il suffirait d'ouvrir les yeux pour constater ce qui est l'état actuel du monde, et donc comprendre la légitimité du sentiment de peur qui gagne les Occidentaux. Cette vision positiviste s'observe également à travers l'utilisation du verbe « réagir « (qui correspond à une action spontanée, quasi réflexe) qui se trouve ici redoublé par le terme « conséquence ». La peur qui a présidé au vote en Suisse et que connaissent les Occidentaux est légitime ; pour s'en convaincre, il suffit de constater les développements contemporains de l'Islam.

La conclusion de l'auteur propose alors de relier le vote suisse interdisant la construction des minarets avec la mission parlementaire sur le port du voile intégral.

> « Pour conjurer les périls, il devient de plus en plus urgent de réaffirmer les valeurs de la République et de faire en sorte que la religion musulmane soit à cent pour cent 'républicano-compatible'. À cet égard, légiférer sur la burqa ne serait pas un luxe. Et il n'est pas besoin d'organiser un référendum pour savoir ce que les Français en pensent »[958].

Puisque les faits montrent que la situation est périlleuse, il convient d'agir. Pour cela, l'auteur appelle à « réaffirmer les valeurs de la République » et à rendre l'Islam « républicano-compatible ». Ce qui passe, pour lui, par la nécessité d'envoyer des signes attestant qu'une telle

[957] Paul-Henri DU LIMBERT, « Les leçons des minarets », *art. cit.*.
[958] *Ibid.*

dynamique est mise en œuvre. Il se saisit donc de la mission parlementaire sur le port du voile intégral pour indiquer la nécessité d'une loi d'interdiction. Une telle loi apparaîtrait alors comme un moyen d'apaiser la peur de « l'opinion publique » parce qu'elle attesterait d'une action contre la dynamique expansionniste de l'Islam. Le raisonnement de l'auteur est donc de dire : puisque l'Islam produit une réaction de peur chez les Européens et puisque cette peur est légitime, alors il faut que des actions soient entreprises pour que la situation cesse de se dégrader. De telles actions doivent alors correspondre à des mesures restrictives, telle que l'adoption d'une législation sur le voile intégral ; la République attesterait ainsi que ses valeurs sont réaffirmées et que la peur de l'opinion publique a été entendue.

Mais revenons-en au principe de tolérance. L'ensemble du récit est formé autour des figures rhétoriques d'accumulation et d'intensification (répétitions, accumulations, énumération, anadiplose) qui participent à construire un système d'opposition entre « Eux » et « Nous ». Le « Nous » est ainsi appréhendé dans une posture défensive, dans laquelle il combat l'intolérance du « Eux », agressif et conquérant. C'est dans cette idée d'attitude quasi réflexe et perçue comme légitime que réside, dans ce récit médiatique, la manifestation de l'ambivalence du principe de tolérance.

En proposant une narration dans laquelle un « Nous » rationnel et tolérant fait face à un « Eux » irrationnel et intolérant (à l'origine des "peurs" qui submergent le « Nous »), puis réagit par le repli sur soi, l'auteur illustre la possibilité que les penchants agressifs refoulés à l'égard d'autrui puissent faire retour sur le sujet.

Sociogrammes

Ici, il est à nouveau possible de reconstruire les sociogrammes de « l'émancipateur opprimé » et de la « victime tyrannique ». La première figure prend ici la forme de l'Occidental rationnel et tolérant, mais qui subit l'avancée de l'islam et se trouve contraint de réagir de façon réflexe. Son sentiment dominant est la peur, une peur compréhensible compte tenu de la situation.

À l'inverse, la figure de la victime tend à disparaître, en ne laissant plus la place qu'à la menace qu'elle fait peser sur la République et ses valeurs.

8.2.4 État d'exception et légitimation de la violence

Pour clore cette investigation des manifestations sémantiques du principe de tolérance dans les récits médiatiques lors du débat sur l'identité nationale, nous souhaitons aborder une narration dans laquelle, au nom de la République et de la raison, non seulement la peur est comprise et justifiée, mais, en plus, s'élabore une légitimation du recours à la violence.

Pour cela, nous nous intéresserons à l'éditorial de l'hebdomadaire L'Express, publié le 07 janvier 2010, intitulé « Le sabre de Damoclès » et écrit par C. Barbier. L'auteur se propose de traiter des différentes manifestations de l'islamisme et qui correspondent, selon lui, à autant de menaces qui pèsent sur les Occidentaux. Des violences aux menaces, en passant par le port du voile intégral, un ensemble très hétérogène est mis à contribution pour défendre son point de vue. Le discours est donc centré sur l'Islam et sur les menaces qu'il ferait peser sur les sociétés occidentales.

Il s'agit d'un texte dans lequel le locuteur se fait à nouveau très présent, puisque l'on peut constater qu'une partie de la construction narrative a recours au pronom personnel « Nous » et que de nombreux adjectifs subjectifs sont utilisés (« indésirable », « nécessaire », « fort », etc.).

Le titre apparaît déjà très significatif. En effet, en donnant à son éditorial le titre « Le sabre de Damoclès », C. Barbier effectue une double allusion. D'une part, la référence à l'antiquité grecque et à la figure de Damoclès » signale que le récit sera effectivement centré sur des menaces, voire des périls. D'autre part, avec la référence au sabre, c'est une allusion directe à l'Islam qu'il effectue, l'un des symboles les plus anciens de l'Islam étant le *Zulfikar*, un sabre à deux pointes. En associant ces deux références, l'intention est donc claire : il s'agira de démontrer que l'Islam constitue un péril pour les sociétés occidentales.

Avant de conduire l'analyse détaillée de ce texte et d'en extraire les manifestations d'ambivalence liées au principe de tolérance, nous devons commencer par préciser pourquoi, malgré certaines utilisations du vocable « islamisme », nous pensons que le propos de C. Barbier ne concerne pas l'islamisme, mais bel et lien l'Islam. Pour cela, nous proposons d'effectuer un détour par une publication antérieure de celui-ci intitulée « Querelle de minaret » et parue le 03 décembre 2009. L'auteur, s'interrogeant sur la signification du vote suisse interdisant la construction des minarets, déclare ainsi :

> « À chaque fois qu'un problème surgit, on nous dit que ce n'est pas l'islam qui est fautif, mais des surgeons, des déviances, des interprétations de cette religion. Autant innocenter l'arbre quand les fruits sont empoisonnés ! Il y a un problème avec la religion musulmane, et c'est rendre un bien mauvais service à ses adeptes que de le taire. Il y a un problème musulman à l'hôpital, quand une femme est moins bien soignée à cause de l'obscurantisme de son mari. Il y a un problème musulman à l'école, des cantines aux gymnases, quand les enfants sont inégaux face aux enseignements et que l'unité des classes est menacée ; il y a un problème musulman dans les cités, quand le salafisme s'offre en substitut au modèle et au droit républicains »[959].

La séquence se structure en deux grandes parties. La première constitue l'assertion de l'auteur à propos de l'Islam. Pour l'auteur, contrairement à ce qui peut être dit, l'Islam pose des problèmes réels. Pour réfuter les interprétations concurrentes qui minimisent, selon lui, les difficultés de l'Islam, l'auteur mobilise une figure d'amplification et accumule les noms communs pour désigner ces interprétations du monde concurrentes. Puis il conclut cette partie par une exclamation, qui vient ainsi insister sur sa prise de position. La deuxième partie, elle, repose sur une figure d'insistance, l'anaphore. L'auteur propose ainsi un inventaire des problèmes posés par l'Islam : la référence à l'hôpital permet à l'auteur de questionner le rapport homme/femme, puisqu'il est question du mari qui empêche sa femme de se soigner. La référence à l'école permet d'une part, d'indiquer que les élèves musulmans peuvent être victimes de leurs parents (surtout du père donc) qui les empêchent d'accéder à la culture scolaire et d'autre part, que l'éducation elle-même peut être menacée par l'Islam. Enfin, la référence aux cités permet à l'auteur de dénoncer la puissance du salafisme qui voudrait remplacer le modèle et le droit républicains. Par conséquent, pour C. Barbier, l'idée que l'Islam serait fondamentalement problématique n'est pas une vue de l'esprit. Pour lui, c'est bien cette religion dans son ensemble qui fait problème.

Mais revenons au texte qui nous occupe ici, et à la manière dont celui-ci peut illustrer les ambivalences du principe de tolérance. Le récit débute par une énumération des violences récentes conduites au nom de « l'islamisme » :

[959] Christophe BARBIER, « Querelle de minarets », *art. cit*.

> « Avec une guirlande de violences, l'islamisme a souhaité mauvaise année au monde. Après qu'un Nigérian au caleçon farci de poudre nous a rappelé que les avions sont toujours dans le viseur des terroristes, un Somalien attaque à la hache un caricaturiste danois. Cet ahurissant Shining coranique nous confirme qu'il n'y a ni chambre d'appel ni prescription pour les fatwas : Salman Rushdie vit traqué depuis vingt ans et les humoristes scandinaves crayonneront à perpétuité dans l'anxiété. En affublant Mahomet d'un turban à longue mèche, Kurt Westergaard avait pourtant vu juste : pour une minorité de musulmans activistes, qui considèrent qu'il n'y a d'autres choix que la conversion ou la mort, l'islam est une bombe anti infidèles. Et du turban métaphorique du Prophète au caleçon bien réel du vol Amsterdam-Detroit, il y a une tragique logique de continuité, celle de la guerre dite sainte »[960].

L'argumentation se déroule ici en quatre temps. Il s'agit d'abord pour l'auteur de poser le constat des violences islamistes. Avec la métaphore des « guirlandes » et les exemples qu'il donne, il suggère que ces violences se suivent et s'entremêlent. Ensuite, il construit une opposition entre le juridique occidental et le juridique islamique : le premier est construit comme rationnel et juste tandis que le second, au contraire, est perçu comme irrationnel et injuste, ainsi que le montre la situation de S. Rushdie. Puis l'auteur suggère que l'exemple des caricaturistes danois est bien l'illustration que l'Islam, à travers une « minorité de musulmans activistes », est une menace pour les occidentaux. Enfin, le passage se termine sur l'idée d'un rapport de causalité entre les caricatures du Prophète et les attentats conduits au nom de l'islamisme. Il nous faut relever la tonalité satirique employée par l'auteur et qui traverse l'ensemble de ce passage. Il s'agit pour lui de produire une satire de l'islamisme par l'utilisation de métaphores ou de catégorisations ironiques.

Comme le suggérait le titre de l'éditorial, pour C. Barbier, l'Islam fait donc courir de graves dangers à l'Occident et ceux-ci ne constituent pas une menace lointaine, ils se concrétisent dans des actions violentes. Par conséquent, dès les premières lignes, l'auteur construit une opposition entre « Eux » et « Nous », qui traversera l'ensemble de son récit. Et déjà se dessinent les grandes lignes de cette opposition. L'Islam se situe alors du côté de la violence (illustré par la description des attentats), de l'irrationalité et de l'injustice (matérialisées notamment par la fatwa et une référence extraite de la pop culture avec Shining). Tandis que l'Occident se situe du côté du droit, de la justice et de la caricature. Comme nous essaierons de le montrer, cette vision de

[960] Christophe BARBIER, « Le sabre de Damoclès », *L'Express*, 7 janvier 2010, vol. 3053, p. 9.

l'Occident justifie, pour l'auteur, la possibilité de recourir à des formes de violences qu'il considère comme légitimes, parce que nécessaire pour défendre un ordre rationnel et tolérant.

La description de ces « périls », conduit l'auteur à identifier les principales attitudes qui devraient être adoptées au niveau de la société tout entière et donc par chacun de ses membres :

> « Face à ce péril pérenne, les seuls remèdes sont le sang-froid, la solidarité et une certaine indifférence. Indifférence au risque, ce fatalisme des forts : pas question de cesser de vivre parce qu'ils nous menacent de mort, pas question de cesser de dessiner parce qu'ils nous promettent le pal. Indifférence, aussi, aux nécessités de la riposte, jusqu'aux frontières du cynisme : il s'agit d'une guerre, et il ne faut pas confondre la nécessaire exigence des démocraties, qui veut que toujours soient légitimes les combats menés, avec les dangereux États d'âme des munichois »[961].

Dans cette séquence s'entremêlent la description des menaces qui pèsent sur les Occidentaux et la description des attitudes à adopter face à celles-ci. L'auteur identifie ainsi trois attitudes cardinales : « le sang-froid », « la solidarité » et « l'indifférence ». Les deux premières sont alors écartées et seule « l'indifférence » fait l'objet d'un long développement. Ce choix s'avère déjà significatif, puisqu'en laissant le « sang-froid » et la « solidarité » dans l'indétermination, l'auteur laisse entendre que ces deux attitudes ne constituent pas les orientations premières. Par conséquent, à travers la construction rhétorique et la disparition des deux premières attitudes pourtant identifiées, on mesure combien l'objectif de l'auteur n'est pas de se situer du côté de ceux qui souffrent et vivent, jusque dans leur chair, les injustices de l'ordre social. Au contraire, pour l'auteur, l'Occident loin de produire des injustices, a élaboré des valeurs universelles et mis, au cœur de ses principes, la tolérance et le respect de l'Autre. La solidarité invoquée par l'auteur comme une des principales attitudes à adopter de la part des « Occidentaux » n'a donc rien à voir avec une attitude qui « suppose une capacité à être touché par le destin d'autrui, obligeant à la solidarité et au secours »[962], et que T. W. Adorno, entendait comprendre avec le concept d'*agapê*.

À l'inverse, l'explication de ce qu'il faut entendre par « indifférence » face aux menaces que l'Islam fait peser sur les sociétés occidentales se déroule en deux temps. Dans un premier temps, l'indifférence correspond à ce qu'il nomme le « fatalisme des forts ». Par-là, l'auteur exprime

[961] Christophe BARBIER, « Le sabre de Damoclès », *art. cit.*
[962] Estelle FERRARESE, *La fragilité du souci des autres. Adorno et le care*, *op. cit.*, p. 114.

l'idée selon laquelle il ne faut surtout pas changer de comportements et d'habitudes, malgré les menaces et les périls. Bien que pour lui, des issues tragiques soient inévitables, les comportements des Occidentaux doivent rester inchangés : ils doivent continuer à « vivre » et à « dessiner ». Il nous faut relever un paradoxe dans cette argumentation. Dans la narration de C. Barbier, les « Occidentaux » (auxquels se réfère le « Nous » et dans lequel est inséré le locuteur) possèdent une double caractérisation, ils sont à la fois ceux qui font face à des « périls » et en même temps les « forts » de la situation qui est décrite par le locuteur. D'un côté, le discours atteste de la position dominante des « Occidentaux ». Le locuteur est conscient que la relation est asymétrique et que cette asymétrie est en faveur du « groupe social » (Occidentaux) dont il prend la charge et dans lequel il est inclus. C'est d'ailleurs l'importance de l'asymétrie qui lie les « Occidentaux » et les « musulmans activistes » qui permet à l'auteur de plaider en faveur de l'indifférence. Mais de l'autre, cette position dominante est associée à un statut de « victime », ce sont les « Occidentaux » qui sont « menacés de morts » et à qui l'on « promet le pal ».

Alors que dans la critique sociale, la figure de la victime et du faible coïncide — il s'agit de mettre en lumière les victimes de l'ordre social —, ici la narration prend la forme d'une figure paradoxale dans laquelle, par une inversion des normes, le dominant ou le puissant devient également la victime. L'auteur, en gommant l'ensemble des rapports sociaux de domination et en proposant une lecture culturaliste du monde social, opère une association paradoxale, dans laquelle les « Occidentaux » — considérés à partir de cette homogénéisation —, apparaissent contraints de subir les attaques d'une puissance inférieure qui fait peser sur eux des menaces d'une extrême gravité et qui pourtant n'apparaît pas en mesure de renverser l'asymétrie qui organise leurs relations.

Dans un second temps, l'indifférence évolue d'une attitude passive — celle de l'indifférence face aux actes que l'on subit —, à une attitude active — la fin justifiant les moyens — l'indifférence ne porte plus sur soi, mais sur les conséquences des décisions à prendre. Il s'agit alors d'une indifférence à l'égard des justifications que l'on se doit de donner à ses actions dans un cadre démocratique. Pour l'auteur, « l'Occident » est en « guerre » et la « guerre » mérite que l'on puisse suspendre le processus démocratique de délibération et de justification. La société se voit ainsi dotée d'une finalité de niveau supérieur, la « guerre », qui justifie que puissent être suspendues ses orientations normatives. La justification d'une telle vision du monde passe ici par la mobilisation d'un argument d'autorité, celui de la situation de l'Europe avant le début de la Seconde Guerre mondiale. Pour éviter que dans l'avenir, un nouveau fascisme ne se

développe et ne cause les mêmes horreurs, il convient de ne pas reproduire l'attitude passive des Européens face à la montée du nazisme. En s'en tenant aux propos de l'auteur lui-même et pour relever ce qui nous apparaît comme une contradiction interne, il semble que la comparaison proposée par C. Barbier entre la situation des Européens face au nazisme à la fin des années 1930 et celle des Occidentaux face à l'islamisme aujourd'hui ne puisse être tenable. En effet, alors que la situation géopolitique de l'époque mettait aux prises des ennemis de puissances relativement équivalentes, la situation géopolitique contemporaine et décrite par l'auteur construit des oppositions entre des puissances inégales. Le terrorisme, contre lequel l'Occident serait en guerre, ne peut être identifié aux puissances de l'Axe, car :

> « Le terrorisme n'est pas un ennemi, mais un mode d'action des faibles contre les puissants. Le terrorisme des puissants ne peut y mettre fin, mais seulement l'entretenir »[963].

En outre, dans la mesure où, comme nous le verrons, C. Barbier justifie cette attitude belliqueuse au nom des populations qui, dans les « pays musulmans », subissent la violence des intégristes, il nous semble important de rappeler les mots de C. Delphy, au début des années 2000, lorsque les pays occidentaux tentaient de justifier l'intervention militaire en Afghanistan : « S'abstenir de prétendre que c'est au nom de leur liberté qu'on retire [aux populations] le droit de choisir leur sort, et même de vivre »[964].

L'argumentation développée par C. Barbier quant à la nécessité de la « riposte » se termine alors par l'anticipation d'une situation à venir :

> « Fuir ce conflit, ce serait acheter la tranquillité d'aujourd'hui avec un crédit exorbitant sur le sang de demain »[965].

Par conséquent, pour l'auteur, si rien n'est fait du côté occidental pour endiguer la progression des menaces de cette « guerre dite sainte » et si, au contraire, le chemin emprunté s'avère être celui de la fuite, alors ce sont les générations futures qui en subiront les conséquences sanglantes. Les principaux termes employés par l'auteur dans cette sentence lancée comme un anathème — « acheter », « crédit », « exorbitant » — sont autant d'indices d'une socialité venant s'inscrire dans le texte. Le champ lexical de l'économie donne à voir une conception

[963] Alain JOXE, « Le concept américain de guerre asymétrique et son application à l'hégémonie mondiale. Une contribution à une description critique de la stratégie israélienne locale », *Confluences Méditerranée*, 2002, vol. 43, nº 4, p. 91.
[964] Christine DELPHY, *Classer, dominer. Qui sont les « autres »?*, Paris, La Fabrique Éditions, 2008, p. 127.
[965] Christophe BARBIER, « Le sabre de Damoclès », *art. cit.*

instrumentale du monde social, dans laquelle les violences, les atrocités et les souffrances sont intégrées dans un système de calcul rationnel, qui doit permettre de déterminer les gains et les pertes de chacune des situations possibles. Dans cette application macabre de la « théorie des jeux », l'auteur considère qu'en intervenant dès maintenant et fermement, il serait possible de limiter drastiquement les coûts à venir.

Mais poursuivons notre présentation. Nous proposerons un bilan de cette construction argumentative, à la fin de celle-ci.

Après son travail de légitimation du recours à la violence physique, l'auteur exprime la nécessité d'articuler celui-ci avec des contraintes légales.

> « Interdire toute forme de voile intégral dans notre espace public est une nécessité. On n'avance pas masqué sur l'agora. Une burqa dans nos rues comme s'il s'agissait de faubourgs de Kaboul, c'est pour les islamistes la preuve que nous avons déjà perdu, puisque nous acceptons les stigmates de la défaite. Avec le dialogue pour persuader et la loi pour obliger, sans fébrilité, mais avec fermeté, la République doit faire disparaître la burqa de son sol »[966].

En suivant une métaphore militaire qui produit un effet de continuation avec le paragraphe précédent, l'auteur indique qu'à la lutte armée contre les terroristes, doit s'ajouter la mobilisation d'un arsenal juridique pour effacer les « stigmates de la défaite », qu'il repère dans le port du voile intégral. Pour appuyer sa démonstration, il propose une comparaison entre les « faubourgs de Kaboul » et « nos rues ». Est ainsi posée une différence de « nature » entre les deux termes de la comparaison. La narration renforce donc le système d'opposition « Eux »/« Nous », en faisant des « faubourgs de Kaboul » un Tout-autre et de « nos rues », par l'association avec « l'espace public » et « l'agora », le lieu de la démocratie et de la délibération collective.

Enfin, la narration se conclut par une justification de la position de l'auteur, à partir des situations vécues par les « musulmans » dans les pays où sévit l'intégrisme et à partir des situations vécues par les « Occidentaux » lorsqu'ils se rendent dans ces pays :

[966] Christophe BARBIER, « Le sabre de Damoclès », *art. cit.*

> « De même, il faut aider les pays musulmans à curer chez eux le cancer intégriste. Nombre d'entre eux appellent au secours : au Pakistan, les talibans massacrent les civils à l'aveugle ; en Afghanistan, ils écument les vallées ; au Yémen, Al-Qaïda ronge le pays de l'intérieur. Ces menaces nous concernent, tant les Occidentaux, cibles à domicile, sont des proies quand ils s'aventurent sur les terrains de chasse de l'islamisme. Humanitaires au Sahara, journalistes en Afghanistan, soldats et touristes partout : quelle que soit la raison de sa présence, l'"infidèle" est indésirable »[967].

L'auteur opère donc une double « prise en charge ». D'un côté, il défend la possibilité d'intervenir dans les différents « pays musulmans » où sévit la violence « intégriste », au nom d'une « aide » due aux populations. De l'autre, la métaphore de la chasse vise à justifier ces interventions, en ajoutant que les situations dramatiques ne concernent pas uniquement les habitants des pays concernés, mais bien les « Occidentaux », puisqu'ils peuvent devenir du gibier lorsqu'ils s'y trouvent. Ici, deux remarques s'imposent. La première porte sur la description des « pays musulmans ». En mobilisant les images du « cancer » et de la « cure », l'auteur construit une « pathologisation » de « l'ennemi ». On pourrait être tenté de rapprocher cette construction narrative avec les récits médiatiques précédents dans lesquels les auteurs procédaient à une « pathologisation de l'adversaire politique », afin de le décrédibiliser. Ici, il semble que l'utilisation de l'image de la maladie opère, d'une certaine manière, un « saut qualitatif ». En effet, pour C. Barbier, il ne s'agit plus simplement de décrire un adverse politique (proche ou lointain) comme fou ou malade, mais de décrire la « contamination » d'un corps social dans son ensemble. Afin d'éviter toute ambiguïté, il nous faut indiquer ici la différence de « nature » (que l'on nous pardonne ce jeu de mots) entre d'une part, une critique des pathologies sociales qui tentent d'identifier les « évolutions sociales manquées » et d'autre part, un récit médiatique dans lequel la thématique de la pathologie transparaît à travers la référence à la « contamination ». Dans le premier cas, il s'agit de montrer que les développements de la société, l'orientation qu'elle a prise, sont pathologiques dans la mesure où ils génèrent des formes variées de souffrances chez les individus, empêchant, de ce fait, la possibilité qu'ils puissent développer un rapport positif à eux-mêmes. Ainsi, dans la philosophie sociale d'A. Honneth, « l'idée de pathologie sociale désigne les effets des institutions sur les

[967] Christophe BARBIER, « Le sabre de Damoclès », *art. cit.*

formes de l'existence individuelle »[968]. Tandis que dans le second cas, il ne s'agit plus de comprendre les développements pathologiques de la société à partir de ce qu'ils provoquent chez les individus, en prenant appui sur les expressions individuelles de ces pathologies sociales, mais de construire une frontière étanche entre « Eux » et « Nous », en représentant la « contamination » d'un corps social homogène et fondamentalement « sain », par des individus ou des groupes, perçus comme des corps étrangers et qui apparaissent alors comme des excroissances nocives. Ici, dans le récit de C. Barbier, de la même manière qu'au plan biologique, une tumeur peut proliférer, se propager et provoquer la destruction du corps, les intégristes prolifèrent, se propagent et provoquent la destruction du corps social dans les « pays musulmans ».

La deuxième remarque concernant l'extrait ci-dessus porte sur les catégories « d'Occidentaux », qui, dans le récit de C. Barbier, peuvent subir les violences de l'intégrisme lorsqu'ils se trouvent dans les « pays musulmans ». Les références aux « humanitaires », aux « journalistes », aux « soldats » et aux « touristes » donnent des « indices » (au sens de la sociocritique) sur la socialité du texte. En effet, ces archétypes participent à construire un « mythe » de la société occidentale. Ici, le « mythe » doit être entendu au sens de « système sémiologique second dont le signifiant est formé d'un signe complet relevant d'un premier système sémiologique »[969]. Les images de l'humanitaire — qui vient en aide aux populations des pays en développement —, du journaliste — qui informe sur les tumultes qui s'y déroulent —, du soldat — qui permet d'y maintenir un semblant de paix — et du touriste — qui souhaite découvrir l'exotisme de ces contrées —, se condensent pour former une représentation d'un « Occident » détenteur de l'Universel, porteur d'un espoir d'émancipation et en même temps tourné vers l'Autre. Or, avec E. Balibar, il nous faut rappeler l'ambivalence de l'universalisme issu de la modernité, dont l'oscillation entre « un système de droits dont aucun être humain ne peut être légitimement exclu » et « une extension sans précédent de la classification des êtres humains en fonction de leurs différences » [970] risque de le faire chuter dans la barbarie, chaque fois que, sans aucun égard pour les expériences singulières, pour les individus ou les expériences de vie qu'ils connaissent, il tente de leur faire violence en les rapportant à un référent unique et extérieur, à partir duquel ils sont évalués.

---

[968] Emmanuel RENAULT, « Souffrance sociale et critique sociale », *in* Thomas PÉRILLEUX et John CULTIAUX (dir.), *Destins politiques de la souffrance : intervention sociale, justice, travail*, Toulouse, Erès, Sociologie clinique, 2009, p. 377.

[969] Serge ZENKINE, « Les indices du mythe », *Recherches & Travaux*, 20 décembre 2010, nº 77, p. 21.

[970] Étienne BALIBAR, « Universalité bourgeoise et différences anthropologiques », *in Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, Pratiques théoriques, 2011, p. 466.

À la suite de ce cheminement dans le récit médiatique proposé par C. Barbier, plusieurs remarques doivent être effectuées. Tout d'abord, concernant la « forme » prise par la narration, si l'on nous autorise la métaphore mathématique, celle-ci suit un schéma parabolique : avec une courbe ascendante qui correspond à une montée en intensité très rapide, pour atteindre un « sommet », avec le passage légitimant la « riposte », pour ensuite retomber sur une courbe descendante qui correspond à une intensité plus faible, lorsque le propos se dirige vers les « prises en charge ». Ensuite, chaque cheminement argumentatif emprunté par l'auteur participe à construire un système d'opposition entre « Eux » et « Nous », entre « l'Islam » et « l'Occident ». Pour ne pas alourdir notre présentation, qui, par l'analyse sociocritique, se trouve suffisamment chargée, nous proposons de résumer l'ensemble de ce système d'opposition dans un tableau croisé :

Tableau 7 : Système d'opposition « Eux » et « Nous » dans le récit de C. Barbier

	« Eux »	**« Nous »**
Sujet	Islam	Occident
« Régime »	Intégrisme	Démocratie
Rapport à la violence	Infligée Bourreau, renvoyé vers origine (Nigérian ; Somalien) Description des armes (sabre, pal, bombe)	Subie Victime, nommée (Salman Ruschdie/Kurt Westergaard)
Rapport à la guerre	Guerre sainte Conversion ou mort Pas de dialogue possible.	Guerre, mais légitime Riposte nécessaire et justifiée
Rapport à la rationalité	Caractère irrationnel Référence au film Shining Se côtoie une violence organisée (Traque ; chasse ; proie ; cible) et des massacres à l'aveugle	Caractère rationnel Droit (chambre d'appel et prescription) Espace public Dialogue
Représentation générale	Barbarie	Civilisation

Enfin, rappelons que le point de vue défendu par l'auteur repose sur la référence à des principes et des valeurs universels, dont serait porteuse la France, mais, plus globalement, l'Occident

dans son ensemble[971]. Or, en défendant l'idée que les sociétés occidentales se trouveraient en guerre face aux assauts barbares de l'Islam, et en plaidant en faveur de la suspension des principes démocratiques au profit de la finalité supérieure que constitue la « guerre », l'auteur nous semble illustrer, avec force, le risque régressif du principe de tolérance. Nous pensons qu'un tel récit illustre en effet la possibilité que le respect de l'autre, lorsqu'il s'en tient au refoulement des penchants agressifs et à la simple acceptation de sa présence, puisse se renverser en rejet de l'autre.

Sociogrammes

De même que les récits médiatiques précédents mettaient au cœur de leur narration les figures de « l'émancipateur opprimé » et de la « victime tyrannique », de même le récit de C. Barbier met en scène ces deux figures. En ce qui concerne « l'émancipateur opprimé », il prend ici la forme de personnalités caractéristiques et symboles de la raison : l'écrivain, le caricaturiste, le journaliste, l'humanitaire et le soldat. Mais dans le même temps, c'est l'ensemble de ces représentants de la raison, tout comme, par extension, l'ensemble des Occidentaux, qui se trouvent confrontés à une menace de grande ampleur.

Pour ce qui est de la « victime tyrannique », elle prend ici la forme des habitants des pays musulmans qu'il faut aider, et se trouve donc confinée dans un ailleurs barbare. Mais, dans le même temps, elle se pare des attributs de la menace, soit intérieure — sous la forme de la subversion des valeurs républicaines par la présence de la burqa dans l'espace public —, soit extérieure — sous la forme violente des attentats terroristes.

Conclusion

Dans la première partie de notre propos sur les rapports entre tolérance et peur, nous avons tenu à rappeler, avec O. Voirol, combien le principe de tolérance était porteur d'ambivalences, dans la mesure où il reposait sur la répression des penchants agressifs à l'égard de l'Autre. Penchants qui, puisqu'ils ne faisaient l'objet d'aucune sublimation, pouvaient continuer à opérer en sous-main et trouver à se manifester sous la forme d'un retour du refoulé. Nos analyses ont alors

[971] S'il était nécessaire de confirmer cette interprétation, un recours à l'interdiscours permet de lui donner une crédibilité supplémentaire. Dans l'éditorial du 26 novembre 2009, l'auteur indique que les problèmes soulevés par la burqa, « renvoient aux valeurs républicaines », tandis que dans l'éditorial du 03 décembre 2009 consacré à la votation Suisse, l'auteur conclut son propos en indiquant qu'« interdire les minarets est stupide. Il est bien plus important d'aider les musulmans à allumer la lumière en leur sommet ».

cherché à montrer qu'une partie des récits médiatiques produits au cours du débat sur l'identité nationale, par les narrations qu'ils ont élaborées et par les systèmes d'oppositions qu'ils ont composées, illustraient ce risque régressif d'un retour du refoulé.

Dans la mesure où nous pensons que ce risque régressif constitue un enjeu important pour les sociétés contemporaines et les orientations normatives qu'elles seront amenées à se donner, nous souhaitons conclure cette partie de nos analyses en reprenant à notre compte les propos d'H. Marcuse sur la tolérance. Ces derniers constitueront alors l'ouverture sur une potentialité émancipatrice, potentialité que nous avons jusque-là essayé de dégager à chaque étape de nos analyses. Dans le chapitre de l'ouvrage *Critique de la pure tolérance* qu'il consacre à ce qu'il nomme la « tolérance répressive » — caractéristique selon lui de la société capitaliste avancée et de sa capacité à mobiliser, dans toutes les directions, le principe de tolérance —, H. Marcuse a également fait valoir les conditions sociales dans lesquelles ce principe serait susceptible d'avoir une signification émancipatrice :

> « La tolérance ne peut être considérée comme une fin en soi que lorsqu'elle est universelle, qu'elle est le fait aussi bien des gouvernants que des gouvernés, des seigneurs que des paysans, des shérifs que de leurs victimes. Et la tolérance universelle n'est possible que si aucun ennemi — réel ou supposé — n'exige, dans l'intérêt national, l'éducation et l'entraînement des gens à la violence militaire et la destruction. Tant que ces conditions ne seront pas réalisées, la tolérance sera en quelque sorte « hypothéquée » : car elle se trouve déterminée et définie par l'inégalité institutionnalisée (tout à fait compatible avec l'égalité constitutionnelle), c'est-à-dire par une structure de classes de la société. Dans une telle société, la tolérance est limitée de fait par deux choses : premièrement la violence légale et la répression (police, force armée, toutes sortes de gardes) et, deuxièmement, la position privilégiée tenue par les intérêts dominants et leurs « connections »[972].

Dans ce contexte, il semble que l'affirmation publique d'adhésion à la République et à ses valeurs corresponde au schibboleth contemporain de l'appartenance nationale. Sans elle, l'individu court le risque de se voir reprocher son manque d'intégration ou pire sa déloyauté.

[972] Herbert MARCUSE, « Tolérance répressive », *in* Barrington MOORE et Robert P. WOLFF (dir.), *Critique de la tolérance pure*, Liliane ROSKOPF et Luc WEIBEL (trad.), Paris, Les Editions John Didier, 1969, pp. 16-17.

8.3 L'identité française entre dévalorisation et réification

Nous souhaitons maintenant aborder un ensemble de récits médiatiques précis, que nous avons eu l'occasion d'approcher lorsque nous nous sommes intéressés aux « paroles empêchées ». Nous avons en effet montré comment ces récits exprimaient une « frustration [de la part de] ceux qui estiment n'être pas entendus »[973]. Mais il nous faut maintenant retourner vers ces récits, pour nous pencher plus avant sur les narrations qu'ils construisent. En effet, ces derniers mettent au centre de leur narration l'idée d'une fragilisation de l'identité française, si bien que la frustration que nous avions repérée comme une première manifestation d'expérience négative de la part du locuteur s'articule à une seconde qui, elle, concerne la situation de l'identité française.

En appliquant la théorie de la reconnaissance sur ce type de récits médiatiques, notre objectif est d'une part, de repérer précisément ce qui est perçu comme un empêchement et d'autre part, puisque ces expériences négatives s'articulent autour du rejet de l'Autre, de mettre en lumière les mécanismes de réification sur lesquels ils reposent. Nous pensons en effet que les discours en question, lorsqu'ils formulent des demandes de reconnaissance à propos d'une identité culturelle (identité nationale), produisent des mécanismes d'exclusion et de réification de l'altérité. Pour ce faire, nous essaierons d'appréhender de manière transversale les récits médiatiques publiés par I. Rioufol au cours du débat sur l'identité nationale.

Avant de poursuivre dans ce sens, nous devons effectuer une remarque préalable. Dans la mesure où d'une part, les expériences négatives qui sont exprimées dans ces récits sont porteuses de demandes de reconnaissance d'une identité culturelle et, où d'autre part, la position d'A. Honneth à l'égard de ce type de demandes de reconnaissance a pu évoluer, il nous a fallu déterminer la sphère de reconnaissance qui se trouvait concernée par les expériences négatives exprimées par les locuteurs. Bien qu'A. Honneth, depuis sa controverse avec N. Fraser, renvoie les revendications liées aux identités collectives vers la sphère de reconnaissance juridique[974],

[973] Ivan RIOUFOL, « Ces démocrates qui n'aiment pas le peuple », *art. cit*.

[974] Laurent de BRIEY et Estelle FERRARESE, « Reconnaissance et justice. De la normativité de l'amour et de l'estime », *art. cit.*

cette inclusion des revendications identitaires dans la sphère du droit ne nous est pas apparue opérante pour les récits médiatiques en question. Au contraire, un retour vers *La lutte pour la reconnaissance* nous semble plutôt appuyer ce choix. En effet, en s'appuyant sur les historiens anglo-saxons E.P Thompson et B. Moore, il dégage deux éléments. D'une part, le fait qu'à l'échelle de la société (mais aussi au sein d'organisations spécifiques) s'établit un consensus moral qui détermine les relations de reconnaissance entre les individus, dans la mesure où il « régit de façon non officielle la répartition des droits et des devoirs entre gouvernants et gouvernés »[975]. Et corrélativement, que toute atteinte à ce consensus correspond pour les individus à « un événement qui les prive de reconnaissance sociale et les affecte dans le sentiment de leur propre valeur », parce que « leur identité héréditaire devient un objet de mépris social », et qu'ils se retrouvent par conséquent, dans l'impossibilité « de se respecter eux-mêmes en tant que collectivité »[976].

Attention, notre propos n'est pas d'indiquer que les demandes de reconnaissance d'une identité collective (culturelle notamment) sont de facto des demandes de reconnaissance sociale. Il est parfaitement envisageable que dans un contexte d'oppression, la demande de reconnaissance d'une identité dominée puisse relever du droit ou de la morale. Il nous semble simplement que, dans le cas de demandes de reconnaissance formulées par des groupes majoritaires, à propos d'une identité culturelle majoritaire, celles-ci portent sur la valorisation de l'identité en question. Pour ces individus ou ces groupes, il s'agit de faire reconnaître la valeur de cette identité collective qu'ils considèrent méprisée. Par ailleurs, les remarques d'E. Ferrarese à propos du caractère pluriel des référents employés par A. Honneth pour définir les modalités de la distribution d'estime sociale nous semblent aller dans la direction que nous adoptons. En effet, parmi ces référents, elle indique que l'emploi du terme de « réalisation de soi implique […] la prise en compte d'un mode de vie pris dans sa globalité »[977]. Ce qui, nous le pensons, confirme notre idée que la reconnaissance d'une identité culturelle puisse être comprise comme une demande de valorisation de ce que les individus considèrent être un mode de vie singulier. C'est enfin une conception similaire qui se retrouve dans la définition de l'offense comme « dénigrement des modes de vie individuels et collectifs »[978] proposée par Y. Courtel.

---

[975] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 279.

[976] *Ibid*., p. 280.

[977] Laurent de BRIEY et Estelle FERRARESE, « Reconnaissance et justice. De la normativité de l'amour et de l'estime », *op. cit.*

[978] Yannick COURTEL, « La lutte pour la reconnaissance dans la philosophie sociale d'Axel Honneth », *Revue des sciences religieuses*, 2008, nº 82/1, pp. 5-23.

Les développements nous semblent ainsi appuyer l'idée que les demandes de reconnaissance des morales dominantes, lorsqu'elles portent sur l'identité culturelle, ont davantage de liens avec la reconnaissance sociale qu'avec la reconnaissance juridique. Dans la mesure où ce qu'ils expriment, c'est l'idée qu'une « identité héréditaire » ou qu'un mode de vie communautaire serait méprisé. Les revendications en question correspondent donc à des demandes de reconnaissance d'une identité culturelle, l'identité du « groupe dominant ».

Au cours de la période que nous avons identifiée comme étant celle du débat sur l'identité nationale, I. Rioufol a abondamment publié dans le quotidien Le Figaro sur les thématiques concernées. Ce moment politico-médiatique lui a fourni un espace important pour exprimer un ensemble composite (et pas toujours très cohérent) de revendications. Celles-ci ont toutefois gravité autour de la crainte d'une dévalorisation de l'identité nationale. Remarquons que la difficulté de l'analyse des récits médiatiques en question tient d'une certaine manière à leur intelligibilité. Ces derniers reposent sur la multiplication des propositions subordonnées relatives, qui viennent compléter le nom qui précède et qui servent à fournir toujours plus d'explications, de précisions au lecteur[979]. Or, cette structure argumentative atypique se retrouve dans la multiplicité des causes invoquées pour donner du sens à l'expérience négative d'une dévalorisation de l'identité culturelle. Toutefois, dans la mesure où l'auteur construit une frontière très étanche entre « Nous » et « Eux », nous pensons que celles-ci peuvent être rangées en deux grandes catégories : les « phénomènes intérieurs » qu'il associe à ce que l'on pourrait appeler le « groupe endogène », le « Nous » et les phénomènes qu'il associe à des « groupes exogènes », le « Eux ». Par conséquent, pour tenter de rendre compte de façon plus détaillée de la mise en mots de cette expérience de mépris à l'égard de l'identité culturelle et des « procès d'altérisation »[980] qui leur sont associés, nous suivrons le découpage que nous venons d'indiquer. Nous commencerons par rendre compte des dynamiques internes au « groupe endogène » qui, selon l'auteur, participe à dévaloriser la culture et la nation française. Ce faisant, nous serons amenés à aborder les mécanismes d'autoréification caractéristiques de ces visions du monde. Puis nous aborderons les facteurs exogènes qui, pour l'auteur, participent à déprécier et mépriser cette identité française.

[979] Très souvent d'ailleurs, la structure énonciative suit le schéma suivant : un groupe nominal, suivi d'une proposition relative, suivie de la proposition principale.

[980] Véronique DE RUDDER, Christian POIRET et François VOURC'H, *L'Inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, Presses Universitaires de France, Pratiques théoriques, 2000, p. 32.

8.3.1 « Nous » et dévalorisation de l'identité française

L'analyse des récits médiatiques d'I. Rioufol, permet de mettre en évidence ce que l'on pourrait appeler des « causes internes » dans la dévalorisation de l'identité française.

8.3.1.1 La perte d'une essence nationale

L'auteur considère ainsi que la dévalorisation de l'identité française peut être consécutive à une perte de l'essence qui caractérisait jusque-là la nation française.

Ici, les difficultés exprimées mettent en avant une évolution de la nation dans la direction d'un déclin progressif, d'une lente érosion[981].

> « C'est moins l'immigration qui est le plus grave problème posé à l'identité que les doutes qui habitent la France sur ses croyances, ses valeurs, son exemplarité. Comment attendre des nouveaux venus qu'ils s'identifient à une nation démoralisée et gagnée par l'abandon, au point de ne plus oser demander à l'école qu'elle préserve ses originalités, ses traditions ? »[982].

Plusieurs éléments méritent ici d'être relevés parce qu'ils donnent à voir de façon éclairante la perspective de l'auteur. Tout d'abord, une caractéristique importante de la narration de l'auteur consiste à mobiliser abondamment la figure rhétorique de la personnification[983]. « La France » se trouve ainsi dotée de qualités humaines. Ce ne sont pas les individus qui sont démoralisés, abattus, ou remplis de doute, mais bien la nation, conçue comme une entité spécifique. Ce procédé rhétorique, très présent dans les récits d'I. Rioufol, participe donc à construire la nation française comme dotée d'une essence propre. C'est d'ailleurs cet anthropomorphisme de l'auteur à propos de la nation qui le conduit à considérer que celle-ci doit être l'objet d'une valorisation (qui se rapproche d'ailleurs de la dévotion), puisqu'il fait remarquer que « ce qui

[981] À ce stade de notre exploration sur les récits médiatiques, dans lesquels s'expriment de la colère à propos du mépris dont serait l'objet l'identité du groupe majoritaire, nous demanderons à nos lecteurs de bien vouloir faire abstraction des « procès d'altérisation » qui traversent ces récits, pour se concentrer sur les expériences négatives elles-mêmes, c'est-à-dire sur ce qui, pour l'auteur, se trouve bloqué ou empêché.

[982] Ivan RIOUFOL, « Comment lutter contre l'amnésie collective », *art. cit.*

[983] Cf. Michelle LECOLLE, « Personnifications et métonymies dans la presse écrite : comment les différencier ? », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, 2002, nº 15. « La Personnification consiste à faire d'un être inanimé, insensible, ou d'un être abstrait et purement idéal, une espèce d'être réel ou physique, doué de sentiment et de vie, enfin ce qu'on appelle une personne ; et cela, par simple façon de parler, ou par fiction toute verbale, s'il faut le dire. Elle a lieu par métonymie, par synecdoque, ou par métaphore ».

fait l'âme et la spécificité de la nation »[984] est au cœur des préoccupations de « ceux qui s'inquiètent du déclin de leur nation amnésique »[985].

En accordant à la nation des caractéristiques humaines (« une âme ») et en lui attribuant des sentiments (« doute », « abandon ») alors que, dans le même temps, les individus se trouvent dépouillés de telles caractéristiques ou de tels sentiments, tant ils disparaissent des narrations de l'auteur[986], ces récits effectuent une inversion qui rappelle les dynamiques repérées chez les jeunes hégéliens de gauche lorsqu'ils dénonçaient l'aliénation religieuse[987]. Parée d'attributs humains, tout en étant placée dans une extériorité et dotée d'une dynamique et d'une puissance propre, la nation apparaît, à la manière des divinités de la mythologie grecque, imposer ses volontés, tout en étant soumise aux tractations et manigances extérieures.

Enfin, l'auteur opère une connexion entre le niveau national et le niveau de l'individu. Comme, pour lui, le premier détermine le second, toute évolution négative de la première, induit des développements négatifs pour le second. Il fait de la nation française (homogène culturellement et ethniquement), l'horizon communautaire à l'intérieur duquel les individus peuvent exister. Ainsi, dès lors que cet environnement communautaire subit ce qu'il nomme une « crise existentielle »[988], ce sont les individus eux-mêmes qui sont impactés. Cela se reflète particulièrement dans l'identification qu'il effectue entre « nation », « peuple » et citoyens », les trois termes étant quasiment interchangeables, comme l'atteste la déclaration suivante :

> « Il serait temps d'arrêter de jouer avec la nation, son peuple, ses citoyens »[989].

Ajoutons que les sentiments qui découlent de ce « déclin » de la nation apparaissent hautement volatiles. Dans certains cas, la situation de perte ou de disparition qu'il décrit se traduit dans un sentiment d'abattement ou de résignation, comme lorsqu'il déclare :

---

[984] Ivan RIOUFOL, « Comment lutter contre l'amnésie collective », *art. cit.*

[985] *Ibid.*

[986] À propos de la disparition des individus des récits d'I. Rioufol, Cf. Christine SERVAIS, « La communauté du ressentiment. Adresse au lecteur et médiation d'une posture politique : l'exemple du blog d'Ivan Rioufol », *in* Pascal DURAND et Sarah SINDACO (dir.), *Le discours « néo-réactionnaire »*, Paris, CNRS Éditions, Culture & Société, 2015, p. 140. « Ce collectif qu'il entend défendre est en même temps privé de point de vue ; il vit dans un monde dont personne ne témoigne ».

[987] Gérard DUMÉNIL, Michael LÖWY et Emmanuel RENAULT, *Lire Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige Manuels, 2014, p. 106-107.

[988] Ivan RIOUFOL, « Identité : la pensée officielle sur la défensive », *art. cit. ;* Ivan RIOUFOL, « La place de l'islam au coeur du débat français », *Le Figaro*, 18 décembre 2009, vol. 20337, p. 17. ; Ivan RIOUFOL, « Identité : la pensée officielle sur la défensive », *art. cit ;* Ivan RIOUFOL, « La place de l'islam au coeur du débat français », *Le Figaro*, 18 décembre 2009, vol. 20337, p. 17.

[989] Ivan RIOUFOL, « Comment résister à la déculturation nationale », *art. cit.*

> « Un sondage publié lundi par La Croix révèle une perte de substance de l'identité française, qui se résumerait en priorité aux droits de l'homme, à la langue et au système de protection sociale. Fin d'une époque ? À l'évidence, oui »[990].

Ou bien encore :

> « Ces réticences à agir, les électeurs les constatent. Singulièrement, l'électorat populaire qui avait rejoint l'UMP en 2007. Tant de pusillanimités font douter de la volonté du gouvernement d'affronter enfin ces récurrences »[991].

Dans ces cas précis, les évolutions qu'il considère comme ayant participé au déclin de la nation sont comprises comme ayant déjà eu trop d'impacts pour permettre un retour vers une situation idéale. La collectivité utopique qu'il construit, et à partir de laquelle il produit son évaluation, correspond alors à une communauté passée et fantasmée, qui sert d'étalon de mesure pour évaluer la situation présente. Dans ce cas, le jugement négatif sur la situation contemporaine est effectué à partir de l'écart entre l'image de cette communauté mythifiée, d'un âge d'or de la nation française et l'image de la communauté nationale contemporaine.

À mesure que le débat sur l'identité nationale se prolonge, la frustration de l'auteur s'accroît et l'idée que le peuple est victime de la duperie des politiques se fait plus présente. Dans la dernière chronique qu'il publie sur le sujet, il ne s'agit plus pour l'auteur d'exprimer une sorte de nostalgie résignée, mais au contraire de la colère face à ces processus de « déculturation »[992], qui ne font pas l'objet d'une attention suffisante ou bien sont minorés. Le récit de l'auteur est alors construit autour d'une montée en intensité. Dans un premier temps, il s'agit de « constater » que « le peuple » n'a pas été entendu, que la clôture du débat revient à « claquer la porte au nez de l'opinion ». Puis, le propos de l'auteur se fait injonctif. L'auteur pose la libération de la parole comme une condition *sine qua non* pour que la communauté nationale n'évolue pas vers des dynamiques répressives :

> « Le gouvernement, s'il ne veut pas exacerber les ressentiments, doit assumer jusqu'au bout cette libre expression dont il s'effraye depuis qu'elle aborde

[990] Ivan RIOUFOL, « La droite à la recherche du temps perdu », *art. cit.*
[991] *Ibid.*
[992] Ivan RIOUFOL, « Ces démocrates qui n'aiment pas le peuple », *art. cit.*

> l'immigration de peuplement et l'islam, données qui bouleversent des équilibres »[993].

Autrement dit, pour l'auteur, cette parole sur « l'immigration » et « l'Islam » est salutaire, dans la mesure où c'est elle qui permettrait d'éviter que « le peuple » ne continue à accumuler de la rancœur et de l'animosité[994].

Enfin, l'argumentation se termine par une déclaration solennelle :

> « C'est cette fatale passivité que refusent ceux qui, en dépit des censeurs, disent vouloir défendre leur identité. Le "redressement de la France", cette expression qui s'installe dans le discours politique, ne se fera pas sans son peuple. Il faut l'écouter gronder »[995].

Par conséquent, le propos ne relève plus ici de la résignation face à des évolutions perçues comme irrévocables. Au contraire, il s'agit d'indiquer que « le peuple » a accumulé suffisamment de frustration pour être en colère et pour revendiquer la reconnaissance de son identité, qui se trouverait bafouée. Autrement dit, alors que le gouvernement a reculé face aux « censeurs », le peuple qui, lui, souhaite défendre son identité est en colère et cherche à se faire entendre.

Le « Peuple » qui se dégage des chroniques d'I. Rioufol a donc moins à voir avec l'idée « de volonté et de puissance collective égalitaire » et bien plus avec l'idée d'une « communauté, d'appartenance ou d'identité, [une] ethnicité fictive »[996]. Ces premiers développements autour du sentiment de dévalorisation d'une identité française font donc signe vers ce qu'O. Voirol a nommé « l'invisibilisation du social »[997]. En ayant « recours […] à la catégorie de "communauté" ou à des entités culturelles et non pas sociales pour penser les phénomènes de société », pour décrire la fragilisation d'une identité culturelle, l'auteur se trouve incapable de rendre compte des vécus individuels. Seules comptent pour lui les catégories hypostasiées et fétichisées de « Nation », de « Peuple » et d'« Identité ». Autrement dit, en faisant de la « Nation » une entité « abandonnée » et sur le « déclin », et en construisant un « Peuple » capable de mener à bien son « redressement », la narration de l'auteur repose sur une

[993] Ivan RIOUFOL, « Ces démocrates qui n'aiment pas le peuple », *art. cit.*
[994] Nous aurons l'occasion de revenir sur cette opposition entre « Nous » et « Eux ».
[995] Ivan RIOUFOL, « Ces démocrates qui n'aiment pas le peuple », *art. cit.*
[996] Étienne BALIBAR, « 10. L'Europe des citoyens », *in Nous, citoyens d'Europe ?*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 2001, p. 256.
[997] Olivier VOIROL, « Invisibilité sociale et invisibilité du social », *op. cit.*, pp. 84-87.

« fétichisation du Peuple et de la Nation »[998] qui oblitère le monde vécu, c'est-à-dire les relations dans lesquelles sont inscrits les individus et qui donnent sens à leur existence.

8.3.1.2 Le refus du réel

Mais, pour I. Rioufol, la dévalorisation de la nation, de sa grandeur, de ses accomplissements est également le résultat d'un refus de voir les choses, de l'incapacité de certains à nommer les réalités problématiques auxquelles se trouve confrontée la nation.

Une telle dimension s'exprime sur le registre de l'invective lorsqu'il s'agit d'accuser ceux qui, par leur pratique ou leur aveuglement, participent à affaiblir la « nation ». On peut trouver un tel exemple lorsque l'auteur se félicite de la tenue du débat sur l'identité nationale en déclarant que « les idéologues, qui crient au fantasme quand les réalités dérangeantes sont décrites, sont les premières victimes de cette libération des esprits »[999]. Ou encore lorsqu'il relie directement la fragilisation de l'identité française avec des méthodes de dissimulations qu'emploieraient certaines catégories d'individus, les militants et les sociologues :

> « Le refus de voir ce qui crève les yeux, entêtement partagé par des sociologues militants et médiatisés, est en partie responsable de la crise existentielle d'une nation tenue dans l'ignorance de ses mutations »[1000].

Dans tous les cas, les accusations portées par l'auteur le sont à partir d'une opposition entre regard porté sur le réel (ce que lui se propose de faire) et regard qui, au contraire, fuit les « réalités dérangeantes »[1001]. En se ménageant un accès direct au réel, en faisant comme si les dynamiques sociales étaient aisément identifiables et interprétables, donc en réduisant la complexité du monde social, l'auteur se trouve à la fois en mesure d'identifier la « crise existentielle » de la nation, mais aussi de désigner les responsables de cette crise. Le « mal identitaire » qui touche la nation est évident, il « crève les yeux » — il s'agit d'un fait, d'une donnée, dont chacun peut percevoir les effets ravageurs. Mais, pour l'auteur, ces difficultés sont redoublées et accentuées par les prises de position de « sociologues militants et médiatisés ». Leur déconnexion vis-à-vis des réalités effectives est alors perçue comme participant à accroître cette « crise existentielle », puisqu'en refusant de regarder les réalités en face, ils ne peuvent que contribuer à les rendre plus opaques. Notons que la dénonciation porte sur un certain type

[998] Franck FISCHBACH, « Le peuple social ou le retour du populaire », *Lignes*, 2019, n° 59, nº 2, p. 190.
[999] Ivan RIOUFOL, « Identité : la pensée officielle sur la défensive », *art. cit.*
[1000] *Ibid*.
[1001] *Ibid.*

de sociologie, puisque certains sociologues peuvent être mobilisés par l'auteur dans une direction bien précise. Par exemple, pour appuyer l'idée que les opinions devraient pouvoir être exprimées librement, R. Boudon se trouve enrôlé afin d'appuyer l'idée qu'Internet, en tant qu'outil de communication, constitue une « bénédiction pour la démocratie »[1002]. Par conséquent, et si l'on en doutait, la dénonciation de la sociologie et des sociologues ne porte que sur la sociologie critique, celle qui met au cœur de son projet la critique des structures de la domination.

Mais ajoutons que l'imputation de responsabilité peut prendre des formes plus virulentes encore, particulièrement lorsque l'auteur reprend explicitement le vocabulaire de l'extrême droite. Comme lorsqu'il déclare à propos de ceux qui masqueraient la réalité des situations problématiques :

> « Ainsi font ceux que Renaud Camus appelle les Amis du Désastre : ils s'emploient à rendre la réalité inintelligible, en niant des évidences ou en leur donnant un autre sens »[1003].

Il s'agit bien là, à nouveau, de dénoncer ceux qui refusent de voir les évidences. Mais ici, l'imputation de responsabilité franchit un palier supplémentaire, puisque l'auteur mobilise la rhétorique du théoricien d'extrême droite R. Camus, dont la sinistre réputation tient à la popularité de sa « thèse » d'un « grand remplacement » — c'est-à-dire de la substitution des populations européennes par les populations immigrées, principalement musulmanes. Il s'agit d'ailleurs d'une double référence puisqu'à son nom s'ajoute l'expression les « Amis du désastre » qui désigne, comme chez I. Rioufol, les individus qui, par aveuglement ou par intérêt, agissent comme les opérateurs du déclin de la nation.

8.3.2 « Eux » et dévalorisation de l'identité française

On a vu combien, pour l'auteur, des dynamiques internes au groupe endogène participaient à dévaloriser l'identité française. Mais, pour lui, l'essentiel de ce mépris, de ce manque de considération qui a pour conséquence le « déclin » de la nation, découle des difficultés que les « groupes exogènes » (les Autres) font peser sur elle. Étant donné que les récits médiatiques

[1002] Ivan RIOUFOL, « La libération de la parole affole les censeurs », *art. cit.*

[1003] Ivan RIOUFOL, « Tout va bien, disent les Amis du Désastre », *Le Figaro*, 20 novembre 2009, vol. 20313, p. 15.

d'I. Rioufol multiplient les acteurs faisant courir un risque à la nation et au maintien de son identité, nous proposons de regrouper ces derniers en trois catégories : l'immigration, le métissage et le multiculturalisme et l'Islam.

8.3.2.1 Immigration, multiculturalisme et altérité radicale

Alors même que, comme nous l'avons aperçu dans la partie précédente, l'auteur invitait à rechercher les causes de la dépréciation de l'identité culturelle à l'intérieur du « groupe endogène », en indiquant que l'immigration ne constituait pas la cause première de la « crise existentielle »[1004] que traversait la France, rapidement, cette pétition de principe vole en éclats sous les dénonciations multiples et répétées du rôle imparti à l'immigration dans la dévalorisation de l'identité française.

L'immigration est alors associée à un ailleurs lointain et menaçant, caractérisé par des « peuples étrangers à l'esprit occidental »[1005]. L'inquiétude quant à l'intégration des populations immigrées traverse l'ensemble des chroniques d'I. Rioufol et s'exprime très souvent à travers l'idée d'une altérité radicale. Par exemple lorsqu'il déclare :

> « La politique d'assimilation dont le FN se veut le porte-drapeau ne semble guère plus réaliste que ses demandes d'immigration zéro. La physionomie du pays, théâtre depuis trente ans d'un peuplement extra-européen dont l'envergure a longtemps été dissimulée à l'opinion, oblige à abaisser la barre des exigences qui incitaient le nouveau venu à se fondre, jusqu'à oublier sa propre histoire et à franciser son prénom, voire son nom »[1006].

Commençons par relever la métaphore biologisante sur laquelle repose l'ensemble de l'argumentation. La nation française se trouve identifiée, par un mécanisme de personnification, à un corps biologique, possédant un corps singulier. Or, ce qui pose problème pour l'auteur, c'est précisément que l'immigration « extra-européenne » conduit à transformer ce corps, qu'elle procure un « nouveau visage à la nation »[1007]. En suivant la métaphore employée par l'auteur, on peut considérer que cette altérité radicale est comprise comme étant trop éloignée et trop différente pour pouvoir être assimilée au sein de ce corps national, pour pouvoir s'y « fondre ». Pour l'auteur cette incompatibilité est évidente puisque les populations immigrées

[1004] Ivan RIOUFOL, « Comment lutter contre l'amnésie collective », *art. cit.*
[1005] *Ibid.*
[1006] Ivan RIOUFOL, « La droite à la recherche du temps perdu », *art. cit.*
[1007] *Ibid.*

ont amené à « abaisser la barre des exigences », dont on pouvait pourtant « légitimement » attendre que les « nouveaux-venus »[1008] les adoptent. Tous ces éléments se combinent dans l'affirmation de l'incapacité des populations immigrées à s'unir de façon harmonieuse avec le corps national. Dans son travail d'analyse sur l'utilisation du vocable d'assimilation, A. Hajjat a montré comment, par un renversement historique, le terme en est venu à prendre la direction d'une incompatibilité des populations immigrées ou colonisées avec la nation française[1009]. C'est cette lecture qui se retrouve au cœur des récits médiatiques d'I. Rioufol lorsque ces derniers abordent la question de l'immigration.

En outre, la figure de substitution qui permet ici à l'auteur de désigner des « populations immigrées » est particulièrement éloquente. En choisissant de parler de « nouveaux venus », il distingue clairement deux catégories de populations et fixe un principe d'antériorité. La dévalorisation de l'altérité opère ainsi selon une logique « temporelle ». Plus l'appartenance à la nation peut être renvoyée vers un passé lointain, plus les individus se trouvent valorisés. À l'inverse, plus cette appartenance est récente, et plus les individus se trouveront dévalorisés, leur présence étant associée aux transformations négatives, au « déclin » de la France. Ce mécanisme de valorisation/dévalorisation se traduit par la défense d'une conception statique de la nation et de son identité, qui se concrétise notamment dans la « prise en charge » du « groupe endogène » et par la mise en cause systématique des populations immigrées et de leurs comportements qui dérogeraient aux règles élémentaires de savoir-vivre.

Pour illustrer cela, il peut être utile de s'intéresser aux moments où l'auteur se fait le porte-parole du « groupe endogène » et de ses attentes, comme lorsqu'il déclare :

> « Cette indifférence des autorités va à l'encontre des aspirations de ceux qui ont le sentiment, conforté par la tournure idéologique prise récemment par le débat après les déclarations de Besson, d'être moins considérés que les communautés issues de l'immigration extra-européenne »[1010].

Ou bien encore, lorsqu'il se fait l'avocat des « français de souche » :

> « Plutôt que de laisser ringardiser le Français de souche, le pouvoir ferait mieux de changer de cap et de résister aux nouvelles minorités : avec l'appui

[1008] Ivan RIOUFOL, « La droite à la recherche du temps perdu », *art. cit.*

[1009] Abdellali HAJJAT, « Socio-histoire du concept d'assimilation », *in Les frontières de l'« identité nationale »*, Paris, La Découverte, Sciences humaines, 2012, p. 58.

[1010] Ivan RIOUFOL, « Comment résister à la déculturation nationale », *art. cit.*

de la Halde (Haute Autorité de lutte contre les discriminations), elles en viennent à se comporter comme en pays conquis »[1011].

Pour l'auteur, il s'agit à chaque fois, par un mécanisme d'inversion, de construire les groupes minoritaires en oppresseurs et de défendre le groupe majoritaire contre les dévalorisations dont il serait l'objet. Dans ces extraits, les processus de catégorisation et d'essentialisation fonctionnent de telle manière que, si le terme de « race » ne se trouve pas employé, les expressions de « communautés issues de l'immigration extra-européenne » et de « nouvelles minorités » opèrent comme des substituts. Elles viennent essentialiser et réifier les frontières entre les groupes, frontières qui deviennent alors infranchissables[1012].

À cet égard, il peut être intéressant d'effectuer un détour par les travaux de J. Gabel pour tenter d'éclaire de telles visions du monde. La pensée de ce dernier prend sa source à la confluence du marxisme de G. Lukacs, de la sociologie de K. Mannheim et de la psychopathologie de Minkowski. La particularité de son œuvre est d'avoir cherché à articuler de façon très étroite l'analyse de la société et l'analyse de la psyché, à travers la médiation de la catégorie de l'idéologie. Dans ce cadre, l'idéologie pouvait être comprise comme une pensée réifiante (c'est-à-dire antidialectique fonctionnant sur le principe du rationalisme morbide, étouffant la complexité et le dynamisme de la vie sociale par l'accumulation des projections fantasmatiques et spatialisante (c'est-à-dire anhistorique puisque la référence à l'histoire en est absente)[1013]. On voit assez aisément comment une telle définition de l'idéologie peut être appliquée aux récits médiatiques d'I. Rioufol. Ce dernier, en refusant de percevoir la culture comme soumise à la contingence historique et à la conflictualité, et, au contraire, en en faisant un horizon indépassable, opère une saisie réifiée du monde social.

En outre, dans ses travaux sur l'idéologie raciste, J. Gabel proposait une métaphore qui nous semble particulièrement opérante sur les récits qui nous intéressent ici. Selon lui, par une logique d'inversion de la hiérarchie des normes, la dimension idéologique du racisme pouvait conduire à porter des accusations de racisme à l'égard « d'une minorité discriminée pour des raisons raciales »[1014]. I. Rioufol opère une inversion similaire lorsqu'il considère que les

---

[1011] Ivan RIOUFOL, « Ces démocrates qui n'aiment pas le peuple », *art. cit.*

[1012] Véronique DE RUDDER, Christian POIRET et François VOURC'H, *L'Inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, *op. cit.*, p. 34. « Le racisme renvoie le racisé à un autre monde, non tout à fait humain, infrahumain, en tout cas « sans commune mesure » avec celui du racisant. Sa conversion n'est pas souhaitée et, d'ailleurs, elle n'est pas même considérée comme possible ».

[1013] Joseph GABEL, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, 3ème édition., Les Éditions de minuit, Arguments, 1962, p. 19. Il est intéressant de noter que dans l'ouvrage *La dialectique de la raison*, M. Horkheimer et T.W. Adorno indiquaient précisément que « l'espace est l'aliénation absolue ». Cf. Theodor W. ADORNO et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, 1983, p. 189.

[1014] Joseph GABEL, « Racisme et aliénation », *PRAXIS internationale*, 1982, nº 4, p. 429.

minorités seraient plus considérées que les « français de souche », ou bien lorsqu'il considère que ces minorités n'ont que peu d'égards pour la culture française, alors même que les « processus d'altérisation » qui sont au cœur de ses discours produisent une infériorisation des populations immigrées.

Dans le deuxième extrait que nous venons de citer, on voit poindre la dénonciation des minorités pour leur manque de savoir-vivre. Il peut être intéressant d'ajouter à cette déclaration les propos suivants :

> « Depuis trente ans une immigration de peuplement est de plus en plus tentée de se comporter dans l'indifférence des règles du pays d'accueil »[1015].

On voit combien la conception de l'immigration de cet auteur repose sur l'analogie entre la nation et le domicile. Conçue sur le modèle de la maison ou du foyer, la nation devient un territoire avec des règles de savoir-vivre et de politesse qu'il convient de respecter. L'immigration comprise sur le modèle de l'invité est alors renvoyée vers son incapacité à respecter les règles et la bienséance qui veut que l'on se comporte décemment lorsque l'on est invité. Et précisément cette opposition entre les « hôtes » et les « invités » participe à rigidifier la frontière entre l'intérieur et l'extérieur. A. Sayad a bien montré comment les attentes de politesse à l'égard des populations immigrées participaient à occulter la dimension politique de l'ordre social, en confinant les populations concernées dans un « non-politique »[1016].

Mais pour I. Rioufol, la dévalorisation de l'identité française repose sur la combinaison de l'immigration et du multiculturalisme. Les populations immigrées, dont on a vu combien leur présence se révélait problématique pour l'auteur, sont associées au devenir multiculturel de la nation. C'est précisément parce que l'auteur produit une représentation homogène de la communauté nationale que la présence d'une diversité culturelle est perçue comme une perte de substance. Cela se manifeste particulièrement lorsque, sentant la fin du débat approcher, et considérant que celui-ci ne s'est pas dirigé dans la direction qu'il aurait souhaité, il déclare :

> « Éric Besson, qui aura tenté brièvement de s'échapper du moule, est-il certain d'avoir bien entendu les Français et de parler en leur nom ? Lundi, à

[1015] Ivan RIOUFOL, « Hommage à la résistance du peuple suisse », *Le Figaro*, 4 décembre 2009, vol. 20325, p. 19.

[1016] Abdelmalek SAYAD, « Immigration et « pensée d'État » », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1999, vol. 129, nº 1, p. 9. « Il faut savoir se tenir, bien se conduire, se comporter et se conduire comme l'exigent et comme l'enseignent les règles de bonne conduite des maîtres des lieux. C'est une question de savoir-faire, de politesse, plus qu'une question de politique, même si l'on est sur le terrain propre de la politique et dans un domaine fondamentalement politique. On insiste sur la politesse pour faire oublier, précisément, la politique, pour évacuer la politique ; la politesse a pour cette circonstance un pouvoir mystifié et mystificateur ».

> La Courneuve, il a dit : “La France n’est ni un peuple, ni une langue, ni un territoire, ni une religion, c’est un conglomérat de peuples qui veulent vivre ensemble. Il n’y a pas de Français de souche, il n’y a qu’une France de métissage.”, Mais qui a décidé de ces bouleversements qui coupent les racines d’un trait de plume ? Personne, sinon ces mêmes faiseurs d’opinion. C’est à eux que s’adresse le ministre en leur récitant, pour preuve de sa reddition après l’épreuve du feu, que la France n’est riche que de sa nouvelle diversité »[1017].

L’auteur prend ici la parole au nom d’un collectif qui regroupe les Français qui ont considéré le débat sur l’identité nationale comme un moyen de lutter contre les transformations qui reconfigurent le visage de la France. L’interrogation, l’adresse au ministre, tout comme la citation de ce dernier participent à la dénonciation de la situation. Elles permettent d’illustrer l’écart entre le discours gouvernemental qu’il juge trop complaisant, trop acquis à la « diversité » et sa conception homogène de la nation et de l’identité française, qu’il construit comme la conception dominante. En considérant que les décisions politiques des membres du gouvernement et les prises de position du ministre de l’Immigration, de l’Intégration, de l’Identité nationale et du Développement solidaire ne s’écartent pas suffisamment de la promotion de la diversité, alors même qu’il s’agit du gouvernement qui a instauré le Contrat d’Accueil d’Intégration qui était présenté comme le « prérequis pour l’admission sur le territoire », ces déclarations indiquent, s’il en était encore besoin, le positionnement politique de l’auteur.

8.3.2.2 L’Islam comme « en-dehors »

Parmi les populations que l’auteur associe à un « en-dehors » de la communauté nationale, les musulmans concentrent un grand nombre de griefs, pour leur rôle jugé très actif dans la dépréciation et le déclin de l’identité française. En effet, puisque pour l’auteur, la pérennisation de la nation dans sa forme « traditionnelle » s’opère, soit à partir de l’inscription dans une histoire mythifiée, soit suivant une logique d’homogénéisation à laquelle, nous l’avons vu, toutes les catégories de populations ne peuvent prétendre (certaines étant trop éloignées de « l’esprit occidental »), toute forme de visibilité de la religion musulmane sur le territoire national (et par extension européen) est perçue comme une défaite face à une religion « dont les

[1017] Ivan RIOUFOL, « La libération de la parole affole les censeurs », *art. cit.*

textes de référence ne différencient pas le spirituel du temporel, qui préoccupe les démocraties »[1018]. Cette lecture anhistorique et antidialectique de l'Islam l'amène à considérer notamment que « l'islam politique » a pour objectif de « subvertir progressivement l'espace public »[1019] et que « burqas et minarets peuvent être compris comme les premières affirmations d'une conquête »[1020].

Ces positions extrêmement hostiles à l'égard de l'Islam, l'auteur les dissimule parfois derrière des interrogations comme celle-ci :

> « Est-il inconcevable d'attendre de l'islam qu'il s'adapte à l'identité de ses hôtes européens, aux racines chrétiennes du Vieux Continent, à la laïcité ? »[1021].

Tout d'abord, remarquons que, sous la forme d'une interrogation rhétorique qui se pare des atours de la banalité et de l'évidence, l'auteur exprime en fait son inquiétude quant à la place de l'Islam et construit une opposition radicale entre celle-ci et l'Europe. Ensuite, il nous faut relever l'emploi de la rhétorique de l'hospitalité pour justifier ses inquiétudes[1022]. L'Europe est ainsi pensée suivant le modèle d'un bloc culturellement homogène, dans lequel la religion musulmane ne peut être, au mieux, que tolérée, à la condition expresse qu'elle suive les principes en vigueur. Enfin, remarquons la figure d'amplification sur laquelle se conclut cette séquence. La structure syntaxique de la phrase est construite de telle manière que l'auteur semble distinguer trois caractéristiques distinctes, l'identité européenne, les « racines chrétiennes » et la laïcité, caractéristiques avec lesquelles la religion musulmane est « invitée » (que l'on nous pardonne ce jeu de mots), appelée à se rendre compatible. Ces trois caractéristiques nous semblent accumulées par l'auteur afin d'accentuer l'opposition entre « Nous » et « Eux ». En effet, en associant l'Europe avec une identité réifiée, avec une religion spécifique — alors même que la pluralité religieuse est au cœur de l'histoire européenne — et avec la laïcité — alors même que la laïcité se trouve être la forme singulière prise en France par le processus de séparation de l'Église et de l'État —, l'objectif de l'auteur est bien

---

[1018] Ivan RIOUFOL, « La place de l'islam au coeur du débat français », *art. cit.*

[1019] Ivan RIOUFOL, « Comment lutter contre l'amnésie collective », *art. cit.*

[1020] Ivan RIOUFOL, « Hommage à la résistance du peuple suisse », *art. cit.*

[1021] *Ibid.*

[1022] Jocelyne STREIFF-FÉNART, « Le "modèle républicain" et ses Autres : construction et évolution des catégories de l'altérité en France », *Migrations Societe*, Françoise GARDES (trad.), 2009, n° 122, nº 2, p. 226. « Cette représentation de la nation comme une propriété privée (à la fois la maison et le "chez soi") conduit à se représenter les étrangers comme des "invités" à qui l'on accorde l'hospitalité et dont il est permis d'attendre un comportement "réservé" et "poli" ». Il nous faut également relever les critiques qui se sont élevées contre la rhétorique de l'hospitalité à l'intérieur du champ de la critique sociale. Magali BESSONE, « Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain ? », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 2 juin 2015, vol. 17, nº 1.

d'homogénéiser de manière fictive le collectif qu'il construit (l'Europe) pour installer la religion musulmane dans une position d'altérité radicale.

Dès lors, chaque fois que les publications d'I. Rioufol abordent la thématique de l'Islam, se manifeste une « reconnaissance dépréciative » des musulmans, qui se retrouvent identifiés comme partenaires d'interactions nuisibles et sont alors systématiquement dévalorisés, disqualifiés et stigmatisés[1023]. Dans la mesure où cette dépréciation s'avère systématique, et où elle construit une frontière rigide entre la communauté d'appartenance et l'altérité musulmane, les récits médiatiques d'I. Rioufol relèvent de l'islamophobie, entendue comme :

> « Un processus complexe d'altérisation qui s'appuie sur le signe de l'appartenance réelle ou présumée à la religion musulmane [et qui] réduit l'agir social et les perceptions des musulmans réels ou présumés, à un agir religieux essentialisé. Cela conduit à effacer (ou à atrophier par opposition binaire entre "bons" et "mauvais" musulmans) la pluralité, la fragmentation et la complexité sociales, économiques, identitaires, théologiques, idéologiques, etc., de ce groupe »[1024].

À l'encontre de ces conceptions monolithiques du phénomène religieux, A-S Lamine a mis en lumière la pluralité intra-religieuse et notamment, en ce qui nous concerne ici, la « diversité intra-musulmane »[1025]. On peut d'ailleurs ajouter que des revendications identitaires qui prennent pour point de départ une culture statique et essentialisée — et non une conception dynamique et mouvante —, et qui viennent faire violence aux individus et à leurs trajectoires, s'écartent de l'un des nombreux acquis de la pensée de K. Marx : la nécessité de penser les phénomènes humains dans leur dimension processuelle[1026]. C'est cette idée marxienne que l'on retrouve énoncée dès les *Thèses sur Feuerbach* lorsqu'est indiqué « l'essence humaine n'est pas une abstraction prise à part. Dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux »[1027].

[1023] Pour une présentation des différents types de dénis de reconnaissance portés par les institutions, cf. Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit.*, p. 133.

[1024] Marwan MOHAMMED, « La transversalité politique de l'islamophobie : analyse de quelques ressorts historiques et idéologiques », *Confluences Méditerranée*, 2015, N° 95, nº 4, pp. 131-132.

[1025] Anne-Sophie LAMINE, « Média minoritaire, diversité intra-religieuse et espace public. Analyse du site Saphirnews.com », *art. cit.*, p. 140.

[1026] Emmanuel RENAULT, « Critical Theory and Processual Social Ontology », *Journal of Social Ontology*, 4 mars 2016, vol. 2, nº 1, pp. 17-32.

[1027] Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'idéologie allemande. Première partie : thèses sur Feuerbach*, Renée CARTELLE et Gilbert BADIA (trad.), Paris, Éditions Sociales, Classiques du marxisme, 1972, p. 25.

8.3.3 Reconnaissance

8.3.3.1 Détournement de la critique

Comme nous l'avons vu lorsque nous nous sommes penchés sur les théories de l'identité, l'idée que des transformations sociales de grandes ampleurs aient pu produire un affaiblissement de différentes composantes de l'identité personnelle se retrouve dans de nombreuses analyses en sciences humaines et sociales[1028]. Par ailleurs, que l'effritement de la nation puisse produire des expériences négatives chez les individus, c'est un élément qui avait déjà été explicité par T.W. Adorno au cours des années 1960. Alors que le conflit entre les deux grandes puissances battait son plein, il fit remarquer d'une part, l'effacement du cadre de l'État-nation au profit d'une échelle supranationale et d'autre part, l'impact de cette relégation de la Nation sur les individus.

> « La nation en tant que telle voit sa liberté de mouvement extraordinairement limitée par l'intégration dans les grands blocs de pouvoir […] Il ne fait strictement aucun doute que, du point de vue sociopsychologique comme du point de vue réel, il existe une angoisse très répandue à l'idée d'être absorbé par ces blocs et d'être du même coup gravement lésé dans son existence matérielle »[1029].

Or, l'expérience négative qui se trouve au cœur des récits médiatiques d'I. Rioufol peut faire signe vers de telles dynamiques[1030] — celle de l'effritement des supports identitaires des individus. Toutefois, « les potentialités critiques » de ces récits s'arrêtent là. Ces derniers cherchent moins à relier un vécu subjectif à des dynamiques « objectives », qu'à identifier des catégories de populations, désignées comme les véritables responsables de la perte d'une

---

[1028] Claude DUBAR, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, *op. cit.* Claude DUBAR, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, *op. cit*.

[1029] Theodor W. ADORNO, *Le nouvel extrémisme de droite. Une conférence*, Volker WEISS et Olivier MANNONI (trad.), Paris, Climats, Essais, 2019, p. 8. Lorsque T.W. Adorno remarque une perte d'influence de la nation, c'est pour ajouter aussitôt : « On ne devrait pas en tirer, par exemple, la conclusion primitive que, pour cette raison, au nom de ce caractère obsolète, le nationalisme ne joue plus un rôle décisif : il arrive au contraire très souvent que des convictions et des idéologies prennent leur caractère démoniaque, leur aspect authentiquement destructeur, au moment précis où la situation objective les prive d'une partie de leur substance » .

[1030] O. Voirol, à partir de sa relecture de la première génération des théoriciens de l'école de Francfort, rappelle combien les « agitateurs fascistes » prenaient appui sur des malaises réels dans leurs sermons. Cf. Olivier VOIROL, « Pathologies de l'espace public et agitation fasciste. Leçons de la Théorie critique », *Réseaux*, 2017, vol. 202-203, nº 2-3, p. 140. « « Loin d'être une illusion de l'audience ou encore une invention de l'agitateur, le malaise social est un symptôme psychologique d'une situation réelle d'oppression, face à laquelle les sujets sociaux sont potentiellement en demande de changement. Or l'agitation fasciste ne leur donne aucune réponse sur la base d'une action politique appropriée, étant donné que les procédures élémentaires d'institution du problème font défaut ».

identité culturelle. Ce faisant, ces récits se rapprochent des formes de détournements de la critique opérés par l'idéologie fasciste. Tout comme elle, ces récits s'évertuent à « détourner la cible de la critique et de la revendication : des éléments sociaux, économiques et politiques, elle les déplace vers des aspects culturels, nationaux, ethniques, communautaires relatifs à des cadres d'appartenance collectifs présentés comme figés, auxquels ses destinataires sont incités à s'identifier »[1031].

8.3.3.2 Une lutte de reconnaissance agonistique ?

Au cours de notre présentation, nous avons distingué analytiquement différents collectifs qui participent, d'après l'auteur, au « déclin » de la nation et à la perte de l'identité française. Dans la rhétorique d'I. Rioufol, l'ensemble de ces éléments coagulent dans un sentiment de dépréciation d'un mode de vie singulier qu'il associe à la nation, contre lequel il s'agit de « lutter ». Les expériences négatives du locuteur apparaissent alors comme des manifestations de frustration concernant ce qu'il identifie comme une fragilisation d'une identité culturelle, l'identité française. Or, puisqu'il construit des entités culturelles incommensurables, que les groupes auxquels il s'agit de faire reconnaître cette communauté de vues, ce mode de vie singulier, sont renvoyés vers une altérité radicale, le type de conflit qu'il envisage vise moins à réconcilier les parties en présence qu'à retirer de la communauté nationale toute manifestation de cette altérité, condition *sine qua non* du retour à un mode de vie jugé comme « supérieur », donc une « lutte à mort », à l'issue de laquelle l'une des deux serait amenée à disparaitre. Dans la mesure où les récits médiatiques d'I. Rioufol d'une part, construisent une communauté nationale homogène, dans laquelle le champ d'application de l'histoire se trouve réduit à la référence à un passé fantasmé et glorifié, et où, d'autre part, ils projettent sur cette communauté des menaces multiples et pourtant identifiables contre lesquelles il s'agirait de se défendre, leur dynamique protestataire semble relever davantage de la « lutte de reconnaissance » agonistique que de la « lutte pour la reconnaissance » réconciliatrice[1032].

[1031] Olivier VOIROL, « Pathologies de l'espace public et agitation fasciste. Leçons de la Théorie critique », *op. cit.*, p. 131.
[1032] Emmanuel RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit.*, pp. 47-48.

8.3.3.3 De l'ironie communautariste

Dans la mesure où le « soi » produit par la narration d'I. Rioufol ne se comprend qu'à travers son inscription dans un ensemble communautaire qui le façonne et le dépasse, que les individus rassemblés dans l'environnement communautaire de la nation française, à travers les caractéristiques communes qu'ils partagent (territoire, langue, histoire, religion, etc.), sont amenés à développer un « esprit occidental » et que celui-ci devrait être défendu, car menacé par l'immigration et le multiculturalisme, ces récits construisent des demandes de reconnaissance d'une identité donnée, préexistant aux individus qui, pourtant, la configurent et lui donnent forme[1033]. De ce fait, ironiquement, compte tenu des prises de positions politiques anti-communautaristes de leur auteur, ces récits se rapprochent des positions « communautaristes » (au sens philosophique du terme). En effet, pour celles-ci, la communauté constitue également un horizon indépassable. L'autonomie individuelle n'est alors accessible que par le truchement d'un socle de valeurs commun. Pour les « communautaristes », les conflits culturels sont centraux, les aspirations individuelles étant directement « branchées » sur l'identité culturelle ; une fois la lutte menée à son terme, les sujets doivent être en mesure de se réaliser. Autrement dit, le sujet est à ce point dépendant de son appartenance communautaire, que son autoréalisation n'est envisagée que dans des communautés qui en fixent les coordonnées.

En outre, dans la mesure où, pour les communautariens, il n'existe aucun référent supra-contextuel permettant de distinguer de manière justifiée entre les concepts moralement acceptables et moralement répréhensibles du bien commun, en optant pour un tel point de vue herméneutique, alors on devrait être conduit à faire des demandes de reconnaissance de l'identité française, des demandes légitimes, quand bien même celles-ci reposeraient sur des formes de catégorisations, de mépris ou de réification, car il s'agirait de comprendre la communauté nationale comme porteuse d'un horizon normatif fondamentalement incontesté, à partir duquel les individus seraient en mesure d'envisager leur autoréalisation.

Au contraire, un tel référent supra-contextuel apparaît ici nécessaire pour disqualifier non pas les expériences négatives qui sont exprimées (celles-ci peuvent dire quelque chose des dynamiques sociales et de ce qu'elles font aux individus), mais les modalités à travers lesquelles

[1033] Emmanuel RENAULT, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 139. « Les identités collectives sont toujours prises dans des processus de modification sous l'effet du contact avec d'autres cultures ou de l'évolution spécifique de l'organisation sociale du groupe en question. La réaction politique […] peut masquer cette dynamique en donnant à la lutte pour l'identité la forme de la lutte pour une identité immémoriale ».

sont exprimées ces expériences. Puisque la théorie de la reconnaissance se ménage la possibilité d'un accès à un point de vue transcendant le contexte, grâce à la priorité qu'elle accorde à la vulnérabilité intersubjective (et non à la dépendance communautaire), à l'idée que la reconnaissance ne porte pas sur une identité déjà formée, mais que la construction identitaire s'opère à travers le processus de lutte pour la reconnaissance et à la logique d'élargissement au cœur de la reconnaissance mutuelle[1034], elle permet d'identifier d'une part, ce qui pour les individus concernés, est à l'origine d'expériences négatives et d'autre part, les éventuelles « pathologies de la reconnaissance collective », lorsque les demandes de reconnaissance empêchent à la fois l'inclusion et l'autonomie des individus.

Conclusion

En guise de conclusion de ce chapitre, nous souhaitons effectuer quelques remarques en forme de « passerelle » entre la situation étudiée ici et le contexte social dans lequel se déroule l'écriture de cette thèse. Si une investigation approfondie et documentée s'avérerait nécessaire pour parvenir à relier ces deux contextes de façon adéquate, il nous semble que la situation impose de dépasser le cadre et la rigueur méthodologique appliquée jusque-là.

Au cours du débat sur l'identité nationale, les prises de position d'I. Rioufol ont fait l'objet de sévères critiques de la part de ses confrères journalistes des hebdomadaires Marianne[1035] et Nouvel Obs[1036]. Ces prises de position identifiées comme « national identitaire » pouvaient alors encore apparaître comme marginales au sein de l'espace public dominant. Seulement, depuis lors, la situation a considérablement évolué et les prises de position « national identitaire » se sont multipliées au sein de l'espace médiatique. La chaine d'information en continu Cnews, propriété du milliardaire V. Bolloré, a ainsi offert un formidable terrain de jeu médiatique à E. Zemmour, pour que celui-ci puisse cracher sa haine du différent à une heure de grande écoute. À cet égard, la situation de l'hebdomadaire Marianne est, elle aussi,

[1034] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 280. « « La logique de l'élargissement des relations de reconnaissance fournit elle-même le système de référence des descriptions historiques […] C'est seulement par référence à la logique générale de l'élargissement des relations de reconnaissance qu'il est possible de situer systématiquement ce qui resterait autrement un phénomène non compris : on ne peut en effet mesurer la signification d'une lutte ou d'un conflit historique pour le développement de la société qu'une fois mise au jour sa contribution particulière à la réalisation d'un progrès moral dans l'ordre de la reconnaissance […] les sentiments moraux perdent ainsi leur apparente innocence, pour devenir des facteurs de ralentissement ou d'accélération dans un processus de développement plus général ».

[1035] DELFEIL DE TON, « National identitaire », *Le Nouvel Observateur*, 5 novembre 2009, p. 92.

[1036] Jack DION, « Ivan Rioufol en croisade », *Marianne*, 12 décembre 2009.

symptomatique. Cet hebdomadaire jusque-là classé au « centre gauche » de l'échiquier politique, a été racheté en juin 2018 par le milliardaire tchèque D. Křetínský et la direction de la rédaction a alors été confiée à N. Polony, qui lui a fait opérer une sorte de mue « national identitaire »[1037].

Si nos remarques sont exactes alors cela signifie que les vents du ressentiment ne cessent d'obscurcir les quelques éclats restants des « lumières tamisées »[1038].

[1037] Pour justifier une telle lecture, il suffit de rappeler les résistances qu'ont suscitées la nomination de N. Polony d'une part, et les « Unes » qui ont suivi sa prise de fonction d'autre part.

[1038] Nous empruntons l'expression à P. Corcuff qui l'utilise lui pour désigner une conception non dogmatique des Lumières. Cf. Philippe CORCUFF, « Les lumières tamisées des constructivismes. L'humanité, la raison et le progrès comme transcendances relatives », *Revue du MAUSS*, 2001, vol. 17, nº 1, pp. 158-179.

Chapitre 9 – Le voile intégral comme forme paradigmatique des sociogrammes de la « victime tyrannique » et de « l'émancipateur opprimé »

« Une fois que l'individu s'est convaincu qu'il y a des gens qui méritent d'être punis, il est en possession d'un canal à travers lequel exprimer les pulsions agressives les plus profondes, tout en se considérant comme absolument moral. Si ses autorités externes, ou bien la foule, donnent leur approbation à cette forme d'agressivité, celle-ci peut prendre les formes les plus violentes, et peut persister après qu'ont été perdues de vue les valeurs conventionnelles au nom desquelles elle s'est exprimée ».

T.W. Adorno, *Études sur la personnalité autoritaire*.

« Quoiqu'en pensent les sociologues officiels, les classes inférieures ne sont nullement condamnées à vivre des ragots que leur abandonnent les classes supérieures ».

G. Sorel, *Réflexions sur la violence*.

Dans les pages qui vont suivre, nous nous proposons de faire deux choses. La première sera de nous intéresser à une partie de notre corpus que nous avons sciemment choisi d'ignorer jusque-là, à savoir les récits médiatiques dans lesquels la question du voile intégral a été traitée. Jusqu'ici, dans les analyses que nous avons présentées, nous avons évité (à quelques rares exceptions près) les références au port du voile intégral, alors même que nous avions identifié celui-ci comme un élément important de notre corpus, et un événement avec lequel le débat sur l'identité nationale avait pu entrer en résonance. Cette éviction quasi systématique fut un choix délibéré. Non pas que nous considérions que les questions posées par les narrations médiatiques sur le port du voile intégral ne puissent être soumises à une analyse sociocritique ou bien à une analyse fondée sur la théorie de la reconnaissance. Mais, au contraire, parce que nous pensions que ces narrations condensaient de manière paradigmatique les sociogrammes de la « victime tyrannique » et de « l'émancipateur opprimé » et, donc, les développements que nous nous proposions d'aborder.

La seconde, quant à elle, découlera de toutes nos analyses précédentes et nous amènera à discuter des conséquences de l'application de la théorie de la reconnaissance sur des récits médiatiques traversés par la question de la construction d'une frontière entre « Eux » et « Nous ». Nous pensons en effet, qu'une telle application des principes théoriques et méthodologiques de la Théorie de la reconnaissance (négativisme méthodologique, critique immanente et intérêt pour l'émancipation) sur des « morales dominantes » n'est pas sans implications pour la théorie de la reconnaissance elle-même.

9.1 Un voile français

Comme nous venons de l'indiquer, nous commencerons ce chapitre par une discussion des récits médiatiques ayant mis au cœur de leur propos « l'affaire du voile intégral ». Avant toute chose, nous tenons dès à présent à préciser, s'il en était besoin, que notre propos n'est pas de plaider en faveur du port du voile intégral et de faire de celui-ci le symbole par excellence des luttes émancipatrices. Toutefois, dans une société dans laquelle les voix des femmes voilées se trouvent si complètement éteintes par des élucubrations vaguement savantes et méthodiquement érigées en universel et dans laquelle la question de leur souffrance et des rapports de domination qu'elles subissent est si peu envisagée, proposer une analyse des récits médiatiques qui se sont penchés sur cette pratique, dans le cadre d'une théorie critique, suppose que l'on puisse se situer du côté de ces femmes en cherchant à mettre au jour les « pathologies sociales » qui traversent la très grande majorité des discours publics sur l'Islam, les musulmans et surtout les femmes musulmanes. Par conséquent, après avoir resitué la thématique du voile intégral au sein d'une chronologie plus large, nous interrogerons l'incapacité des éditorialistes à « prendre en charge » les expériences négatives des femmes voilées. Puis nous questionnerons les récits médiatiques dans lesquels le port du voile intégral est associé à la peur d'une transformation de l'identité française.

9.1.1 Ce qui se cache derrière le voile

Avant de rentrer dans le vif du sujet et d'interroger les récits médiatiques dans lesquels le voile intégral apparaît, nous pensons nécessaire de replacer la thématique du voile intégral dans une séquence sociohistorique plus large, au cours de laquelle le rapport entretenu par la société française avec les femmes voilées se crispe.

L'Odyssée du voile

Cette « affaire du voile »[1039] débute en septembre 1989 avec l'exclusion de deux collégiennes par le directeur de l'établissement dans lequel elles étaient scolarisées. À l'époque, la saisie du Conseil d'État par le ministre de l'Éducation nationale L. Jospin aboutit à la conclusion d'une compatibilité entre le port du voile à l'école et la laïcité. Mais l'appréciation des différentes

[1039] « L'affaire du voile : repères », *Confluences Méditerranée*, 2006, vol. 59, nº 4, p. 31.

situations étant laissée aux chefs d'établissements, des exclusions se reproduisent au cours des années suivantes. En septembre 1994, le ministre de l'Éducation nationale, F. Bayrou, promulgue une circulaire qui distingue entre « symboles religieux discrets, autorisés en classe et ostentatoires, devant être interdits »[1040]. Dans les années qui suivent, entre 1994 et 2003, une centaine d'exclusions sont effectuées au nom de la circulaire en question. En 2003, le Président de la République J. Chirac décide de mettre en place une commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, dont l'objectif et d'« examiner les conditions d'application du principe de laïcité »[1041]. À l'issue de ces réflexions, la commission se prononce en faveur d'une loi[1042]. N. Göle repère qu'un glissement sémantique s'opère à partir de 2003, dès lors, « on ne parle plus d'affaire du foulard, mais du voile islamique »[1043]. L'année suivante, la majorité présidentielle, suivant les recommandations de la commission Stasi, adopte la loi du 15 mars 2004 sur les signes religieux dans les écoles publiques (Loi n° 2004-228)[1044]. À partir de 2006 apparaissent les premières controverses autour du port du « voile intégral ». Mais c'est entre 2009 et 2010 que l'on peut noter une inflation des polémiques sur le sujet. Le 15 juin 2009 se met en place une commission parlementaire sur le sujet puis, le 22 juin 2009, le Président de la République déclare devant le Parlement réuni en congrès que « la burqa n'est pas la bienvenue en France »[1045]. Cette séquence politico-médiatique se conclut par l'adoption le 11 octobre 2010 d'une loi (Loi n° 2010-1192) interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public[1046]. Celle-ci a contribué à redéfinir le concept d'espace public dans un sens restrictif. « Le corpus juridique donne dès lors une forme nouvelle à la laïcité en la déplaçant du domaine de la liberté de conscience à celui des normes publiques »[1047]. Ce constat est partagé par V. Amiraux, pour qui « l'espace public devient alors l'espace de la réalisation

[1040] « L'affaire du voile : repères », *Confluences Méditerranée*, *art. cit.*, p. 31.

[1041] Nilüfer GÖLE, « Le voile des femmes, minorités actives », *in Musulmans au quotidien*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 2015, p. 162.

[1042] Cf. Bernard STASI, *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, 2003, p. 58. « C'est pourquoi la commission propose d'insérer dans un texte de loi portant sur la laïcité la disposition suivante : "Dans le respect de la liberté de conscience et du caractère propre des établissements privés sous contrat, sont interdits dans les écoles, collèges et lycées les tenues et signes manifestant une appartenance religieuse ou politique. Toute sanction est proportionnée et prise après que l'élève a été invité à se conformer à ses obligations »

[1043] Nilüfer GÖLE, « Le voile des femmes, minorités actives », *art. cit.*, p. 161.

[1044] « Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.

[1045] https://www.vie-publique.fr/discours/175696-declaration-de-m-nicolas-sarkozy-president-de-la-republique-devant-le.

[1046] « Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public ».

[1047] Nilüfer GÖLE, « Le voile des femmes, minorités actives », *art. cit.*, p. 165.

de la communauté politique et de la citoyenneté sous le prisme de la visibilité : un bon citoyen ne cache rien »[1048].

Depuis l'adoption de cette loi, les polémiques sur le « voile » — intégral ou non — dans l'espace public ont continué à se multiplier, charriant avec elles leur lot de commentaires méphitiques. Nous ne proposons pas ici de faire un inventaire des différentes polémiques successives, mais nous tenons tout de même à faire remarquer une certaine « dynamique », celle de l'accroissement constant des contraintes d'invisibilisation de l'Islam. Alors que les discours officiels sur le voile tendent à réduire celui-ci à un rejet des principes républicains, donc à une manifestation de « séparatisme », les polémiques elles-mêmes tendent à démontrer l'inverse. Que ce soit des candidates sur des affiches de campagne, des assesseurs lors des élections, la présidente du syndicat étudiant UNEF ou bien des mères qui accompagnent leurs enfants en sortie scolaire, ces polémiques illustrent, à l'inverse des discours politiques et médiatiques, une intégration des femmes musulmanes qui, finalement, ont parfaitement incorporé le « caractère social »[1049] de l'époque, celui d'une quête de soi et d'un sens singulier à donner à son existence.

9.1.2 Femmes voilées et morale républicaine : entre tolérance et rappel à l'ordre

Dans la mesure où les « prises en charge » par les éditorialistes de la presse écrite française sont multiples, nous essaierons de mettre en évidence les connexions entre les discours tout en essayant de maintenir, autant que faire se peut, la singularité des mises en mots de ces expériences. C'est pourquoi nous commencerons par rendre compte des récits médiatiques dans lesquels le « port du voile intégral » apparaît comme une manœuvre politique de diversion. Puis, nous nous interrogerons sur les discours qui font appel aux valeurs républicaines. Et enfin, nous terminerons en discutant des récits dans lesquels s'opère un pas de côté vis-à-vis de l'appel aux valeurs, puisqu'ils y rajoutent la question de la gêne.

[1048] Valérie AMIRAUX, « Visibilité, transparence et commérage : de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté », *Sociologie*, 2014, Vol. 5, nº 1, p. 86.

[1049] Jan SPURK, *Du caractère social*, Lyon, Parangon-Vs, Collection Situations & critiques, 2007, p. 22 « Le caractère social est une « matrice psychique » dont les individus socialisés disposent. « Afin d'assurer le bon fonctionnement d'une société donnée, ses membres doivent acquérir un type de caractère qui les fasse vouloir agir exactement comme ils doivent agir en tant que membres de cette société ou d'une de ses classes ».

9.1.2.1 Où sont les femmes ?

Le premier moment de notre investigation sera consacré aux récits médiatiques qui envisagent les controverses autour du « voile intégral » comme des manœuvres politiques pour détourner l'attention publique des véritables enjeux de société. Dans la mesure où nous pensons qu'une forme de gradation opère dans ce type de cas, nous articulerons notre propos autour d'une part, de l'éditorial du quotidien L'Humanité publié le 30 janvier 2010 et intitulé « Assez ! » et d'autre part, de l'éditorial du journal Le Monde publié le 25 décembre 2009 et intitulé quant à lui « Burqa : le piège ».

Dans l'éditorial du quotidien, L'Humanité, la thématique du voile intégral prend place au sein d'une réflexion plus large sur les manœuvres politiques de dissimulation des « vrais problèmes »[1050]. Il s'agit, pour l'auteur, de dénoncer à la fois le monde politique et le monde médiatique, l'un à cause des décisions qu'il engage, l'autre à cause des choix éditoriaux qui y sont faits. Les deux aspects sont alors mêlés dans l'argumentation puisque, pour l'auteur, les interventions politiques (de la majorité) irriguent les contenus médiatiques. L'auteur s'interroge ainsi :

> « De quoi a-t-on parlé cette semaine, de manière quasi exclusive, loin, si loin des réalités de la vie quotidienne ? »[1051].

L'auteur tient donc à insister sur la distance qui sépare d'un côté, les mondes politiques et médiatiques, et de l'autre, le « monde vécu » dans lequel les individus évoluent au quotidien. À la suite d'une première série d'accumulations d'événements politico-médiatiques, l'auteur poursuit en déclarant :

> « Et quoi encore ? Des suites du débat sur le voile intégral, pardi, tandis que nos gouvernants, Sarkozy, Besson, Fillon, Hortefeux et les autres, continuent d'insinuer avec un plaisir quasi maladif, comme pour mieux ressouder l'électorat ultradroitier, que les interrogations soulevées par l'odieux "débat" sur "l'identité nationale" sont liées d'une manière ou d'une autre aux difficultés d'intégration des immigrés… »[1052].

[1050] Nous avons eu l'occasion de croiser ce texte lorsqu'au cours de notre chapitre 6, nous nous sommes intéressés aux deux modalités de la « parole empêchée ». Cf. Supra. Chapitre 6 — Section 2. De l'inaudible à l'inexprimable.
[1051] Jean-Emmanuel DUCOIN, « Assez ! », *art. cit.*
[1052] *Ibid.*

Là encore, l'auteur formule une question à laquelle il répond. Cette fois parmi les « événements très éloignés des réalités de la vie quotidienne », on retrouve la thématique du « voile intégral ». L'interjection employée (« pardi ») et l'accumulation des noms d'hommes politiques, ponctuée par « et les autres », viennent renforcer l'affirmation d'une déconnexion entre la classe politique (« nos gouvernants ») et le reste de la population. L'auteur donne alors son explication de « l'instrumentalisation » du voile intégral. Il s'agit, pour lui, d'une manœuvre électoraliste, un appel du pied à ce qu'il nomme « l'électorat ultradroitier ». C'est d'ailleurs à ce moment précis que l'auteur évoque le débat sur l'identité nationale. Pour lui, dans les deux cas, l'objectif est de satisfaire une partie des électeurs de droite, ceux pour qui l'articulation entre immigration et identité nationale est évidente. Par conséquent, on peut dire que la thématique du voile intégral prend place au sein d'une narration qui dénonce les détournements de l'attention publique opérés par les pouvoirs politique et médiatique. Ce faisant, elle se trouve en quelque sorte « noyée » au milieu d'un ensemble hétérogène d'événements, dont l'importance politique effective serait minime, tout en étant instrumentalisée politiquement et médiatiquement. Si l'on peut comprendre la volonté de l'éditorialiste de ne pas donner plus de crédits aux vitupérations politiques et médiatiques à propos du port du voile intégral, force est de constater qu'en choisissant de traiter la thématique par le prisme du « faux problème », il en vient également à oblitérer les expériences d'injustices — violence physique et verbale, stigmatisation, racisme —, qui pourtant, sont le lot quotidien des femmes voilées.

Le deuxième éditorial, celui du quotidien Le Monde construit, quant à lui, sa narration en articulant le débat sur l'identité nationale et la controverse sur le port du voile intégral. Il s'agit pour l'auteur d'une part de rappeler la séquence politique dans laquelle s'insère la question du voile intégral, en partant de l'intervention du Président de la République devant le Parlement, jusqu'au dépôt d'une proposition de loi par J-F. Copé (alors Président du groupe UMP à l'Assemblée nationale) le 22 décembre 2009. Et d'autre part, de dénoncer les « dérapages verbaux [qui ressemblent] comme deux gouttes d'eau aux propos qui étaient hier l'apanage du Front national »[1053]. Cette dénonciation, si elle est moins directe que dans le cas de l'éditorial de L'Humanité, n'en demeure pas moins présente, comme l'atteste l'emploi de nombreux modalisateurs et d'adjectifs subjectifs (porteurs d'un jugement de valeur), qui viennent marquer la présence du locuteur et donc son positionnement à l'égard de l'instrumentalisation politique des débats sur l'identité nationale et sur le port de la burqa, ramenés à des « enjeux tactiques au

[1053] N.S, « Burqa, le piège », *Le Monde*, 25 décembre 2009, p. 2.

sein de la droite »[1054]. Mais une séquence narrative précise va nous occuper ici, celle de la connexion qui est établie entre le débat sur l'identité nationale et le port du voile intégral. Est ainsi énoncé :

> « Le débat sur l'identité nationale échappe à ses promoteurs. Ou plutôt, il revient invariablement à ce qui en constituait le sujet implicite, mais inassumé : la place de l'immigration en France, et, plus précisément, celle des musulmans. Avec un abcès de fixation, qui est à la France ce que les minarets ont été aux Suisses : la burqa, ce voile intégral porté par un ou deux milliers de femmes »[1055].

Notons pour commencer, ici la présence de deux modalisateurs, « invariablement » et « plus précisément » : le premier décrit la manière avec laquelle le débat sur l'identité nationale, de façon « implicite, mais inassumée », se trouve lié à la thématique de l'immigration ; le second, quant à lui, donne des précisions sur l'implicite de ce débat, en indiquant que, parmi cette immigration, c'est l'Islam qui est dans le viseur de la majorité présidentielle.

Ensuite, après avoir rappelé cet « implicite » du débat sur l'identité nationale, est effectuée la connexion entre ce débat et la thématique du voile intégral. Grâce à l'emploi d'une figure rhétorique d'analogie (la comparaison), un parallèle est tracé entre la situation française et la situation suisse. Or, si le propos de l'auteur est bien de dénoncer les manœuvres politiques autour de l'identité nationale et du voile intégral, une interrogation peut émerger avec l'emploi de l'expression « abcès de fixation ». L'utilisation paradoxale de cette expression nous semble constituer un « indice » au sens de la sociocritique, parce qu'elle vient inscrire dans le texte et de façon latente, une difficulté structurelle qui, nous le pensons, illustre un rapport à l'altérité plus ambivalent qu'au niveau manifeste.

En effet, soit l'expression n'est pas employée de façon appropriée et alors, dans ce cas, il faut comprendre que le « minaret » comme la « burqa » sont deux objets qui ont cristallisé instrumentalisation politique des inquiétudes autour de l'immigration et de l'Islam. Soit cette expression est bien employée pour ce qu'elle est, c'est-à-dire l'idée qu'un événement malheureux permet d'éviter que des événements plus graves ne surviennent — autrement dit, l'idée d'un mal pour un bien —, et la situation apparait plus complexe. Cela signifie alors que la burqa est cet événement qui en évite d'autres plus importants. Mais alors quels événements plus importants, plus graves évite-t-elle ? Autrement dit, que permet-elle d'éviter ? Si l'on

[1054] N.S, « Burqa, le piège », *art. cit.*
[1055] Jean-Emmanuel DUCOIN, « Assez ! », *op. cit.*

replace cette expression dans son contexte d'énonciation (ce que nous avons cherché à faire en décrivant la structure narrative du texte), alors celle-ci est prise au sein d'un argumentaire qui dénonce le débat sur l'identité nationale et sa focalisation sur l'Islam, en s'attaquant aux « petites phrases »[1056] stigmatisantes des ministres et parlementaires. On serait donc tenté de considérer que ce qu'elle empêche, ce sont des débordements de passions tristes, plus importants encore. Mais alors, si finalement la « burqa » permet de cristalliser les implicites du débat sur l'identité nationale et de contenir des déferlements de haine, alors celle-ci possède une utilité. Et si elle possède une utilité, alors en faire la critique perd de sa pertinence.

Ces premières remarques nous semblent constituer un premier niveau d'ambiguïté identifiable dans les récits médiatiques sur le port du voile intégral. D'une part, à travers l'absence totale de réflexion autour de la situation de ces femmes qui portent le voile intégral, ces récits s'en tenant à une critique politique, qui tente d'expliquer les manœuvres et instrumentalisations politiques dont ce vêtement fait l'objet. Et d'autre part, avec cette ambivalence repérable dans l'éditorial du journal Le Monde. Toutefois, comme ces deux récits médiatiques n'expriment pas non plus « d'expérience négative du locuteur » lui-même, ils se distinguent clairement du reste des narrations vers lesquelles nous allons maintenant nous tourner.

9.1.2.2 Les ambivalences de la morale républicaine

Maintenant que nous avons présenté les récits médiatiques dans lesquels le port du voile intégral est présent en tant qu'élément d'une critique politique plus large, il nous faut questionner les récits dans lesquels s'opèrent à la fois une « prise en charge d'une expérience négative pour autrui », celle des femmes portant le voile intégral et dans lesquels, en même temps, transparaît une « expérience négative du locuteur », l'ambivalence des valeurs républicaines lorsque celles-ci sont érigées en universel. Pour discuter cela, nous mobiliserons plusieurs éditoriaux en essayant de faire ressortir les singularités narratives ainsi que leurs points de convergences. Ce faisant, nous serons amenés à retrouver certaines des analyses proposées par R. Liogier quant

[1056] Alice KRIEG-PLANQUE, « Les « petites phrases » : un objet pour l'analyse des discours politiques et médiatiques », *Communication & langages*, 2011, vol. 168, nº 2, pp. 23-41.

aux justifications invoquées en faveur, soit d'une réglementation du port du voile, soit de son interdiction par une législation spécifique[1057].

Justification théologique

Au cours du chapitre 7, nous avons eu l'occasion de voir comment certains auteurs avaient pu chercher, par des mécanismes rhétoriques d'atténuation, à prendre leur distance avec des positions qu'ils jugeaient trop « radicales », marquant ainsi la crainte de se voir assimiler à de telles positions. L. Joffrin, éditorialiste au quotidien Libération, a publié à deux reprises sur la thématique du voile intégral, la première fois le 13 janvier 2010, un éditorial intitulé « Danger », et la seconde, le 27 janvier 2010, un éditorial intitulé « Humiliation ». Dans sa première publication, son argumentation est marquée par une volonté de ne pas être assimilé à ceux qui défendent le voile intégral. Dès les premières lignes, il déclare :

> « Qui défend le voile intégral en France ? Personne. Sinon une ou deux sectes à la fois illuminées et obscurantistes — une performance — et qui se fondent sur une interprétation abusive du Coran »[1058].

L'argumentation de L. Joffrin repose ainsi sur la formulation d'une question rhétorique. Il ne s'agit pas pour lui de s'interroger sur les individus ou les groupes qui pourraient effectivement favoriser le port du voile intégral, mais de les disqualifier. Ce faisant, puisque la réponse qu'il apporte à sa question revient à considérer que ceux qui peuvent défendre le voile intégral ne comptent pas, il empêche toute interrogation à leur sujet. L'idée d'une unanimité à propos du voile intégral constitue donc la prémisse sur laquelle repose l'ensemble de l'argumentation. Pour justifier cette prémisse, l'auteur donne une description fort dépréciative de ceux qui pourraient défendre le voile intégral. Cette dépréciation repose sur la redondance d'adjectifs subjectifs (portant un jugement de valeur) marquant l'aveuglement religieux, et qui ici viennent qualifier les « sectes » qui pourraient en venir à défendre le voile intégral (« illuminées » et « obscurantistes »).

Toutefois, l'association conjointe de ces deux vocables laisse un sentiment paradoxal et nous semble constituer un « indice » au sens sociocritique du terme. En effet, si le terme « illuminé » peut effectivement désigner quelqu'un d'habité par une foi aveugle, il désigne également

[1057] Agnès DE FÉO, *Sous la burqa*, Sasana Productions, La Maison du doc, 2010. R. Liogier distingue 5 types de justification à la prohibition du voile intégral : théologique, féministe, morale républicaine, épidémique et sécuritaire. Dans la mesure où la dernière n'est pas présente dans notre corpus, il nous faut en dire quelques mots. Il s'agit des justifications en faveur de l'interdiction qui mettent en avant la possibilité d'actes délictueux ou criminels, du fait de la capacité de dissimulation offerte par le voile intégral (autrement dit, comme on ne peut être sûr de qui est caché sous le voile, il est nécessaire de l'interdire).

[1058] Laurent JOFFRIN, « Danger », *art. cit.*

quelque chose ou quelqu'un qui se trouve placé sous une lumière intense. La phrase construit donc un contraste entre la clarté et l'obscurité, contraste qui rejaillit sur la narration elle-même, puisque l'auteur défend une position « républicaniste » (ce que nous verrons à partir de l'extrait suivant, mais qui se trouve également confirmé par la médiation du co-texte[1059]), qui, au nom de la morale républicaine, en vient à dire la « vérité des écritures ». Ces éléments rejoignent l'analyse effectuée par R. Liogier sur les différents types de justification invoqués pour interdire le voile intégral. On a ici à faire à un cas de ce qu'il nomme la « justification théologique » : celle-ci consiste à plaider en faveur d'une réglementation ou d'une interdiction du voile intégral, à partir d'une prise de position surplombante sur la religion musulmane. Paradoxalement, l'auteur qui défend une conception restrictive de la laïcité[1060] s'érige en « docteur de la foi », dont la lecture exégétique du Coran lui donne la possibilité de déterminer ce qui en est présent ou absent. Remarquons pour terminer que cette argumentation est unique dans notre corpus, aucun autre éditorial n'emploie cette « justification théologique ».

Justification féministe

Mais poursuivons l'analyse du récit médiatique proposé par L. Joffrin. L'ambiguïté de la référence aux principes républicains et au principe de tolérance se manifeste dans l'énonciation de la « prise en charge d'une expérience négative pour autrui ». L'auteur déclare alors à propos du voile intégral :

> « Cette prison d'étoffe dont les barreaux symboliques sont souvent plus solides que les vrais, destinée à enfermer les femmes dans un néant public, heurte toutes les valeurs républicaines. Ces femmes sont volontaires ? Certes, comme il y a une servitude volontaire, qui révulse les peuples libres »[1061].

Ici, l'argumentation est construite autour d'une métaphore que l'auteur file tout au long de la séquence et imbrique deux niveaux distincts. Le premier niveau porte sur la « prise en charge de l'expérience négative » des femmes voilées. Par le mécanisme rhétorique de l'analogie, le voile intégral devient une prison dans laquelle se retrouvent enfermées les femmes musulmanes. Pour l'auteur, ce vêtement n'aurait donc qu'un objectif, soustraire les femmes de l'espace

[1059] L. Joffrin est l'auteur de cinq éditoriaux qui traitent du débat sur l'identité nationale et/ou de ses thématiques associées ; dans chacun d'entre eux, les prises de positions de l'auteur (tout d'abord en faveur du débat sur l'identité nationale puis en faveur de sa « suspension », mais aussi dans sa demande de réglementation du port du voile intégral ou même dans son portrait du ministre E. Besson) sont chaque fois justifiées par l'invocation des valeurs républicaines.

[1060] Cf. Laurent JOFFRIN, « Humiliation », *art. cit.* Cette conception restrictive de la laïcité est repérable dans son soutien aux conclusions formulées par la mission parlementaire sur la burqa, celle-ci invitant à redéfinir le champ d'application de la laïcité, la faisant passer de la liberté de conscience vers les normes publiques.

[1061] Laurent JOFFRIN, « Danger », *art. cit.*

public et de la participation à la vie collective. L'accumulation des expressions désignant un tel emprisonnement (« prison d'étoffe, « barreaux symboliques », « enfermer », « néant public ») permet à l'auteur d'insister sur le caractère imposé de ce vêtement. De la même manière que dans l'extrait précédent, il avait formulé une question rhétorique, à laquelle il proposait une réponse péremptoire, il formule ici une nouvelle question rhétorique à laquelle il propose de répondre. Les femmes portant le voile intégral ne peuvent être « volontaires », leur pratique ne peut être le fait que d'une force extérieure exercée sur elles.

Le second niveau d'argumentation concerne au contraire « l'expérience négative du locuteur ». Le voile intégral n'est pas seulement offensant pour les femmes qui le portent et qui se retrouvent ainsi « emprisonnées ». Il l'est également pour l'auteur, car il offenserait la liberté et l'égalité (entre les hommes et les femmes), c'est-à-dire la représentation des « valeurs républicaines », des principes moraux à partir desquels l'auteur s'est construit son identité. Pour exprimer cette offense, l'auteur mobilise les expressions de « servitude volontaire » et de « peuples libres ». Dans la mesure où d'une part, il affirme que les « peuples libres » ne peuvent être que « révulsés » par de telles situations de « servitude volontaire » [1062] – donc qu'ils sont en mesure de les identifier –, et où, d'autre part, les femmes voilées intégralement, elles, ne parviennent pas à percevoir leur propre situation comme une situation d'asservissement, alors cela signifie également que celles-ci sont, de fait, écartées de l'appartenance aux « peuples libres ». Par conséquent, l'auteur construit une narration évolutionniste, avec un « Nous » constitué des peuples libres et « civilisés », ayant atteint l'émancipation et dans lesquels règne l'égalité entre les hommes et les femmes et un « Eux », constitué des peuples « barbares », dans lesquels les femmes subissent les rapports de domination de genre et où elles ne sont pas capables de percevoir leur propre oppression. Mais si l'auteur (et les individus qui appartiennent aux « peuples libres ») est en mesure d'identifier les situations de servitude volontaire et de les dénoncer, alors cela suppose également, dans une société bâtie autour des relations salariales, qu'il interprète le contrat de travail — qui entérine juridiquement une relation d'exploitation entre employeur et employé et dans laquelle la relation asymétrique peut être consentie par l'employé —, comme une forme de servitude volontaire.

Mais revenons-en à la situation qui nous occupe. La position surplombante adoptée par l'auteur, qui lui permet de dire aux femmes musulmanes voilées (ici intégralement) en quoi consiste précisément l'émancipation (comme s'il n'y avait qu'une seule voie d'accès possible), porte le

[1062] Par ailleurs, s'il était nécessaire de le préciser, puisqu'il exprime lui-même une telle aversion, cela signifie qu'il s'inclut dans les « peuples libres ».

flanc aux critiques intersectionnelles. Celles-ci, en effet, ont parfaitement pointé l'incapacité de l'universalisme abstrait d'une part, à penser l'émancipation en dehors du cadre ethnocentré et d'autre part, à prendre en considération la combinaison de plusieurs rapports de domination, de sexe, de « race » et de classe[1063]. Or, les femmes portant le voile intégral se situent à l'intersection de ces rapports de domination. Elles combinent, en effet, l'oppression de genre — ce sont des femmes —, l'oppression de « race » — ici, sous la forme de la réification de la frontière culturelle/religieuse » —, et l'oppression de classe — si cela n'est pas toujours le cas puisque les études menées auprès des femmes portant le voile intégral ont permis de mettre en évidence des situations sociales favorables (parents médecins et architectes) ; à l'inverse, pour certaines, ce sont des vécus de ruptures et d'exclusions, suivies de la (re) découverte du religieux, qui les ont conduites vers une pratique ascétique (quasi monacale). Dans ces cas précis, la religiosité est alors associée avec la sortie de la précarité[1064].

Dans le récit élaboré par L. Joffrin, les valeurs de liberté et d'égalité au nom desquelles l'auteur « prend en charge » l'expérience des femmes portant le voile intégral et en même temps exprime une offense se trouvent dotées d'une prétention universelle. Situées en extériorité par rapport aux situations qu'il s'agit d'évaluer, elles leur font violence en oblitérant toutes les justifications éventuelles, pour ne réduire cette pratique qu'à une expérience de « servitude volontaire ».

Avant de pouvoir conclure l'analyse du récit médiatique de L. Joffrin, il nous faut relever une dernière ambivalence, riche de sens. L'auteur, dénonçant le projet de la majorité présidentielle d'inscrire dans la loi l'interdiction du port du voile intégral, déclare :

> « Ainsi la France serait le seul pays au monde à envoyer sa police — qui a d'autres chats à fouetter — interpeller dans la rue des jeunes femmes qui sont plus victimes que coupables... »[1065].

Nous avons eu l'occasion de rencontrer ce passage lorsque, au cours du chapitre 6, nous avions alors identifié la mise en équivalence de la situation des femmes portant le voile intégral (conçu par l'auteur comme une expérience négative, celle d'un enfermement) et celle des policiers qui se trouveraient, en cas de loi, contraints de les interpeller. Nous ne reviendrons pas sur ces éléments, mais nous souhaitons revenir sur la qualification proposée par l'auteur concernant les femmes portant le voile intégral. L'emploi de la figure antithétique « plus victime que coupable » apparaît ainsi très révélateur (un « indice » au sens sociocritique). En effet, si pour

[1063] Elsa DORLIN (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, Presses universitaires de France, Actuel Marx confrontation, 2009.
[1064] Agnès DE FÉO, *Sous la burqa*, *op. cit.*
[1065] Laurent JOFFRIN, « Danger », *art. cit.*

les besoins de la discussion, on accepte les axiomes posés par L. Joffrin, c'est-à-dire que l'on admet l'idée que ces femmes ne peuvent pas vraiment être volontaires et que l'on admet également qu'en tant que représentant des « peuples libres », et donc de l'universel, notre « devoir » est de lutter contre cette oppression, alors on devrait être amené à ne considérer ces femmes qu'à travers le prisme de la « victime » — c'est-à-dire non responsable de la situation dans laquelle elle se trouve et pour laquelle on tente de produire une amélioration. Le seul responsable devrait alors être celui ou ceux qui contraignent ces femmes à porter le voile[1066].

Or, dès lors que leur statut de victime se trouve associé à celui de coupable, ces hypothèses de discussion volent en éclat. Il leur est alors reproché à la fois leur passivité — puisqu'elles sont incapables de comprendre la situation d'oppression dans laquelle elles se trouvent —, et en même temps des intentions négatives, un rôle actif et nuisible — puisqu'elles sont aussi, au moins partiellement, coupables. À cet égard, il peut être utile de rapprocher l'argumentation proposée ici par L. Joffrin de l'analyse de l'idéologie raciste proposée par J. Gabel. Si l'argumentation de L. Joffrin ne repose pas sur un racisme explicite, il nous semble toutefois que celui-ci opère selon le mécanisme illustré par J. Gabel au moyen de la fable de J. de La Fontaine, « Le meunier, son fils et l'âne ». En faisant des femmes portant le voile intégral à la fois des victimes et des coupables, il leur « fait grief d'un comportement, mais aussi du comportement opposé : il pénalise les défauts, mais aussi les qualités de la minorité visée »[1067]. Pénalisées pour leur passivité, elles le sont également pour leur activisme.

Si l'éditorial de L. Joffrin nous est apparu paradigmatique, il convient ici d'ajouter que la « justification féministe » — faisant du voile intégral un symbole de l'emprisonnement des femmes, et le dénonçant au nom de principes « universels » — se retrouve dans de très nombreux éditoriaux ayant discuté du port du voile intégral. C'est notamment le cas des éditoriaux des quotidiens La Croix et Le Figaro, intitulés respectivement « Vers une loi anti-burqa ? » et « Burqa Bas les masques ! », tous les deux publiés le 23 décembre 2009 (au lendemain du dépôt de la proposition de loi de J-F Copé) ; ou bien des éditoriaux des hebdomadaires Marianne et L'Express, intitulés « L'Islam et nous. Mises au point » et « Le sabre de Damoclès » publiés les 07 et 16 janvier 2010. Parfois, comme nous le verrons, cette

[1066] Cf. Christine DELPHY, « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », *Nouvelles Questions Féministes*, 2006, vol. 25, nº 1, p. 64. Pour montrer le caractère problématique du récit médiatique de L. Joffrin, nous reprenons ici les grandes lignes argumentatives de la critique de C. Delphy à l'égard de certaines féministes, ayant tracé un continuum entre le voile et le viol, et ayant imputé une part de responsabilité aux femmes voilées elles-mêmes.

[1067] Joseph GABEL, « Racisme et aliénation », *PRAXIS internationale*, *art. cit.*, p. 429.

« justification féministe » se trouve associée à d'autres arguments et d'autres expériences négatives.

Catégorisation positive et négative

Afin de prolonger nos analyses, nous proposons de revenir vers l'éditorial de M. Szafran intitulé « L'Islam et nous. Mises au point », paru dans Marianne le 16 janvier 2010. Pour rappel, l'auteur distingue entre des prises de position qui essentialiseraient les musulmans et sa propre conception qui, elle, éviterait le piège de l'essentialisme. On a vu finalement l'écart qui séparait cette affirmation de la narration elle-même, puisque l'auteur en venait à reproduire des distinctions binaires. Mais des références au port du voile intégral sont également présentes. Bien que l'on retrouve les éléments de justification précédents que nous avons discutés à partir de l'éditorial de L. Joffrin (argumentation au nom de principes universels et notamment de l'égalité hommes-femmes), s'y ajoute une opposition à l'intérieur de la « catégorie » des femmes musulmanes. Revenant sur l'anti-essentialisme qui caractériserait sa position et celle de son journal, il déclare :

> « Nous, à Marianne, nous ne savons pas ce que c'est que "les" musulmans.
> On se garde de mettre dans le même "sac" une femme encagée dans sa burqa
> et une Beurette militante de Ni putes ni soumises »[1068].

Si cette opposition manichéenne reprend une partie de la « justification féministe », puisque les femmes « encagées » subissent leur sort, il nous faut effectuer quelques remarques supplémentaires pour l'extrait qui nous occupe. Tout d'abord, l'auteur met en opposition deux « catégories » de femmes musulmanes. La première qu'il déprécie et qui, sans surprise, correspond aux femmes qui portent le voile intégral et la seconde qu'il valorise correspond, elle, aux militantes de l'association « Ni putes ni soumises »[1069]. Cette narration repose donc sur ce que C. Delphy a nommé astucieusement « noircir les unes pour blanchir les autres »[1070]. Érigées comme repoussoirs absolus, les femmes intégralement voilées s'opposent aux musulmanes vertueuses qui, elles, ont compris et intégré les valeurs républicaines. Ensuite,

[1068] Maurice SZAFRAN, « L'islam et nous. Mises au point », *art. cit.*

[1069] C. Delphy a bien montré la violence symbolique des prises de position des responsables de l'association « Ni putes Ni soumises » dans les « affaires de voile », appelant notamment à « aider les femmes des quartiers à quitter leur milieu et leur famille », c'est-à-dire à abandonner tous liens avec le milieu familial dans lequel elles ont grandi et qui a participé à leur construction identitaire. C. Delphy résume alors la situation de la manière suivante : « On ne peut imaginer une telle "solution", un tel "conseil" que si on est incapable de s'identifier en pensée à l'autre ». Christine DELPHY, « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », *art. cit.*, pp. 71-74.

[1070] Christine DELPHY, « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », *art. cit.*, p 71.

l'utilisation par l'auteur du terme « sac », alors qu'il s'agit pour lui d'interroger une tenue vestimentaire qui fait polémique, relève de l'allusion. Ce vocable, employé pour indiquer la séparation entre les femmes portant le voile intégral et les militantes de « Ni putes ni soumises », fait signe vers l'expression « s'habiller comme un sac ». Par conséquent, il opère comme « indice » d'une infériorisation et d'un mépris de la part de l'auteur à l'égard de cette première catégorie de femmes musulmanes. Enfin, l'utilisation du vocable « beurette » pour désigner les militantes de « Ni putes ni soumises » est lui-même un « indice » puisque, d'emploi familier et possédant un caractère infantilisant, il est porteur au mieux d'une condescendance de la part de l'auteur et au pire d'une forme d'infériorisation.

Par conséquent, tous ces éléments que nous venons de développer nous semblent confirmer l'ambiguïté des discours invoquant les valeurs républicaines et se référant à une tolérance abstraite. Incapables de penser autrement l'altérité qu'à partir de la répression de la conflictualité, cette conflictualité « persiste dans les cœurs en menaçant, à chaque crise sociale et politique, de refaire surface sous des formes inattendues »[1071]. Dans de telles narrations, le vécu de ces femmes portant le voile intégral — y compris lorsqu'il s'agit d'expériences de stigmatisation et de racisme — est oblitéré.

9.1.2.3 L'expression d'un malaise ?

Pour poursuivre nos investigations des récits médiatiques ayant abordé le voile intégral, il nous faut maintenant discuter de contenus qui opèrent un déplacement supplémentaire, puisqu'il s'agit de narrations dans lesquelles les « prises en charge » sont quasiment absentes et où une nouvelle expérience négative provoquée par la burqa est exprimée par le locuteur. Deux éditoriaux écrits par D. Quinio dans le quotidien La Croix vont ici nous servir : le premier intitulé « Vers une loi anti-burqa ? » paru le 23 décembre 2009 et le second intitulé « L'ordre des urgences » et paru le 26 janvier 2010.

Dans l'éditorial du 23 décembre, après avoir exposé les détails de la mission parlementaire sur le voile intégral et rappelé ses recommandations en faveur d'une loi, D. Quinio déclare :

[1071] Irene BECCI, Christophe MONNOT et Olivier VOIROL (dir.), « Conclusion : reconnaissance et pluralisme », *in* Irene BECCI, Christophe MONNOT et Olivier VOIROL (dir.), *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, Sciences des religions, 2019, p. 243.

> « De fait, croiser sur un marché, dans une rue, une femme totalement dissimulée sous son vêtement sombre laisse un sentiment de malaise. Quelle est sa part de liberté dans l'adoption de ce vêtement ? Se protège-t-elle ou se sépare-t-elle des autres ? Quelle relation possible avec une personne dont on ne voit pas le visage ? »[1072].

Alors que, jusque-là, le locuteur se faisait peu présent (à l'exception de l'emploi de quelques modalisateurs), ici il prend position et exprime un point de vue plus personnel. Cette prise de position est matérialisée par l'emploi de la locution adverbiale « de fait », qui marque ainsi ce changement significatif. Deux séquences argumentatives peuvent ici être dégagées. La première relève de l'affirmation : le voile intégral crée un sentiment de malaise. La seconde correspond aux interrogations de l'auteur concernant cette pratique. Cette série d'interrogations est intéressante pour les représentations qu'elle met en jeu. La première question rejoint partiellement les analyses précédentes, puisqu'elle interroge la possibilité d'une démarche volontaire. La différence majeure se situe au niveau du « type phrastique employé ». Alors que pour L. Joffrin (par exemple), il s'agissait d'affirmer, de façon péremptoire, que ces femmes n'étaient pas libres, pour D. Quinio, il s'agit d'une interrogation que l'auteure porte et à laquelle elle ne propose aucune réponse définitive. La deuxième question, quant à elle, déplace la focale vers le rapport entre les femmes intégralement voilées et la société. L'auteur propose alors une alternative pour expliquer le choix de ces femmes : soit celles-ci chercheraient à se protéger (ce qui est une des justifications fournies par les femmes portant le voile intégral), soit, au contraire, il ne s'agirait pas de protection, mais de séparation, c'est-à-dire d'une volonté, par cette pratique vestimentaire, de rompre avec la société.

La troisième question produit un nouveau déplacement, puisqu'elle n'interroge plus les motivations des femmes portant le voile intégral, mais ce que ce vêtement fait à celui qui le croise et donc ce qu'il fait au locuteur, puisqu'il porte cette interrogation. Cette interrogation est d'ailleurs reprise lorsque l'auteur, quelques semaines plus tard, dans son éditorial intitulé « L'ordre des urgences », déclare :

> « Une loi d'interdiction du voile intégral ne paraît pas relever de l'urgence, même si on peut penser que, pour une majorité d'entre eux, la vue (si l'on peut dire) d'une femme ainsi dissimulée suscite la gêne »[1073].

[1072] Dominique QUINIO, « Vers une loi anti-burqa ? », *La Croix*, 23 décembre 2009, vol. 38545, p. 1.
[1073] Dominique QUINIO, « L'ordre des urgences », *La Croix*, 26 janvier 2010, vol. 38572, p. 1.

La volonté de D. Quinio est alors d'indiquer qu'une loi d'interdiction n'apparaît pas être une priorité, compte tenu de la situation socio-économique. Mais, à l'intérieur de ce cadre général, l'auteur prend à nouveau position lorsqu'il emploie la conjonction « même si ». Cette conjonction permet alors la construction d'une proposition subordonnée dans laquelle intervient à nouveau une réflexion autour de ce que le voile intégral provoque chez les individus qui croisent des femmes qui le portent. Contrairement à l'éditorial précédent, cette idée n'est plus formulée sous forme d'interrogation, mais d'affirmation (bien que celle-ci reste plus prudente que dans le cas de L. Joffrin par exemple). Notons que si l'auteur endosse la perspective de la « majorité » pour indiquer que la vue d'un voile intégral « suscite la gêne », compte tenu de ce que nous venons de dire, il s'agit également de son point de vue. Par ailleurs, deux éléments méritent d'être soulignés. Le premier, c'est l'utilisation du vocable « dissimulée » (dans cette phrase comme dans celle de l'éditorial précédent). Celui-ci est important pour ce qu'il laisse de côté. D. Quinio aurait tout aussi bien pu employer le terme « vêtue », sans que le sens de l'énoncé ne se trouve changé, elle aurait maintenu l'idée que les femmes portant le voile intégral peuvent provoquer un sentiment de « gêne » chez les personnes qu'elles croisent. Mais, en employant le vocable « dissimulé », elle sous-entend que quelque chose se trouve intentionnellement masqué. En outre, l'association du lexème « vue » et de l'expression « si l'on peut dire » est, elle aussi, importante. Elle crée tout un ensemble de contrastes et de jeux sémantiques autour du visible. Ce vêtement qui « dissimule », est en même temps, paradoxalement, un vêtement qui attire le regard, qui rend visible une absence, celle du corps de l'autre.

En décrivant la gêne que suscite le voile intégral chez ceux qui croisent les femmes qui le portent, c'est dans ces jeux sémantiques que se loge l'expression d'une expérience négative pour le locuteur : celle d'un empêchement, d'un blocage du fait de l'indisponibilité du corps de l'autre.

À cet égard, nous voudrions ici soulever une interrogation à propos des développements les plus récents de la théorie de la reconnaissance, et plus particulièrement de l'idée développée par A. Honneth, d'une « reconnaissance élémentaire » ou « identification préalable »[1074]. En définissant la reconnaissance élémentaire comme une « une implication existentielle bien particulière » à l'égard de l'autre », comme « une attitude envers autrui, qui touche aussi le

[1074] Axel HONNETH, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », *Esprit*, Stéphane HABER (trad.), 2008, n° 346 (7), p. 100.

domaine affectif, dans laquelle nous pouvons connaître l'autre comme notre prochain », et la réification comme une « suppression de la reconnaissance élémentaire »[1075], ne devrions-nous pas être conduits à considérer que les femmes portant le voile intégral sont à l'origine d'une réification pour les individus qui les croisent, puisqu'en étant masquées derrière leur vêtement, elles empêcheraient, la possibilité d'une telle « reconnaissance élémentaire » ? Et si tel était le cas, alors ne serions-nous pas contraints d'accorder une certaine validité aux acteurs de la prohibition, lorsque ces derniers invoquaient la nécessaire disponibilité du visage de l'autre ?

En suivant les réflexions d'E. Dorlin, qu'elle développe à partir de la philosophie d'E. Levinas, pour qui « le visage n'est pas un ensemble de traits anatomiques faisant l'objet d'un jugement objectivant »[1076], il nous faut donc indiquer que le le visage dépasse la simple présentation, et que l'expressivité ne peut être réduite à une identification du visage puisqu'elle correspond à une présence qui peut être celle du regard, mais qui est peut-être d'abord celle de la parole.

En outre, par-delà les remarques sur la théorie de la reconnaissance, l'expression d'une « gêne » procurée par le voile intégral s'inscrit dans une narration où transparaît l'appel à la morale républicaine, où des « traces » de mépris se font jour (le jeu de mots sur la « vue » et l'emploi du vocable « dissimulée ») et où les femmes portant le voile intégral n'apparaissent jamais comme des sujets. Par conséquent, cette expression est par elle-même problématique, pour le sort qu'elle fait subir aux individus.

9.1.3 L'emprise du côté obscur ou le voile intégral comme symbole d'un mode de vie en danger

Il nous faut interroger maintenant un second type de récits médiatiques dans lesquels le port du voile intégral est discuté : ceux qui font de ce vêtement le signe d'une transformation de la société et qui expriment la crainte qu'un « mode de vie » ne soit perdu. Dans la mesure où cette crainte peut prendre des « intensités » variables, nous procéderons en deux temps. Tout d'abord, en analysant un récit médiatique dans lequel l'expression de cette crainte se veut rationnelle puis en analysant des récits médiatiques dans lesquels, au contraire, cette crainte s'exprime sous des formes plus vindicatives.

[1075] Axel HONNETH, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », *Esprit*, *art. cit.*, p. 103.
[1076] Elsa DORLIN, « 33. Le grand strip-tease : féminisme, nationalisme et burqa en France », *in Ruptures postcoloniales*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 2010, p. 441.

9.1.3.1 Une inquiétude raisonnable ?

Pour discuter de l'expression de cette crainte à l'égard de la perte d'un mode de vie, l'éditorial de P-H. du-Limbert publié dans le quotidien Le Figaro le 23 décembre 2009 et intitulé « Bas les masques ! », nous servira de point d'entrée.

Le titre est à cet égard un bon révélateur. « Bas les masques ! » est en effet une expression utilisée pour signifier la duplicité d'un individu et pour l'inviter à dévoiler sa fausseté. S'il faut arrêter la comédie, en finir avec les faux semblants et la dissimulation, cela signifie qu'il y a une vérité masquée, qu'il faut rendre visible. Par conséquent, dès le titre, on peut déduire que l'auteur va se proposer de rendre visible une vérité masquée, de révéler des faits au grand jour, donc qu'il emploiera une rhétorique de « l'autorité des faits ».

Or, il nous faut rappeler que les masques possèdent une dimension symbolique forte, mais duale. Cette dualité est d'ailleurs identifiable à travers l'opposition entre *personna* (romain) et le *prosopon* (grec). En effet, alors que les Romains désignaient le masque par le terme de *personna*[1077], ce qui a permis l'interprétation de la « personne » comme possédant un masque social, les Grecs, en employant le terme de *prosopon*, faisaient au contraire du masque « le visage même, il ne dissimule pas la réalité, mais il la remplace »[1078]. Pour les Grecs, il était donc à la fois ce qui cache et en même temps ce qui révèle, ce qui « ensevelit à jamais l'identité d'une personne [et ce qui peut la] révéler dans sa vérité la plus essentielle »[1079]. Dans la mesure où le récit de P-H du Limbert, n'envisage que la fonction de dissimulation du masque, celui-ci opère une clôture de sens.

Pour revenir au récit lui-même, ajoutons quelques remarques avant de nous plonger dans l'analyse de la narration. Tout d'abord, il s'agit d'un récit médiatique dans lequel la présence du locuteur est très importante, comme l'indique l'utilisation très nombreuse d'adjectifs subjectifs (« attirantes », « ambiguës », « libres », etc.), de modalisations (« évidemment », « librement », « de la tête au pied », etc.) et du pronom personnel « nous ».

Ensuite, concernant la « structure argumentative » de ce récit médiatique, il nous faut dès à présent indiquer qu'il correspond à ce qu'il est convenu d'appeler un paralogisme, et dans ce

[1077] Précisons ici que l'origine romaine du terme de masque est elle-même double. *Personna* peut, comme nous venons de l'indiquer, renvoyer vers le masque lui-même. De l'autre, il peut désigner le porte-voix qui était contenu dans le masque et alors l'étymologie est renvoyée vers deux figures mythologiques détenant le « maque d'épouvante antique », la tête de la Gorgonne : Perséphone et Persée.

[1078] Michel CAZENAVE, *Encyclopédie des symboles*, Le Livre de Poche, La Pochothèque, 2015, p. 401.

[1079] *Ibid.*, p. 399.

cas précis, un paralogisme qui attribue à l'adversaire une position fictive[1080] (ou « épouvantail rhétorique »). Chaque argument présenté par le locuteur pour plaider en faveur de l'interdiction totale du port du voile intégral en recourant à la loi s'appuie sur l'énonciation préalable de l'argument adverse, mais présenté volontairement de façon réductrice.

Enfin, chaque position est résumée et condensée dès l'introduction par une référence historique. L'auteur présente ainsi la position de ses adversaires (sur le port du voile intégral) avec la référence à ce slogan radiophonique et ironique de mai 68 : « Il est interdit d'interdire ! ». À l'inverse, la position défendue par l'auteur est, quant à elle, résumée et condensée sous la forme d'une citation de Saint-Just : « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté ! ». Par cette mise en parallèle de deux maximes sur la liberté, l'auteur oppose la Révolution française et le mouvement de mai. Si la Révolution française est valorisée en tant qu'événement émancipateur, le mouvement de mai 1968 est, au contraire, dévalorisé en tant que fausse libération. Cette dévalorisation est manifeste, par le choix de coupler l'énonciation de la maxime qu'il attribue au mouvement de mai 1968 avec l'affirmation suivante : « La France n'a jamais fait sienne cette philosophie de la liberté »[1081]. Par conséquent, le récit médiatique opère une nouvelle clôture de sens puisque les événements de mai 68 se trouvent rejetés catégoriquement, pire, cette fausse libération trouverait un prolongement dans la défense du port de la burqa.

Pour rendre compte de la présence de cette crainte d'une transformation d'un mode de vie, nous nous pencherons sur trois éléments de l'argumentation de l'auteur :

Tout d'abord, il nous semble intéressant d'examiner les réactions, qui, d'après l'auteur, pourraient se manifester en cas de loi d'interdiction. Ainsi, après l'énonciation des maximes que nous venons de discuter, il déclare :

> « On va tout entendre, et son contraire. Et à l'étranger, il se trouvera bien des commentateurs sarcastiques pour dire ou écrire qu'une nouvelle fois la France bride les libertés au nom de la liberté. On peut même imaginer que des femmes en burqa défilent devant le Palais Bourbon pour défendre leur conception de la liberté, qui consiste à vivre prisonnière »[1082].

[1080] Bertrand BUFFON, « Chapitre 8. Les paralogismes », *in La parole persuasive*, Paris, Presses Universitaires de France, L'Interrogation philosophique, 2002, p. 272.
[1081] Paul-Henri DU LIMBERT, « Burqa : bas les masques ! », *Le Figaro*, 23 décembre 2009, vol. 20341, p. 17.
[1082] *Ibid*.

Il nous faut relever ici l'emploi du « On » impersonnel qui participe à produire un énoncé que l'auteur veut de portée générale, dont l'objectif est de construire un sentiment d'unanimité. La première séquence correspond à une construction ironique, dans laquelle l'auteur indique que, bien souvent, « à l'étranger », la spécificité de la « France » et de sa conception de la liberté se trouve incomprise. Et cette incompréhension pourrait à nouveau se manifester en cas de loi d'interdiction du voile intégral. La deuxième séquence, quant à elle, repose sur des figures d'opposition, en l'occurrence des antithèses. D'une part, une antithèse qui lie les « femmes en burqa » et le « Palais Bourbon » : comme le « Palais Bourbon » désigne un lieu essentiel de la démocratie donc de la liberté — l'Assemblée nationale — et que les « femmes en burqa » ne sont pas libres, l'auteur ironise sur un défilé devant un symbole de la liberté, tout en étant « enfermée ». Cette première antithèse est redoublée par une seconde, énoncée sous forme de paradoxe entre liberté de manifester et volonté de garder le voile intégral, donc, pour l'auteur, de « vivre prisonnière ». L'ironie qui traverse l'extrait et la mise en avant des symboles républicains permettent de comprendre aisément que sa sympathie et son attention ne seront pas tournées vers les femmes voilées, mais vers la défense de ce qu'il juge être une société libre.

Ensuite, il nous faut nous arrêter sur le premier argument du paralogisme. L'auteur commence ainsi par formuler une première interrogation qui porte sur les adversaires de la loi d'interdiction :

> « Les partisans du "il est interdit d'interdire" vont devoir travailler leur argumentaire. Que vont-ils dire ? Que chacun, en démocratie, est libre de se vêtir comme il le souhaite. Soit, mais les femmes qui ne voient la vie qu'à travers le grillage d'une burqa l'ont — elles souhaité ? On sait bien que non. Pour une femme voilée de la tête aux pieds qui explique que c'est un choix de vie librement assumé, combien sont obligées de porter cet accoutrement effrayant ? »[1083].

Après avoir formulé cette première interrogation, il expose « l'argument » qui, selon lui, correspond à la réponse de ses opposants. La défense du voile intégral se ferait d'abord au nom de la liberté de se vêtir. Ce qui l'amène alors à une seconde interrogation, qui ne porte plus sur ses adversaires, mais, cette fois, sur les femmes qui portent le voile intégral. Il questionne alors leur liberté. La réponse de l'auteur se fait alors en mobilisant le « on impersonnel » : le « on sait

[1083] Paul-Henri DU LIMBERT, « Burqa : bas les masques ! », *art. cit.*

bien que non » renvoie donc à une vérité générale. Tout le monde sait qu'elles n'ont pas fait le choix de porter ce vêtement. Le premier mouvement du paralogisme se termine alors sur une nouvelle interrogation, cette fois sous forme de question rhétorique qui construit une opposition quantitative entre les femmes portant le voile intégral par choix et celles qui y sont contraintes. Pour l'auteur, les secondes étant beaucoup plus nombreuses, il peut donc conclure que l'argument adverse, qui consisterait à renvoyer le voile intégral vers la liberté de se vêtir, ne tient pas.

L'argumentation peut donc être résumée sous la forme du syllogisme suivant : si les défenseurs du voile intégral prennent position au nom de la liberté, mais que les femmes qui le portent ne sont pas libres, alors cette défense devient sans objet. Or, dans la mesure où d'une part, il n'est démontré à aucun moment de l'argumentation que ces femmes sont asservies, et où d'autre part, le raisonnement repose précisément sur ce postulat d'un asservissement des femmes intégralement voilées[1084] — puisqu'il s'agit d'affirmer que ces femmes ne peuvent pas être libres de porter ce vêtement —, on voit bien à quel point celui-ci est fallacieux.

Ces éléments nous orientent vers ce que l'on a nommé précédemment la « justification féministe ». La prise de position en faveur d'une interdiction du voile intégral se fait au nom de l'égalité hommes-femmes : pour être libres, les musulmanes doivent tomber ce voile et si elles ne sont pas en mesure de se rendre compte par elles-mêmes où se situe leur intérêt, alors il devient impératif de légiférer.

Cette « justification féministe » se retrouve d'ailleurs dans la conclusion de l'éditorial, puisque l'auteur termine par une nouvelle citation de Saint-Just :

> « Dans les sociétés vraiment libres, les femmes sont libres et adorées »[1085].

Une telle citation, qui vient ponctuer un argumentaire dans lequel l'auteur considère impératif de légiférer sur le port du voile intégral afin de « libérer » les femmes qui le portent de l'emprise qu'elles subissent, est porteuse d'un point de vue évolutionniste, qui repose sur le « postulat que « chez nous les femmes sont mieux loties »[1086]. Dans la mesure où l'auteur d'une part associe la France à une société dans laquelle les femmes sont libres et d'autre part, associe le voile intégral à un symbole d'oppression des femmes et que ce symbole pointe vers l'Islam,

[1084] Qui, soit dit en passant, se trouvent dépréciées dans les périphrases : « voir la vie à travers le grillage d'un burqa » ; « une femme voilée de la tête aux pieds »

[1085] Paul-Henri DU LIMBERT, « Burqa : bas les masques ! », *art. cit.*

[1086] Christine DELPHY, « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », *art. cit.*, p. 80.

alors les sociétés où la religion musulmane est dominante ne sont pas des sociétés libres, puisque les femmes y sont opprimées. P-H du Limbert élabore donc, à travers la référence à Saint-Just, une opposition entre les sociétés musulmanes oppressives vis-à-vis des femmes et la société française (et par extension occidentale) libre et égalitaire. Ce faisant, l'auteur mobilise tous les stéréotypes essentialistes, qui renvoient le rapport de domination de genre hors des limites de la société française (vers l'Islam), comme si, ayant atteint un stade d'évolution suffisamment avancé, l'oppression des femmes n'y constituerait plus un enjeu réel. Par conséquent, s'il s'avère toujours nécessaire de lutter en faveur de l'égalité hommes-femmes, c'est parce que des « populations extérieures » ont importé avec elles cette « culture de l'oppression ».

Enfin, pour terminer, nous souhaitons discuter le dernier argument du paralogisme, car c'est ici que se produit un déplacement de la « justification féministe » vers la « justification épidémique » qui, elle, manifeste la crainte de l'auteur face à un changement de mode de vie. L'auteur déclare à propos de ses adversaires :

> « D'autres, enfin, affirmeront qu'on ne fait pas une loi pour si peu de personnes. Pourquoi mobiliser députés et sénateurs pour 1 900 cas répertoriés en France ? On peut répondre que l'important, c'est la tendance, et qu'il y a cinq ans la burqa n'existait pas en France. Sans loi, où en serons-nous dans cinq ans ? Nul ne peut le dire, mais les Français ont la désagréable impression que l'intégrisme musulman est sur une pente ascendante plutôt que descendante »[1087].

Par conséquent, P-H du Limbert considère que l'opposition face à une loi interdisant le port du voile intégral peut également se faire au nom du caractère ultra-minoritaire de cette pratique[1088]. Mais pour lui, cet argument ne tient pasparce que, quelques années en arrière, ce phénomène n'existait pas. Ce qui le conduit à formuler une nouvelle interrogation qui, elle, projette le lecteur vers l'avenir. La réponse qu'il apporte, si elle se présente comme ouverte (« nul ne le sait »), ne l'est pas puisque, en endossant le point de vue des « Français », il exprime une expérience négative, une crainte quant à la progression de « l'intégrisme musulman ». Son argument est donc projectif. Puisque quelques années en arrière, cette pratique n'existait pas

[1087] Paul-Henri DU LIMBERT, « Burqa : bas les masques ! », *art. cit.*

[1088] Ce qui, de fait, était le cas. « La mission d'information sur la pratique du port du voile intégral », reprenant les données du ministère de l'intérieur, dénombrait elle-même « 1900 femmes voilées intégralement sur le territoire national ». Cf. https://www.assemblee-nationale.fr/13/rap-info/i2262.asp

sur le territoire national et qu'aujourd'hui, elle est présente, il serait nécessaire de s'interroger sur sa dynamique. En se projetant dans l'avenir, on pourrait alors se demander s'il ne serait pas préférable de légiférer dès maintenant, pour stopper cette progression.

Il nous faut ici relever le passage du « on impersonnel » au « nous » dans la deuxième interrogation. Par-là, le locuteur partage cette « désagréable impression », il n'est pas étranger à ce sentiment négatif à l'égard de la montée de « l'intégrisme musulman ». Cette argumentation relève de ce que R. Liogier a nommé « justification épidémique »[1089]. Elle correspond à la crainte que d'une pratique minoritaire, le port du voile intégral puisse se répandre, comme un virus, et devenir une pratique de plus en plus courante. Dès lors, le voile intégral est perçu comme le symbole d'une transformation d'un mode de vie ou mieux, comme le symbole qu'un mode de vie singulier (français) est en danger. Cette explication se trouve d'ailleurs corroborée par la mobilisation du « co-texte ». En effet, lorsque dans l'éditorial du 09 décembre 2009 intitulé « Identité et unité nationale », l'auteur déclare : « la physionomie de la France a changé […] le mérite du débat sur l'identité nationale, c'est de prendre acte d'une réalité que chacun constate » et qu'il faut rappeler l'« héritage » chrétien, « ses racines »[1090], c'est bien la préservation d'un certain « mode de vie » qu'il a en vue.

À nouveau, dans un tel récit médiatique, les femmes portant le voile intégral se trouvent complètement invisibilisées, elles ne demeurent présentes que comme les objets de forces qui les dépassent et les manipulent. Incapables de percevoir où se situent leur propre intérêt, leur libération dépend de conditions extérieures.

On peut ainsi considérer que la narration proposée par P-H du Limbert combine la dimension répressive du principe de tolérance — puisque la nécessité d'une législation est invoquée au nom de principes moraux à prétention universelle : liberté et égalité – et la défense d'un mode de vie communautaire — puisque la législation est également justifiée par la référence à un sentiment désagréable que quelque chose change.

Pour terminer sur ce premier moment, nous souhaitons faire remarquer qu'une narration similaire, reprenant les mêmes types de justifications « féministe et épidémique », se retrouve dans l'éditorial de l'hebdomadaire Valeurs Actuelles intitulé « Voie étroite », publié le 10 décembre 2009 et écrit par G. Roquette. La principale différence avec le récit médiatique que nous venons d'examiner porte sur la tonalité du discours. Alors que la tonalité employée

[1089] Agnès DE FÉO, *Sous la burqa*, *op. cit.*

[1090] Paul-Henri DU LIMBERT, « Identité et unité nationales », *Le Figaro*, 9 décembre 2009, vol. 20329, p. 17.

par P-H du Limbert se faisait affirmative, la tonalité employée par G. Roquette est, quant à elle, injonctive, accentuant ainsi le caractère nécessaire d'une législation.

9.1.3.2 Ou un symbole de conquête ?

Nous souhaitons terminer notre présentation en nous intéressant aux récits médiatiques pour lesquels le voile intégral constitue ouvertement un symbole de conquête. Pour cela, les chroniques d'I. Rioufol nous serviront de fil conducteur, même si, comme nous le verrons, de façon plus diffuse, une telle représentation du « voile intégral » peut se retrouver dans certains autres récits médiatiques.

Dans le cas des chroniques d'I. Rioufol, le port du voile intégral est mobilisé à plusieurs reprises, de façon diffuse, mais à chaque fois dans le sens d'un signe de « transformation de la nation et de son identité ». Autrement dit, le voile intégral intervient comme symbole d'une transformation de la société française, transformation qui, d'après l'auteur, correspond à une perte de substance.

Ainsi, dans sa chronique du 04 décembre 2009 intitulée « Hommage à la résistance du peuple suisse », où il s'empare du vote suisse interdisant la construction de minarets pour légitimer ce vote et pour dresser un parallèle avec le voile intégral : l'argumentation est ainsi développée à partir de l'idée que le minaret n'est pas une « obligation coranique » et que ce « fait » serait attesté par des « musulmans modérés », dont « l'intellectuel musulman Abdelwahad Meddeb qui prône « l'invention de mosquées européennes »[1091]. Cela permet alors à l'auteur de déclarer :

> « Pourquoi dès lors cet unanimisme pour critiquer, à la suite de Tariq Ramadan et de ses prosélytes, l'interdiction de ces architectures inutiles qui entendent, par leur visibilité recherchée, rappeler la place toujours plus grande que veut prendre l'islam politique. Oui, burqas et minarets peuvent être compris comme les premières affirmations d'une conquête »[1092].

Il nous faut relever la dimension paradoxale de la structure phrastique. Celle-ci est construite comme une question — puisqu'elle est introduite par « pourquoi » —, sans pour autant être ponctuée par un point d'interrogation, et tout en fonctionnant, sur le modèle de la question

[1091] Ivan RIOUFOL, « Hommage à la résistance du peuple suisse », *art. cit.* Il nous faut ici faire remarquer, qu'il nous a été impossible de retrouver une telle citation. Nous ne disons pas que celle-ci n'existe pas, nous ne sommes toutefois pas parvenus à en retrouver la trace…

[1092] *Ibid.*

rhétorique, comme une affirmation. Le but est alors moins de demander pourquoi le vote suisse est l'objet de tant de critiques que d'affirmer l'existence d'une menace sur la société française, celle de « l'Islam politique ». D'ailleurs, la multiplication des propositions subordonnées produit un effet d'accumulation qui vise non pas à donner des précisions sur le vote suisse et ses critiques — ce qu'atteste la périphrase employée pour désigner les minarets (« architectures inutiles ») —, mais sur la visibilité de « l'Islam politique ».

C'est dans ce cadre que s'effectue la jonction entre le vote suisse sur les minarets et la thématique du voile intégral. Cette mise en relation vise à donner corps à la menace qu'I. Rioufol identifie dans l'Islam politique. « Burqas et minarets » sont alors envisagés comme deux manifestations de la « conquête » de l'Islam politique en Europe. Il ne s'agit donc pas seulement d'affirmer que l'Islam politique serait plus présent et plus visible, mais de façon plus drastique encore, que celui-ci serait lancé dans une entreprise de conquête de l'Occident (de l'Europe), qui pourrait être observée très concrètement par la présence de « burqas et de minarets »[1093]. La dénonciation de la « burqa » prend ainsi place au sein d'une argumentation, qui, comme on l'a vu au cours du chapitre 7[1094], est entièrement tournée vers la dénonciation du déclin culturel, de la perte de l'identité française (identité envisagée sur le modèle d'une essence intemporelle). Si l'expression n'est pas présente, la thématique du « grand remplacement » traverse les récits médiatiques d'I. Rioufol. En déclarant par exemple que « la montée des communautarismes […] substitu[e] parfois une population à une autre »[1095], il considère en effet que « le peuplement extra-européen »[1096] vient se substituer aux « français de souche »[1097]. Dans ce cadre d'interprétation, la « burqa » apparaît comme un signe de ce processus.

Remarquons qu'une argumentation similaire, faisant de l'Islam une menace pour la société française et cherchant des manifestations d'une dynamique de transformation culturelle, se retrouve dans l'éditorial de Valeurs Actuelles du 26 novembre 2009. Le signe d'un péril imminent n'est toutefois pas le voile intégral, mais les conséquences de la qualification de l'équipe d'Algérie pour la Coupe du monde 2010. « Ce mouvement soudain d'une communauté

[1093] L'idée que la présence de la burqa sur le territoire français est l'illustration que l'islam cherche à conquérir l'Occident, se retrouve également dans l'éditorial de C. Barbier du 07 janvier 2010. Cf. Christophe BARBIER, « Le sabre de Damoclès », *art. cit.*

[1094] Cf. supra Chapitre 7 section 3 – L'identité française entre dévalorisation et réification.

[1095] Ivan RIOUFOL, « Identité : la pensée officielle sur la défensive », *art. cit.*

[1096] Ivan RIOUFOL, « Comment lutter contre l'amnésie collective », *art. cit.*

[1097] Ivan RIOUFOL, « La libération de la parole affole les censeurs », *art. cit.* Ivan RIOUFOL, « Ces démocrates qui n'aiment pas le peuple », *art. cit.*

qui se dresse, provocante, comme un seul homme »[1098], est compris à partir de l'idée d'un changement de population, puisqu'il « est un rappel dérangeant, mais utile que la plupart de ces porteurs de drapeaux algériens […] sont de nationalité française »[1099].

Mais ajoutons que l'on retrouve la thématique du voile intégral dans une autre chronique d'I. Rioufol, celle du 18 décembre 2009 intitulée « La place de l'islam au cœur du débat français » et dans laquelle il déclare :

> « Alors que les députés s'apprêtent à légiférer sur l'interdiction de la burqa dans des lieux publics, il devrait revenir aux musulmans de défendre cette mesure. Il serait utile de les entendre fixer les limites de la pratique religieuse à la seule sphère privée. Face aux incursions du néofondamentalisme, qui exige des cantines séparées et des salles de prière dans les entreprises, qui y récuse des femmes et réclame des jours fériés, qui impose sa loi dans des hôpitaux et veut des horaires séparés dans les piscines, l'actuel silence de nos compatriotes est ambigu »[1100].

Ici, l'emploi du conditionnel, qui est une marque de modalisation, atteste de la présence du locuteur. Il s'agit ainsi pour l'auteur de prendre à partie les musulmans, pour les inciter à prendre position. Les musulmans, afin d'afficher leur loyauté et leur attachement à la France, devraient défendre eux-mêmes la proposition de loi interdisant le port du voile intégral. Dans la mesure où les récits médiatiques d'I. Rioufol saisissent le réel à partir de sa spatialisation et de sa réification (ce que J. Gabel nomme, à partir de la théorie de H. Minkowski, un « rationalisme morbide ») et non à partir de sa dimension temporelle et historique[1101], il se trouve incapable de percevoir la situation des musulmans de France de manière dialectique. Par conséquent, quelques puissent être, par ailleurs, les signes d'intégration, il ne peut percevoir l'attitude des « musulmans » que comme un « silence ambigu ». À ce sujet, ajoutons que le collectif auquel est adressé ce récit médiatique est moins constitué des « musulmans de France » qu'un collectif dans lequel la question de la compatibilité entre l'Islam et la France a déjà été tranchée, et pour lequel, la burqa est intolérable.

[1098] François D'ORCIVAL, « Les drapeaux du stade », *art. cit.*
[1099] *Ibid*.
[1100] Ivan RIOUFOL, « La place de l'islam au cœur du débat français », *art. cit*
[1101] Joseph GABEL, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, *op. cit.*, p. 239.

Enfin, remarquons que, contrairement au récit médiatique précédent, dans lequel, la « justification féministe », jouait un rôle essentiel, chez I. Rioufol, celle-ci n'opère plus que sous la forme d'une simple évocation. Cette quasi-disparition nous semble être cohérente avec ses prises de positions anti-féministes[1102].

9.1.4 Sociogrammes

Maintenant que nous avons présenté les analyses sociocritiques des récits médiatiques dans lesquels se déployait la thématique du voile intégral, nous voudrions rattacher celles-ci aux sociogrammes de la « victime tyrannique » et de « l'émancipateur opprimé ». Pour rappel, ces deux figures nous semblent correspondre aux dimensions contemporaines de la définition de la frontière entre « Eux » et « Nous », l'altérité étant alors appréhendée à travers un statut ambivalent, devant à la fois faire l'objet d'une prise en charge et d'une méfiance constante. La communauté nationale et ses représentants étant, quant à eux, compris comme vertueux, porteurs d'un projet d'émancipation dont l'application se trouverait contrariée par des forces extérieures.

9.1.4.1 La victime tyrannique

Du côté du pôle de la « victime tyrannique », la transversalité de l'interprétation du port du voile intégral, comme servitude volontaire, comme pratique vestimentaire imposée et/ou comme symbole d'une oppression patriarcale archaïque, opposée aux valeurs émancipatrices de la société française, atteste de la pertinence de la première dimension de notre sociogramme. En effet, nous avons pu voir à quel point la « justification féministe » se trouvait au cœur des récits médiatiques sur le voile intégral. Tous, sans exception, interrogent l'enfermement de ces femmes dans un vêtement qui, en toute logique, ne peut être l'objet d'un choix délibéré et éclairé. Toutefois, c'est parce que ces femmes ne sont jamais comprises uniquement à travers un statut de victime ou plutôt, parce que ce statut de victime est toujours ambivalent, contrebalancé par la menace dissimulée derrière le voile, que la figure de la « victime tyrannique » s'avère pertinente pour décrire les représentations véhiculées par les récits médiatiques. Par conséquent, pour reprendre la formule de F. Ajbli dans les narrations sur le

[1102] https://blog.lefigaro.fr/rioufol/2017/10/bloc-notes-le-male-blanc-lenne.html

voile intégral, les représentations des « musulmanes oscillent entre les figures de « femmes à sauver » et de « femmes à mater »[1103].

Bien évidemment, comme on l'a vu, ces représentations peuvent prendre des colorations et des intensités variables selon les modalités de la « prise en charge » et le type d'expérience négative exprimé par le locuteur. Pourtant, ces représentations sont d'autant plus ambivalentes que les narrations qui, pourtant, prennent ces femmes comme sujets, participent à leur invisibilisation. La disparition des femmes portant le voile intégral opère ainsi soit à travers une critique politique — dans laquelle il s'agit de dénoncer les comportements politiques et médiatiques — , soit par des justifications morales — qui prétendent pouvoir s'appliquer de façon universelle, en tant qu'elles incarneraient une forme de raison supérieure, tout en étant pourtant déconnectées des expériences effectives des acteurs sociaux —, soit à cause d'une conception réifiée et réifiante du monde social — dans laquelle les individus s'effacent au profit d'une communauté homogène, essentialisée et anhistorique.

En outre, en réduisant ces femmes à une appartenance culturelle, communautaire ou religieuse, ces récits les réduisent et les confinent dans une altérité radicale, à partir de laquelle il leur est bien difficile de faire entendre leurs voix, de rendre publiques les expériences d'injustices dont elles sont pourtant des victimes régulières et/ou de porter publiquement leurs justifications. Ce processus d'altérisation qu'elles subissent, porté par le traitement médiatique de leur pratique vestimentaire, nous semble correspondre à ce qu'O. Voirol a pu thématiser sous l'expression d'« invisibilité de l'être ». Dans ce cas précis, d'invisibilisation sociale :

> « Le sujet est rendu invisible […] dans ce que les autres considèrent qu'il est. Par un ensemble de qualités considérées socialement comme intrinsèques et naturellement ancrées en lui, c'est-à-dire ancrées […] dans ce qu'il est, le soi est ici rendu invisible dans ses interactions sociales et dans son rapport à la collectivité élargie »[1104].

Ce phénomène est particulièrement criant dans les récits médiatiques qui, ne faisant aucun cas des individus dont ils parlent, oblitèrent leur vécu singulier et rabattent leur identité sur une identification unique. Résumées par leur port du voile intégral — pour lequel « aucune discussion n'est admise sur la signification qui est donnée […] par celles qui le portent en France »[1105] –, ces femmes ne demeurent au sein du récit national qu'en tant qu'êtres mineurs

[1103] Fatiha AJBLI, « Les Françaises « voilées » dans l'espace public : entre quête de visibilité et stratégies d'invisibilisation », *Nouvelles Questions Féministes*, 2016, vol. 35, nº 1, p. 105.
[1104] Olivier VOIROL, « Invisibilité sociale et invisibilité du social », *op. cit.*, pp. 76-79.
[1105] Christine DELPHY, « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », *art. cit.*, p. 63..

qu'il faut guider sur le chemin de l'émancipation et dont la loyauté ne peut jamais être complètement attestée.

Les récits médiatiques sur le voile intégral participent donc à invisibiliser les « femmes voilées ». Mais cette invisibilisation n'est pas uniforme, au sens où ces femmes disparaîtraient purement et simplement de la narration. Plus complexe, cette invisibilisation est en même temps « invisibilisation sociale » et « survisibilisation religieuse ». Dans ces récits, il n'est jamais question de leurs expériences, de leurs vécus, de leurs difficultés quotidiennes et encore moins des raisons pour lesquelles elles décident de porter le « voile intégral ». Tous ces éléments disparaissent de la « scène de visibilité médiatisée »[1106]. À l'inverse, le voile, rabattu sur un signifié unique et homogène, devient l'objet d'une attention médiatique intense, traquant les signaux faibles derrière le voile. L'oblitération de leurs expériences vécues est donc systématique et pourtant leur présence dans les récits médiatiques est constante. Leur vie singulière et les expériences d'injustices, multiples auxquelles elles se trouvent confrontées sont réduites à une situation d'emprise ou à un acte de subversion de la communauté nationale. Ces analysent rejoignent donc les développements proposés par N. Göle lorsqu'elle indique que la perception dominante de la femme musulmane « écrase les subjectivités des croyantes et gomme leurs histoires individuelles. Les visages humains sont effacés derrière le symbole. Encore une fois, la réification de l'islam conduit à la disparition des musulman(e)s ordinaires »[1107].

En outre, on peut ajouter, avec F. Ajbli, que cette oblitération des individualités — par une invisibilisation du social qui prend la forme de discours sur la communauté[1108] — constitue un processus nécessaire pour que les femmes voilées soient considérées comme des victimes.

> « Ce n'est qu'une fois dépossédées de toutes formes de subjectivité et de volonté propre que les "voilées" peuvent, toutes, faire figure de "victimes de l'islam" qu'il faut libérer, tandis que le déficit de maturité qu'on leur attribue rend moralement acceptable l'entreprise politique d'une émancipation par la contrainte »[1109].

Cette remarque nous reconduit donc de l'autre côté de la relation entre la « victime tyrannique » et « l'émancipateur opprimé ».

[1106] Olivier VOIROL, « Les luttes pour la visibilité », *Réseaux*, 2005, n° 129-130, p. 101.

[1107] Nilüfer GÖLE, « Le voile des femmes, minorités actives », *art. cit.*, p. 161.

[1108] Olivier VOIROL, « Invisibilité sociale et invisibilité du social », *op. cit.*, p. 83.

[1109] Fatiha AJBLI, « Les Françaises « voilées » dans l'espace public : entre quête de visibilité et stratégies d'invisibilisation », *art. cit.*, p. 105.

9.1.4.2 L'émancipateur opprimé

Comme nous venons de le rappeler, les récits médiatiques lors du débat sur l'identité nationale, ont interprété la situation des femmes portant le voile intégral à travers ce statut ambivalent de victime et de menace potentielle. Mais puisqu'une telle construction narrative implique un pôle opposé, il nous faut maintenant nous tourner vers la figure de « l'émancipateur opprimé ».

Là encore, la « justification féministe » est fondamentale, puisqu'elle permet également d'expliquer la dimension conflictuelle de ce deuxième sociogramme. Dans ces narrations, de façon plus ou moins explicite, les différentes sociétés se trouvent placées sur un continuum qui les situent les unes par rapport aux autres en fonction de leur stade d'évolution ; la nation française ayant atteint un stade d'évolution supérieur, elle est perçue comme détenant les clés de l'universel. À l'intérieur de cette structure narrative générale, le caractère transversal des rapports de domination de genre se retrouve effacé. La domination de genre est appréhendée à partir d'un mouvement allant de l'extérieur vers l'intérieur de la communauté nationale. Le féminisme et l'émancipation des femmes sont ainsi drapés des attributs nationaux et deviennent un facteur discriminant dans la détermination de l'appartenance, ou non, à la communauté nationale. De ce point de vue, l'analyse des récits médiatiques publiés au cours du débat sur l'identité nationale, sur la thématique du voile intégral, permettent de retrouver ce qu'E. Dorlin a nommé l'« ethnicisation d'un rapport de pouvoir » [1110] et que F. Ajbli a, quant à elle, appelé « une confessionnalisation de l'oppression de genre »[1111], qui aboutit à « une définition anhistorique et nationaliste du féminisme lui-même »[1112]. De cette manière, exonérés de tout rôle actif dans la reproduction des rapports de domination de genre, les membres de la communauté nationale peuvent endosser le rôle du « bon samaritain » et se porter au secours des victimes de violences. En tant que représentants de l'Universel, ils connaissent le chemin de l'émancipation et peuvent accompagner les « femmes voilées sur « la voie du salut ». En tant que détenteurs de la « vérité des écritures », ils peuvent même, lorsque cela est nécessaire — c'est-à-dire lorsque ceux qu'ils accompagnent ne parviennent pas ouvrir les yeux sur leur propre

[1110] Elsa DORLIN, « 33. Le grand strip-tease : féminisme, nationalisme et burqa en France », *op. cit.,* p. 433.

[1111] Fatiha AJBLI, « Les Françaises « voilées » dans l'espace public : entre quête de visibilité et stratégies d'invisibilisation », *op. cit.*, p. 106.

[1112] Elsa DORLIN, « 33. Le grand strip-tease : féminisme, nationalisme et burqa en France », *op. cit.*, p. 433. On peut également citer la p. 437 : « Les hommes « réellement français » ne peuvent être violents à l'encontre des femmes, puisque l'« égalité des sexes » fait partie de la définition même de l'identité française. L'enjeu relève donc d'une idéologie assimilationniste : l'« homme français », soutenu dans ses efforts par les féministes du cru, s'apparente à un sauveur, un chevalier républicain au secours des femmes des « autres » ».

situation —, imposer l'émancipation[1113]. F. Fanon, dans *L'an V de la révolution algérienne – L'Algérie se dévoile*, avait déjà montré à quel point le voile avait fait l'objet d'une attention très appuyée de la part du colonisateur, celui-ci l'ayant érigé en symbole d'une oppression patriarcale multiséculaire, et le dévoilement en symbole d'une victoire de l'émancipation[1114].

Toutefois, ce statut d'émancipateur n'est pas sans contrepartie. Les narrations construisent également des menaces. Il ne s'agit pas seulement de raconter la situation d'oppression des « femmes voilées », les préoccupations portent d'abord, et avant tout, sur la fragilité de la situation de l'Universel et de ses représentants, sur les dangers auxquels ils sont confrontés.

Ces dangers, plus ou moins proches et plus ou moins menaçants, imposent de rester sur ses gardes, attentifs aux signes d'une présence indésirable, et parfois de prendre des mesures fermes afin d'enrayer sa progression. Dès lors, les « femmes voilées » apparaissent suspectes et le « voile intégral » devient le symbole d'un spectre contre lequel il convient de se prémunir. Le voile ne dissimule plus seulement le corps des femmes, mais les intentions réelles d'une communauté toute entière. Qu'elles soient perçues comme subissant une emprise communautaire ou bien comme les agents actifs d'une conquête, demeure l'idée d'une double allégeance.

Les récits sur le port du voile intégral nous permettent de voir combien les deux sociogrammes que nous proposons ici constituent les deux faces de la même pièce, la description de l'un appelant la description de l'autre. Lorsque la narration s'attache à décrire la situation des femmes portant le voile intégral, celles-ci apparaissent à la fois comme les objets de force qui les contraignent et les manipulent et en même temps comme les agents d'une menace extérieure, susceptible de mettre à mal la République ou la Nation. De l'autre côté, l'image d'une communauté nationale détenant les clés de l'émancipation et soucieuse de se situer du côté des opprimés est contrebalancée par des menaces obscurantistes venues de l'étranger.

[1113] L'emploi du champ lexical religieux est un choix délibéré. Bien que la morale républicaine se présente comme une morale coupée de tout référent religieux, nous pensons que lorsque celle-ci se trouve hypostasiée dans des valeurs dont la prétention est de pouvoir s'appliquer de façon identique quel que soit le contexte, elle réintroduit une dimension transcendante qui n'est pas sans rappeler l'idée de « législation divine ».

[1114] Frantz FANON, *Sociologie d'une révolution. (L'an V de la révolution algérienne)*, Paris, François Maspero, Petite collection Maspero, 1972. F. Fanon avait également montré comment les femmes algériennes s'étaient réapproprié le voile dans un geste d'opposition, retournant le stigmate en symbole de résistance.

9.2 Morales dominantes et reconnaissance

Au cours des développements précédents, nous avons proposé d'appliquer la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth — ses propositions théoriques, normatives et méthodologiques — alors que la théorie de la reconnaissance propose une théorie sociale à teneur normative, qui prend pour objet les « morales dominées » et qui tente de rendre compte de leurs « expériences d'injustices » afin d'en faire ressortir les potentialités normatives susceptibles de conduire à une transformation de l'ordre social. Nous avons fait le choix d'appliquer cette théorisation sur un corpus composé d'articles publiés dans les principaux journaux (quotidien et hebdomadaire) de la presse écrite française — c'est-à-dire sur ce que nous avons décidé d'appeler, pour marquer la distance qui sépare celles-ci des champs d'applications traditionnels de la théorie de la reconnaissance, « des morales dominantes »[1115]. Notre recherche, de par son objet, apparaît très éloignée des propositions d'A. Honneth et des personnes qui ont décidé de prendre à bras le corps ses propositions de renouvellement de la théorie critique de l'école de Francfort. C'est précisément sur cet éloignement que nous nous proposons de revenir maintenant à travers trois remarques : épistémologique, théoriques et pratiques.

9.2.1 Morales dominantes et Négativisme méthodologique

Comme nous venons de le rappeler, notre objet de recherche, par les acteurs sociaux qu'il interroge, s'éloigne des préoccupations traditionnelles des théoriciens inspirés par la théorie de la reconnaissance. Nous voudrions toutefois défendre ici la pertinence d'une étude orientée par la théorie de la reconnaissance, mais appliquée sur des « morales dominantes ».

En opposition avec toutes les conceptions monadistes du sujet, la théorie de la reconnaissance, par sa filiation hégélienne et sa réactualisation matérialiste chez G.H. Mead, se fonde sur une

[1115] Les récits médiatiques sur lesquels nous nous sommes penchés correspondent en effet à des productions journalistiques publiés au sein de l'espace public dominant par des individus dont la position au sein de l'espace social est « objectivement » favorable. Si les individus en question ne sont pas les mieux dotés en capitaux économiques, il n'empêche qu'ils se trouvent pourvus d'une dotation importante en capital culturel, social, symbolique et aussi économique.

« ontologie processuelle »[1116]. A. Honneth part ainsi du principe que l'identité personnelle est dépendante des relations de reconnaissance qui se déroulent à travers trois sphères distinctes et qui permettent à l'individu de développer un rapport positif à lui-même. Le rapport positif à soi étant construit à travers les relations intersubjectives, il est également soumis à la contingence de ses relations et donc, intrinsèquement vulnérable. Si des auteurscomme E. Ferrarese[1117] ou H. Kocyba[1118] ont rappelé combien les relations de reconnaissance impliquaient des rapports de pouvoir — au point que l'individu puisse ne pas chercher de reconnaissance de la part de certains individus ou groupes ou bien, à l'inverse, chercher une reconnaissance auprès d'individus ou groupes ne lui offrant en retour aucune forme de reconnaissance —, dans la mesure où l'individu apprend progressivement, au cours du processus de socialisation, à se comprendre comme un être doté de besoins, de droits et d'une certaine valeur sociale, le besoin de reconnaissance possède un caractère constitutif.

> « Pour une personne humaine, l'accès à un rapport à soi réussi dépend de la reconnaissance intersubjective de ses capacités et de ses réalisations. Si une telle forme d'assentiment social ne parvient pas à un certain niveau de développement, alors il surgit en même temps dans la personnalité un vide psychique qui cherche à s'exprimer dans des réactions émotionnelles négatives de honte ou de colère, d'offense ou de dédain »[1119].

Par conséquent, même les individus situés au cœur des dispositifs de pouvoir et de reproduction de l'ordre social sont susceptibles de ressentir une absence de confirmation sociale et ainsi, développer des réactions négatives. Ces réactions sont alors porteuses d'attentes normatives qui peuvent être analysées à partir de la tripartition des formes de reconnaissance.

Dans le « programme de recherche initial » développé à partir de *La lutte pour la reconnaissance* et maintenu jusqu'au début des années 2000, A. Honneth plaçait le négativisme méthodologique au cœur de son dispositif, considérant alors les expériences d'injustices comme des ressources incomparables pour la formulation d'une critique des principes normatifs

[1116] Sur la différence entre sociologie relationnelle et sociologie processuelle Cf. Emmanuel RENAULT, « Mead et Dewey : une même conception de la société », *SociologieS*, 2021. « Alors que les sociologies relationnelles peuvent conduire, comme chez Pierre Bourdieu, à concevoir le monde social comme un espace, les sociologies processuelles soulignent sa dimension fondamentalement temporelle ».

[1117] Estelle FERRARESE, « Pourquoi refuse-t-on la reconnaissance ? », *op. cit.*.

[1118] Hermann KOCYBA, « Les paradoxes de la manifestation de reconnaissance », *in* Christian LAZZERI et Soraya NOUR (dir.), *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, Olivier VOIROL (trad.), Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, Sciences humaines et sociales, 2012, pp. 277-293.

[1119] Axel HONNETH, « Intégrité et mépris. Principes fondamentaux d'une morale de la reconnaissance », *Recherches Sociologiques*, Hervé POURTOIS (trad.), 1999, vol. 30, nº 2, p. 20.

institutionnalisés[1120]. La société, en permettant à de telles expériences d'exister et de produire des « blessures morales » si graves que les individus n'étaient plus en mesure de maintenir un rapport positif à eux-mêmes, révélait alors sa profonde injustice. En toute logique, puisque les expériences d'injustices équipaient le théoricien critique d'outils pour identifier, révéler et accentuer les brèches au sein de l'édifice social, les recherches élaborées à partir de ces orientations générales ont cherché à rendre compte des attentes normatives des individus ou des groupes qui subissaient la domination. Par conséquent, se tourner vers les expériences négatives des acteurs sociaux situés au cœur des dispositifs de pouvoir — vers les « morales dominantes » —, tout en maintenant les principes fondateurs de la théorie de la reconnaissance ne revient pas à doter celles-ci de la force critique conférée aux expériences d'injustices. Toutefois, s'interroger sur ce que les « morales dominantes » expriment comme expériences négatives comporte un intérêt certain du point de vue d'une théorie critique intéressée par l'émancipation. Contrairement aux convictions morales des classes dominées qui ne disposent pas du dictionnaire normatif adéquat pour formuler leurs attentes de reconnaissance et qui, de fait, ne peuvent trouver à s'exprimer qu'à travers les signaux faibles envoyés à partir des expériences d'injustices, les convictions morales des classes dominantes sont, quant à elles, formulées à travers des principes axiologiques constitués et établis. Elles disposent d'un lexique parfaitement élaboré qui leur permet de formuler, dans un langage adapté à l'orientation normative dominante, les « difficultés » qu'elles rencontrent. Autrement dit, les morales dominantes disposent des « moyens symboliques […] permettant d'inscrire leurs propres normes d'action dans un système de valeurs englobant »[1121]. En orientant la recherche vers les expériences négatives des classes dominantes, la théorie critique pourrait alors être en mesure de dresser un panorama de ce « système de valeur englobant », qui permet de justifier les rapports sociaux de domination en disqualifiant les attentes normatives des morales dominées. Autrement dit, en interrogeant les expériences négatives des morales dominantes, la théorie critique pourrait s'offrir une vue plus dégagée des mécanismes de justifications, des systèmes idéologiques, des mécanismes de catégorisation et de réification employés par les classes dominantes pour maintenir l'ordre social.

En outre, une recherche orientée par le projet initial de la théorie de la reconnaissance et soucieuse d'interroger les expériences négatives des « morales dominantes » ne devrait pas se

[1120] Emmanuel RENAULT, « Théorie de la reconnaissance et négativisme méthodologique », *in* Alain Patrick OLIVIER, Maiwenn ROUDAUT et Hans-Christoph SCHMIDT AM BUSCH (dir.), *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance : Lectures et enquêtes*, Lyon, ENS Éditions, La croisée des chemins, 2019, pp. 137-148.

[1121] Katia GENEL, « L'inclusion sociale, entre autorité, reconnaissance et justification dans l'École de Francfort et la sociologie (de la) critique », *op. cit.*

contenter de mettre en lumière leur proximité avec la domination. Elle devrait également tenter d'en extraire les « potentialités critiques ». Sans reprendre l'ensemble de la démonstration, on peut rappeler que, puisque l'identité personnelle est dépendante de relations de reconnaissance, que ces relations de reconnaissance sont elles-mêmes tributaires de la configuration sociohistorique en vigueur et que, dans les conditions contemporaines, celle-ci se caractérise par une « froideur » toujours plus importante, tous les individus — y compris les membres des classes dominantes, parmi les plus intégrés et les plus éloignés de la domination et des expériences d'injustices —, peuvent, à certains égards, dans certaines circonstances, dans des proportions et des intensités beaucoup plus faibles, ressentir les effets de ce processus de mise en équivalence généralisé qui fait violence au singulier. Par conséquent, les attentes normatives des morales dominantes, loin d'être homogènes ou de purs fac-similés des attentes fonctionnelles de la reproduction sociale, peuvent porter de manières partielles, fragmentaires, déformées, distordues, des potentialités critiques.

À ce titre, une précieuse ressource peut être trouvée dans la recherche non publiée de T.W Adorno sur les discours radiophoniques de M.L Thomas[1122]. En proposant une critique immanente des discours de la droite évangélique et antisémite, et en mettant en lumière les manifestations des contradictions de la structure sociale inscrites au cœur de « l'objet culturel », c'est-à-dire à l'intérieur de discours eux-mêmes intégrés à une culture de masse, l'auteur des *Minima moralia* a ouvert la voie d'une critique immanente des morales dominantes[1123].

Dans un contexte d'extrême droitisation[1124] et de confusionnisme[1125], la théorie de la reconnaissance offre des outils sans pareils pour se situer suffisamment proche de tels phénomènes culturels, pour en percevoir les interactions complexes avec les conditions historiques et la configurations des rapports de domination, et ainsi identifier les éléments qui, à l'intérieur de ces phénomènes, ne sont pas *exclusivement* articulés avec un conservatisme, mais peuvent faire l'objet de positions plus radicales – c'est-à-dire qui peuvent être « retournés » dans des objectifs progressistes.

Par conséquent, une telle posture ne suggère pas seulement de produire un renversement de l'hégémonie sécuritaire et réactionnaire contemporaine de l'extérieur, à partir de la constitution

[1122] Theodor W. ADORNO, *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses*, *op. cit.*

[1123] Cf. Paul APOSTOLIDIS, *Stations of the Cross. Adorno and Christian Right Radio, op. cit.* ; Paul APOSTOLIDIS, « Physionomie sociale ou industrie culturelle ? Adorno et la critique de la radio chrétienne », *Réseaux*, Anna RASCOUËT-PRAT (trad.), 2011, n° 166, nº 2, pp. 159-190.

[1124] Luc BOLTANSKI et Arnaud ESQUERRE, *Vers l'extrême*, *op. cit.*

[1125] Philippe CORCUFF, *La grande confusion. Comment l'extrême-droite gagne la bataille des idées*, *op. cit.*

d'un « front culturel »[1126], mais invite à interroger les attentes normatives portées par de tels mouvements pour déterminer ce qui, dans de telles formes de conservatisme, peut déjà entrer en conflit avec les conditions sociales qu'elles légitiment pourtant. Dans la mesure de nos moyens et de nos compétences, c'est une telle entreprise que nous avons tenté de mener et à laquelle nous invitons de futures recherches. Ce faisant, nous ne présumons aucunement de la justesse des résultats que nous proposons, mais nous indiquons seulement une direction qui pourrait être envisagée pour des recherches futures.

Notre deuxième remarque concerne plus précisément cette articulation entre théorie de la reconnaissance et morales réactionnaires.

9.2.2 Morales réactionnaires et théorie de la reconnaissance

Au terme de nos analyses, il nous semble en effet opportun de proposer quelques « pistes » de réflexions sur la « pensée réactionnaire » contemporaine, à partir de l'articulation que nous avons proposée entre théorie de la reconnaissance et données empiriques. Pour cela, rappelons que tous les contenus qui nous ont occupés ne relèvent pas d'une telle vision du monde.

9.2.2.1 Utopie réactionnaire

Lorsque nous avons proposé de reconstruire le fil argumentatif de la théorie de la reconnaissance, nous avons pu voir l'importance de la dialectique meadienne entre le « Moi » et le « Je ». En effet, si l'individu possède une dimension fonctionnelle, dans la mesure où il apprend à anticiper les attentes de ses partenaires d'interactions immédiats puis de la collectivité élargie et prend ainsi conscience de sa propre intégration, il est également poussé par « un réservoir d'énergies psychiques qui dotent chaque sujet d'une pluralité non exploitée d'identités possibles »[1127]. Les normes sociales qu'il apprend ainsi à faire siennes peuvent alors être vécues

[1126] Dès le début des années 1970, dans un contexte où le marxisme détenait une place importante dans la vie intellectuelle des sociétés occidentales, les courants issus de ce qu'il est convenu d'appeler la « nouvelle droite » se sont attachés à produire un tel « front culturel ». Pour la réception d'A. Gramsci dans les milieux intellectuels français. Cf. George HOARE et Nathan SPERBER, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, Repères, 2019, p. 5. Pour comprendre la récupération de l'extrême droite des théories gramsciennes, Cf. Andrea MAMMONE (dir.), « Culture after 1968 », *in* Andrea MAMMONE (dir.), *Transnational Neofascism in France and Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 151-179.

[1127] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.,* p. 138.

comme un carcan qui limite ses possibilités de réalisation. Dans de tels cas, la résolution de ce « conflit moral » s'effectue par un processus d'idéalisation dans lequel l'individu « se donne par anticipation une collectivité dans laquelle il pourrait prétendre satisfaire son désir »[1128]. Les conflits intérieurs, nés de l'écart qui sépare les attentes sociales des pulsions du « Je », sont ainsi apaisées par la médiation d'une collectivité anticipée dans laquelle les pulsions du sujet pourraient être à même d'être satisfaites. La filiation hégélienne allant de G.H. Mead à A. Honneth, conduit ce dernier à faire de cette dialectique « la clé théorique d'une conception du développement social »[1129].

Or, dans les récits réactionnaires de notre corpus, de façon somme toute classique pour ce type de discours, l'utopie communautaire qui se dégage est construite autour d'une identité homogène, ethniquement et/ou culturellement. Les attentes concernent alors la restauration et la préservation de cette « communauté imaginaire »[1130] et de son identité culturelle. La particularité d'une application de la théorie de la reconnaissance sur des morales réactionnaires nous semble ainsi reposer sur la possibilité de rapporter la « communauté imaginaire » des morales réactionnaires à l'anticipation, intrapsychique, d'une collectivité élargie dans laquelle les pulsions d'homogénéisation et de rejet de l'Autre pourraient être satisfaits.

En outre, dans la mesure où l'impossibilité de satisfaire ses désirs, dans le cadre de la collectivité actuelle, est imputée à l'existence d'une altérité radicale et nuisible — puisque ce sont les populations « étrangères à l'esprit occidental » qui importeraient la conflictualité de l'extérieur —, les demandes de reconnaissance des morales réactionnaires relèvent davantage de « luttes de reconnaissance » agonistiques que de « luttes pour la reconnaissance » réconciliatrices. La résolution des conflits intrapsychiques repose, en effet, sur l'anticipation de la disparition de l'altérité. Cette « nouvelle communauté », à l'intérieur de laquelle les conflits auraient été éradiqués constitue, pour des morales réactionnaires, l'aboutissement de la « lutte à mort » qui les oppose au « différent ».

Ainsi, ces quelques remarques sommaires invitent à jeter des ponts avec les analyses socio-psychologiques de la première génération de l'école de Francfort. En effet, malgré une conception de la subjectivité bien différente, si la dialectique entre le « Moi » et le « Je » ne peut être résolue qu'au moyen de l'anticipation d'une collectivité purifiée et homogène, n'y-a-t-il pas là un phénomène que le concept de « moi faible » pourrait être en mesure d'approcher ?

[1128] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.,* p. 140.
[1129] *Ibid.*, p. 141.
[1130] Benedict ANDERSON, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, *op. cit.*

Nous laissons ici ces réflexions spéculatives qui mériteraient de plus amples développements et une articulation serrée avec des données empiriques pour nous tourner vers les principes normatifs qui sous-tendent les morales réactionnaires.

9.2.2.2 Morales réactionnaires et sphères de reconnaissance

Pour A. Honneth, non seulement la modernité a progressivement établi « l'infrastructure morale des sociétés modernes capitalistes libérales » autour des trois sphères de reconnaissance de l'amour, du droit et de la solidarité, mais, en plus, les luttes pour la reconnaissance qui sont conduites dans chacune des sphères en question, » participent au développement d'un progrès moral dans l'histoire de l'humanité. Chacune des formes de reconnaissance réciproques est alors dotée d'une valeur de surplomb[1131], à partir de laquelle peut être évalué l'écart entre les attentes normatives particulières et l'orientation normative générale.

Dans le cas des morales réactionnaires qui nous ont occupés, dans la mesure où celles-ci promeuvent la construction d'une autre communauté de valeurs, elles engagent des principes normatifs qui ne correspondent que très peu aux valeurs de surplombs identifiées par A. Honneth. Ce sont ces valeurs promues par les morales réactionnaires que nous voudrions maintenant questionner en essayant, autant que faire se peut, de les rapporter aux trois sphères de reconnaissance et à leur orientation normative respective.

Tout d'abord, remarquons que les récits médiatiques dans lesquels se déploient des morales ouvertement réactionnaires (I. Rioufol et F. d' Orcival) sont structurés autour de deux dimensions complémentaires : à la fois une anthropologie inégalitaire — qui fonde les différences dans des données de nature —, et un positivisme qui construit une évidence des faits. Les morales réactionnaires apparaissent ainsi fondées autour de la référence à des principes inégalitaires, qui trouvent leur source dans l'idée d'une nature humaine profondément inégalitaire. Dans une telle vision du monde, l'égalité entre les individus est considérée comme factice et dangereuse. La réalité étant inégalitaire, en vertu de principes naturels, l'égalité risquerait de corrompre l'organisation naturelle des Hommes[1132] et des choses, dont l'organisation sociale devrait être le reflet. Les individus se retrouvent alors pourvus de

[1131] Axel HONNETH, « Reconnaissance et justice », *Le Passant Ordinaire*, 2002, nº 38.

[1132] Bien que nous mettions la majuscule pour désigner le genre humain, les traces inscrites dans les textes d'auteurs réactionnaires donnent à voir des visions du monde dans lesquelles la place subalterne des femmes est associée à des représentations biologiques des différences entre les hommes et les femmes.

certaines qualités et capacités innées, qu'ils seront amenés à mettre au service d'une communauté, leur existence s'établissant par et pour la communauté en question.

À partir des éléments empiriques dont nous disposons, il nous est difficile de rendre compte de l'orientation normative que pourrait prendre la sphère de reconnaissance de l'amour dans le cadre d'une communauté fondée sur des principes inégalitaires. Toutefois, en inscrivant l'inégalité au cœur de sa représentation du monde, « l'éthique de la bienveillance » qui guide chez A. Honneth l'orientation normative de la première sphère de reconnaissance apparaît bien éloignée des préoccupations portées par des morales réactionnaires. D'ailleurs, les formes prises par les mouvances réactionnaires au cours de l'histoire, leur attention portée sur la force et leur détestation de la faiblesse, semblent en effet bien loin du souci pour l'autre et pour sa fragilité.

Alors qu'A. Honneth, envisage le droit comme un médium de l'autonomie individuelle, puisqu'il l'appréhende dans la perspective d'un processus cumulatif, suivant le schéma de la lutte pour la reconnaissance, lorsque certaines dimensions de l'identité personnelle se voient reconnues, l'individu débloque l'accès à de nouvelles dimensions de son identité qui demandent, elles aussi, à être reconnues et engagent à leur tour une lutte pour la reconnaissance. Un monde régi par des principes inégalitaires, tout autant qu'une communauté dotée de la préséance sur les individus, pourraient avoir des conséquences sur une sphère juridique. Celle-ci ne serait plus guidée par la « morale universaliste kantienne »[1133] dans la mesure où non seulement le droit ne pourrait s'appliquer qu'aux membres de la communauté homogène, mais en plus, celle-ci pourrait être reconfigurée en sous-catégories disposant de droits distincts, en fonction de la proximité ou de l'éloignement par rapport à l'horizon normatif établi sur une représentation naturalisante du monde social. Les droits ne possèderaient pas cette potentialité d'universalisation, caractéristique de la sphère de reconnaissance juridico-morale. Les « inégalités naturelles » viendraient alors déterminer les droits dont pourraient disposer les différents acteurs sociaux en fonction de leur rang, rang perçu comme reflet, dans la hiérarchie sociale, des aptitudes naturelles. Ces droits porteraient donc à la fois sur les membres de la communauté homogène ethniquement et culturellement, tout en étant d'abord des droits collectifs, attribués en fonction de l'appartenance de groupe. Dès lors, il s'avère également que

[1133] Axel HONNETH, « Reconnaissance et justice », *art. cit.*

la reconnaissance sociale dans une communauté réactionnaire apparaît plus proche de l'honneur (au sens aristocratique du terme) que de l'estime sociale individualisée, caractéristique des sociétés du capitalisme avancé. Les individus — dont les capacités et qualités dépendent des dons de la nature — doivent prendre la place qui leur revient au sein de la hiérarchie sociale. Compte tenu des conceptions essentialisantes et naturalisantes des morales réactionnaires, la valorisation sociale dépendrait du prestige associé à un rang, lui-même produit des différences naturelles. Par conséquent, toute intervention par des mécanismes d'accompagnement ou de compensation ne ferait que dérégler l'ordre social, qui n'est au final que le reflet de l'ordre naturel. Tous les individus n'étant pas perçus comme contribuant à la reproduction sociale, le principe de reconnaissance social ne serait alors doté d'aucune potentialité d'égalisation.

9.2.2.3 Morales réactionnaires et reconnaissance idéologique

Dans ses écrits plus récents, A. Honneth, conscient que l'idéal normatif de la reconnaissance mutuelle — censé permettre de produire une évaluation de la réalité sociale — pouvait être repris dans des logiques institutionnalisées et se renverser pour finalement favoriser la reproduction des rapports de domination, a cherché à distinguer les formes faussées de reconnaissance (ou reconnaissance idéologique) des formes de reconnaissance « véritables »[1134].

L'exemple à partir duquel il développe son argumentation concernant les « formes idéologiques de reconnaissance » est bien connu. Il montre ainsi que le principe de l'autoréalisation, qui s'était particulièrement développé au cours des années 1960, s'est vu incorporé aux logiques capitalistes et intégré aux techniques de management, lui faisant ainsi perdre une grande partie de sa valeur normative[1135]. Dès lors, la reconnaissance produite dans ce contexte de valorisation capitaliste, où l'individu est invité à se comprendre et à se présenter comme un « entrepreneur de soi », relève d'une pure idéologie de la reconnaissance.

Dans la mesure où ces formes idéologiques de reconnaissance reposent sur des éléments complexes, leur identification en tant que formes « faussées » de reconnaissance est loin d'être évidente. D'une part, ces énoncés doivent « exprimer positivement la valeur d'un sujet ou d'un

[1134] Axel HONNETH, « La reconnaissance comme idéologie », *op. cit.*, p. 248.
[1135] Axel HONNETH, « Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation », *op. cit.*, p. 321.

groupe social ». D'autre part, ils doivent être « crédibles »[1136], car la performativité d'un tel système dépend des raisons valables que leurs destinataires ont de s'identifier avec les énoncés de valeurs qui sont tenus à leur propos. Et enfin, ils doivent être suffisamment différenciés : « l'énoncé de valeur [que les individus] s'appliquent à eux-mêmes leur permet d'éprouver des distinctions particulières et présente donc quelque contraste en comparaison, soit du passé, soit de l'ordre social établi »[1137]. Par conséquent, les formes de reconnaissance idéologique reposent sur la valorisation de l'individu ou du groupe social.

La détermination du caractère faussé de ces formes de reconnaissance suppose de disposer d'un critère évaluatif, que le théoricien critique trouve dans la dimension matérielle de la reconnaissance. Puisqu'une forme véritable de reconnaissance ne se limite pas à des mots ou des énoncés symboliques,[1138] mais passe par « des comportements manifestant effectivement la valeur [que l'individu] exprime »[1139], elle suppose que « quelque chose dans le monde physique des faits institutionnels ou des manières de se comporter doit changer pour que le destinataire puisse être effectivement convaincu d'être reconnu d'une nouvelle manière »[1140].

Dès lors puisque les formes de reconnaissance idéologique doivent pouvoir « exprimer positivement la valeur d'un sujet »[1141], A. Honneth est logiquement conduit à évincer les systèmes de convictions fondés sur l'exclusion et le rejet de l'autre, en indiquant que ces derniers ne peuvent permettre aux individus qu'ils visent de produire un rapport positif à eux-mêmes[1142]. Nous voudrions apporter ici une légère nuance. Si, en toute logique, des systèmes de convictions fondés sur le rejet et l'exclusion ne peuvent être adoptés par les individus et les groupes qu'ils excluent, en revanche, ne faudrait-il pas envisager la possibilité que de tels systèmes de convictions puissent effectivement fonctionner sur le modèle des formes

---

[1136] Axel HONNETH, « La reconnaissance comme idéologie », *op. cit.*, p. 263. L'auteur note d'ailleurs que le critère de crédibilité possède deux dimensions à la fois une dimension réaliste et une dimension rationnelle indexée à la période historique. Afin que les individus s'identifient à des formes idéologiques de reconnaissance, celles-ci doivent leur paraître crédibles, elles ne peuvent donc renvoyer vers des évaluations qui ont été abandonnées au cours du développement historique (évaluer la contribution d'une femme à travers « ses vertus de ménagère ») et il ne peut s'agir de formes d'évaluations fantasques.

[1137] Axel HONNETH, « La reconnaissance comme idéologie », *op. cit.*, p. 264.

[1138] *Ibid.*, p. 271. « Un acte de reconnaissance reste en quelque sorte incomplet tant qu'il ne débouche pas sur des comportements manifestant effectivement la valeur qu'il exprime ».

[1139] *Ibid.*

[1140] *Ibid.*, p. 272.

[1141] *Ibid.*, p. 262.

[1142] *Ibid.*. « Toutes les formes de classification possédant un caractère discriminatoire évident sont exclues de la gamme des énoncés de valeur qui entrent dans notre définition ; les systèmes de conviction déniant toute valeur à certains groupes spécifiques de personnes, comme dans le cas du racisme, de la misogynie ou de la xénophobie ne peuvent en aucun cas jouer le rôle des idéologies de la reconnaissance car ils entraînent habituellement une détérioration de l'image de soi chez leurs destinataires. Par conséquent, les idéologies dont l'efficacité repose sur la reconnaissance sociale ne sauraient conduire à l'exclusion de leurs destinataires mais doivent contribuer au contraire à leur intégration ».

idéologiques de reconnaissance pour les individus auxquels ils sont adressés — c'est-à-dire les membres de la « communauté imaginaire » élaborée par de tels systèmes de convictions ? [1143]

De ce point de vue, les discours altérophobes contemporains, dans lesquels une certaine catégorie de population se trouve adressée et valorisée en tant que porteuse d'une « qualité » supposée (« raciale », « culturelle », « ethnique », etc.), peuvent-ils aussi aisément être écartés des formes idéologiques de reconnaissance ? Ne participent-ils pas à produire, chez certains, une identification gratifiante, permettant de reconstruire un rapport positif à soi ?

En outre, la laïcité invoquée constamment pour rendre compte de tout et de n'importe quoi, mais aussi pour marquer l'appartenance à la communauté nationale, ne pourrait-elle pas elle-même faire l'objet des critiques portées par A. Honneth à propos de la « reconnaissance idéologique » dont nous venons de rappeler les caractéristiques ? N'est-elle pas présentée comme offrant la possibilité d'initier de façon crédible chez [ses] destinataires un rapport à soi à la fois nouveau et positif »[1144] ? Il s'agit bien dans ce cas précis d'invoquer « un progrès de la reconnaissance mutuelle »[1145] alors même qu'en pratique, cette conception autoritaire et culturaliste de la laïcité est incapable de permettre la réalisation effective des qualités qu'elle est pourtant censée rendre possible. Il nous semble alors que ces utilisations de la laïcité, qui se perçoivent comme des nécessités pour une reconnaissance égalitaire de l'ensemble des religions sur le territoire national, contreviennent en réalité au principe de reconnaissance réciproque, car la laïcité se trouve dans l'incapacité matérielle de prendre en considération tout un ensemble de demandes de reconnaissance.

Si, à partir de notre travail de terrain, nous ne disposons pas d'éléments pour analyser la manière dont une telle « reconnaissance » idéologique, fondée sur des systèmes de convictions excluant, ou sur une laïcité autoritaire et culturaliste, pourrait effectivement toucher les individus concernés, nous pouvons néanmoins faire l'hypothèse qu'une partie d'entre eux peuvent ainsi construire un rapport positif à eux-mêmes, dans la mesure où de tels discours disposent d'un « support identificatoire suffisamment gratifiant » pour un groupe particulier d'individus (celui qui peut se percevoir comme étant adressé). Ces discours constitueraient alors effectivement des formes idéologiques de reconnaissance, dans la mesure où ils seraient bien incapables de permettre une quelconque amélioration matérielle pour les personnes adressée.

[1143] Cf. Philippe SCHEPENS, « Le concept d'idéologie analysé depuis une position phénoménologique », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, 2011, n° 30, pp. 17-41.

[1144] Axel HONNETH, « La reconnaissance comme idéologie », *op. cit.*, p. 272.

[1145] Même si celui-ci doit se faire par l'invisibilisation de toutes les composantes particulières.

L'espace public correspond, dans les sociétés démocratiques, à l'espace dans lequel est défini le système de référence qui préside à la distribution de l'estime sociale. Pour qu'une telle distribution puisse se faire de manière juste, cela suppose d'une part, que le champ d'extension de la visibilité puisse être le plus étendu possible, de manière à ce qu'un maximum d'individus puissent être rendus visibles les uns pour les autres, d'autre part, une démocratisation de la « distribution de l'estime sociale » implique également que les individus possèdent des chances égales de se manifester au sein de ce champ de visibilité étendu. Or, dans des temps où la visibilité apparaît toujours plus difficile, où les mécanismes de standardisation et les logiques marchandes contraignent, réduisent, aplatissent les possibilités de présentation de soi et des autres, il apparaît d'autant plus important d'insister sur les injustices logées au cœur de notre forme de vie contemporaine.

Conclusion

« Ma jeunesse ne fut qu'un ténébreux orage,
Traversé çà et là par de brillants soleils ;
Le tonnerre et la pluie ont fait un tel ravage,
Qu'il reste en mon jardin bien peu de fruits vermeils.

Voilà que j'ai touché l'automne des idées,
Et qu'il faut employer la pelle et les râteaux
Pour rassembler à neuf les terres inondées,
Où l'eau creuse des trous grands comme des tombeaux.

Et qui sait si les fleurs nouvelles que je rêve
Trouveront dans ce sol lavé comme une grève
Le mystique aliment qui ferait leur vigueur ?

— Ô douleur ! ô douleur ! Le Temps mange la vie,
Et l'obscur Ennemi qui nous ronge le cœur
Du sang que nous perdons croît et se fortifie ! »

Charles Baudelaire, *Les Fleurs du mal*.

Comment se construit le rapport à l'altérité dans la France contemporaine ?

Voilà de manière synthétique la question à laquelle nous avons tenté de répondre. Or, pour comprendre les « processus de production de différences constitutives d'altérité collective plus ou moins radicale et même absolue »[1146], l'analyse des récits médiatiques nous a semblé une médiation particulièrement adaptée, dans la mesure où les médias constituent des « lieux privilégiés de l'élaboration des représentations, des normes et des référents communs qui construisent et légitiment l'image que la société se donne d'elle-même »[1147]. Il nous fallait alors déterminer quels récits médiatiques nous permettraient d'accéder à cette image que la société française contemporaine se fait du « Même et de l'Autre »[1148]. L'épisode du débat sur l'identité nationale nous a alors semblé une piste intéressante. Car, mis en place par le pouvoir politique, ce débat qui visait explicitement à interroger la définition de l'identité française nous semblait avoir reçu un écho important dans les médias. Ce faisant, nous nous sommes donc décidés à analyser les articles publiés dans la presse écrite française au cours de la période en question.

Mais dans la mesure où nous pensions qu'un tel questionnement impliquait d'aller au-delà des frontières de la discipline sociologique, nous jugions nécessaire d'emprunter les voies tortueuses de l'approche interdisciplinaire. Ce questionnement incontestablement situé à la croisée de disciplines multiples, de champs sociologiques variés, et charriant avec lui un lot incalculable de jugements de valeur, nécessitait, nous semble-t-il, de pouvoir articuler un cadre théorique solide — dans lequel la question des valeurs ne se trouvait pas évacuée par l'invocation quasi rituelle de la neutralité axiologique ou de la rupture épistémologique —, complété des données empiriques substantielles, pour que puisse se dégager un fragment de la représentation que la société contemporaine se fait d'elle-même. Nous proposons ici de retracer les lignes de force de notre raisonnement, en rappelant nos principaux résultats, tout en relevant certaines des limites de notre entreprise.

La Théorie critique de l'école de Francfort apparaissait, par ses thématiques de recherches (à tout le moins avec la première génération de théoriciens critiques), son projet interdisciplinaire

[1146] Véronique DE RUDDER, Christian POIRET et François VOURC'H, *L'Inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, *op. cit.*, p. 32.

[1147] Laurence KAUFMANN, « La société de déférence », *Réseaux*, 2008, n° 148-149, nº 2, p. 82.

[1148] Nous empruntons ici de façon légèrement modifiée le titre d'un article d'A. Grivaux. Notons que sous sa plume, l'expression ne désigne pas les représentations de l'altérité, mais sert à montrer les convergences et les divergences entre T.W. Adorno et M. Foucault dans leur critique de la raison. Agnès GRIVAUX, « Le même et l'autre. Déraison et critique chez Foucault et Adorno », *Recherches germaniques*, 2019, nº 49, pp. 127-136.

et bien évidemment sa dimension normative, comme la candidate la mieux à même de répondre à nos aspirations. Dans la mesure où l'école de Francfort possède une histoire vieille d'un siècle, mais qu'elle-même s'inscrit dans une tradition philosophique qui prend ses racines avec la philosophie hégélienne, le choix de mobiliser une telle théorisation avait pour corollaire de s'interroger sur les principales caractéristiques de cette tradition de pensée, si peu mobilisée en sociologie.

Par conséquent, le premier mouvement de notre argumentation peut être lu comme le rappel des coordonnées à partir desquelles la Théorie critique jette un regard sur son époque. L'articulation entre une forme singulière de critique sociale — la critique immanente —, un point de départ accordé aux expériences d'injustices — le négativisme méthodologique — et un intérêt pour l'émancipation, nous sont alors apparues comme les trois principales caractéristiques de cette tradition de pensée. Mais ces dernières, si elles nous ont permis de poser l'armature à partir de laquelle pourrait se déployer une recherche sociologique inspirée par la Théorie critique, nous fournissaient une base, mais devaient être complétées pour rendre compte du rapport à l'altérité dans la société française contemporaine. Il nous a donc fallu identifier quelle modalité de cette tradition de pensée était la plus à même de nous permettre de mener à bien notre recherche.

Tout naturellement, la théorie de la reconnaissance — dans la mesure où elle avait été élaborée par A. Honneth comme une manière de renouveler les principales orientations théoriques et méthodologiques de la première génération de l'école de Francfort, tout en tenant compte du tournant linguistique opéré par J. Habermas — apparaissait comme la plus adaptée. Par conséquent, la suite de ce premier mouvement argumentatif a consisté à dégager les principales orientations conceptuelles et normatives de la théorie d'A. Honneth, tout en essayant d'une part de les compléter par les remarques et critiques qui avaient pu lui être portées, et d'autre part, de les rattacher à notre objet de recherche, en dégageant les outils élaborés par la théorie de la reconnaissance nous permettant d'appréhender les revendications identitaires contemporaines dans leur expression médiatique.

Une fois remontée l'architecture de la Théorie critique, il nous fallait donc dégager les principales dimensions de la conceptualisation honnethienne.

Dès lors, nous avons cherché à montrer que la théorie de la reconnaissance, en tant que reconstruction systématique des thèses hégéliennes sur la dimension relationnelle de

l'individu[1149], dont la confirmation était trouvée dans les travaux psychosociaux de G. H. Mead, pouvait être comprise comme une « théorie sociale à teneur normative »[1150] élaborée autour d'un concept formel d'identité. La subjectivité était alors comprise comme façonnée dans des relations de reconnaissance, qui, elles-mêmes étaient dépendantes des conditions sociales. Nous avons alors vu comment, fidèle au principe du négativisme méthodologique, A. Honneth recherchait dans les dénis de reconnaissances les manifestations du caractère injuste de l'ordre social. Si de telles expériences de dénis de reconnaissance étaient en mesure de produire chez les individus des « blessures morales » si profondes qu'ils ne se trouvaient plus en mesure de maintenir un rapport positif à eux-mêmes, alors cela signifiait que les structures sociales produisaient des pathologies sociales.

Les individus, par les expériences d'injustice dont ils pouvaient être les objets et par les attentes de reconnaissances qui se faisaient jour au cours de ces épisodes traumatiques, révélaient le décalage entre les principes normatifs institués et une organisation juste de la société. Le besoin de reconnaissance fournit un critère normatif particulièrement adapté à la configuration sociohistorique, dans la mesure où celui-ci permet de rendre compte de l'impact des conditions sociales sur la formation de la subjectivité. Toutefois, il nous est apparu nécessaire de contrebalancer l'« intersubjectivisme radical » honnethien, par des remarques complémentaires sur les rapports de pouvoir inscrits au cœur de la relation de reconnaissance réciproque d'une part, et sur la dimension institutionnalisée du monde social donc des relations de reconnaissance d'autre part. Ce faisant, nous souhaitions rappeler que si le besoin de reconnaissance pouvait constituer un principe normatif très intéressant pour la critique sociale, celui-ci pouvait néanmoins, par son inscription dans un environnement institutionnel, se retrouver mobilisé dans le sens du maintien des rapports de domination.

Arrivé au terme de notre reconstruction de la théorie de la reconnaissance, il nous a fallu la rapprocher des dimensions principales de notre objet de recherche, à savoir : les revendications identitaires d'une part et l'espace public d'autre part. Nous avons alors tenté de montrer la pertinence du cadre théorique honnethien à la fois pour la compréhension de la fragilisation contemporaine des identités et en même temps pour la compréhension de l'espace public — quand bien même cet objet resta pendant longtemps, hors du spectre des préoccupations du

[1149] Nécessité d'être reconnu par autrui pour pouvoir développer sa subjectivité ; subjectivité qui se développe à partir de la reconnaissance dans trois sphères distinctes ; place de la lutte pour la reconnaissance

[1150] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit*, p. 156. « Une telle théorie a pour but d'expliquer les processus de transformation sociale en fonction d'exigences normatives qui sont structurellement inscrites dans la relation de reconnaissance mutuelle ».

théoricien francfortois. Du côté de l'identité nous avons pu montrer que le principe normatif de reconnaissance mutuelle, en renvoyant dos-à-dos les positions libérales et communautaristes, permettait de comprendre les impacts des transformations sociales sur la construction de l'identité personnelle. Tandis que du côté de l'espace public, nous avons pu montrer qu'en étendant la communication en deçà des phénomènes pris en charge par l'éthique de la discussion, la théorie de la reconnaissance permettait de rendre compte des processus d'invisibilisation sociale. À travers ses mécanismes de construction narratifs, eux-mêmes normativement orientés, l'espace public médiatisé participe à l'invisibilisation de pans entiers de l'existence sociale. Ces phénomènes d'invisibilisation peuvent alors d'autant mieux être discutés par la théorie de la reconnaissance que celle-ci prend appui sur les expériences d'injustices des morales dominées. Or, dans un contexte social où la scène de visibilité médiatisée joue un rôle essentiel puisqu'elle constitue le principal espace où les individus peuvent apparaître les uns aux autres, l'invisibilisation — c'est-à-dire l'absence ou la présence sous des formes dépréciatives au sein de cet espace médiatisé — peut constituer une expérience de déni de reconnaissance, l'individu pouvant alors avoir le sentiment d'être maintenu hors des dispositifs de valorisation sociale.

Une fois ce premier mouvement mené à son terme il nous restait à déterminer comment ces orientations pouvaient être appliquées, sur un terrain de recherche qui ne correspondait pas aux objets traditionnellement questionnés par la théorie de la reconnaissance. En effet, si tous les éléments précédents apparaissent bien connus aux lecteurs familiers de la théorie critique, il nous semble que l'originalité de notre démarche réside dans le renversement que nous avons opéré, en ne portant pas notre regard sur les acteurs sociaux qui se trouvent empêchés dans leur accès à l'espace public, mais bien plutôt sur les acteurs sociaux situés au cœur de celui-ci. La théorie de la reconnaissance est certes particulièrement pertinente lorsqu'elle prend pour objet les morales dominées, pour montrer par exemple de quelles manières celles-ci se trouvent refoulées hors du périmètre de l'espace public – et donc sont maintenues hors des dispositifs de la valorisation sociale. Mais elle l'est également, pensons-nous, lorsqu'elle est appliquée sur les expériences négatives énoncées par des morales dominantes, en l'occurrence ici, des acteurs importants de l'espace public. Elle permet alors non seulement d'identifier ce qui fait problème dans la mise en récit du monde social, mais aussi ce qui peut constituer, dans ces discours dominants, une potentialité pour la critique sociale, parce qu'elle révèle les contradictions internes de l'organisation sociale.

Pour parvenir à appliquer les principes directeurs de la théorie de la reconnaissance sur des récits médiatiques issus de l'espace public dominant, il nous a fallu déterminer un protocole d'enquête susceptible de nous permettre de mener à bien les objectifs que nous nous étions fixés. C'est dans cette perspective que nous avons décidé de mobiliser à la fois des analyses quantitatives (tout en adaptant celles-ci à l'exploration des catégories d'expériences négatives) et des analyses qualitatives inspirées par la démarche sociocritique. Ce protocole de recherche, nous avons tenté de le détailler dans notre chapitre méthodologique.

Le deuxième mouvement de notre travail a alors consisté à appliquer ces outils théoriques et méthodologiques sur notre corpus de presse écrite.

L'approche quantitative nous a permis d'identifier d'une part les phénomènes de répartitions lexicales en fonction de certaines variables qualitatives (telles que la source ou la date), d'autre part les phénomènes de proximité ou d'éloignement entre des lexèmes (cooccurrences), et enfin la présence et la répartition de catégories « d'expériences négatives ». L'analyse de la répartition lexicale a notamment permis d'identifier les phénomènes de résonance auxquels se trouvait confronté un événement politico-médiatique comme le débat sur l'identité nationale. Au cours de la période en question, celui-ci fut aussi bien articulé dans les récits médiatiques aux qualifications pour la Coupe du monde de football, qu'au vote suisse interdisant la construction de minaret, ou bien encore, à la mission parlementaire sur le port du voile intégral. L'analyse des cooccurrences a, quant à elle, permis de dégager certaines isotopies lexicales, mettant en évidence un certain nombre d'oppositions qui semblait manifester, du point de vue lexical, un processus d'altérisation, produisant une distinction relativement nette entre « Nous » et « Eux ». Quant à l'analyse des catégories « d'expériences négatives », elle nous a permis de faire ressortir la place centrale de la « violence » et de la « peur » dans les discours médiatiques lors du débat sur l'identité nationale.

Si l'analyse quantitative est apparue importante du fait de la masse de données textuelles, elle ne permettait pas, à elle seule, de remplir les objectifs que nous nous étions fixés. C'est pourquoi l'approche sociocritique qui fait de l'environnement social dans lequel est élaboré le texte un élément se manifestant à l'intérieur du texte, est venue la compléter. L'analyse sociocritique des récits médiatiques nous a alors permis de dégager deux sociogrammes : « l'émancipateur opprimé » et la « victime tyrannique », qui correspondent aux deux formes condensées de représentations sociales, aux deux faces de la frontière séparant le « Nous » du « Eux ». Au lieu de présenter ces deux figures au terme de notre argumentation — comme la finalité de notre

recherche (ce qu'ils sont également) —, nous avons fait le choix de faire de leur présentation le point de départ de l'écriture de nos analyses sociocritiques. Par-là en donnant à voir à nos lecteurs les dimensions principales de ces sociogrammes, nous faisons de ces derniers des clés de lecture auxquelles les analyses sociocritiques pourraient être rapportés. Mais plus fondamentalement, l'analyse sociocritique conduite sur notre corpus de presse écrite a permis de faire ressortir plusieurs spécificités du rapport qu'entretiennent les morales dominantes avec l'altérité.

Il est ainsi apparu que les récits médiatiques pouvaient être porteurs de deux formes d'expériences négatives. D'une part, ces narrations peuvent énoncer des « expériences négatives pour autrui ». Elles décrivent alors des situations d'injustices vécues par d'autres. Dans ce cas, les narrations effectuent soit une « prise en charge » — les expériences décrites étant perçues comme injustes, ces narrations se proposent alors de le mettre en évidence —, soit une « disqualification » — les expériences négatives ne sont pas alors jugées suffisamment légitimes et font alors l'objet d'une dépréciation. D'autre part, les récits médiatiques peuvent également énoncer des « expériences négatives pour le locuteur ». Il s'agit alors de situations d'énonciation dans lesquelles le locuteur exprime un vécu négatif pour lui-même, que cela soit en s'intégrant à un collectif qu'il décrit, ou bien relatant des situations personnelles.

Dans le cas des « expériences négatives pour autrui », nos analyses ont alors permis de montrer deux choses. D'une part, le fait que les récits médiatiques ont eu tendance à faire disparaître ces expériences qu'ils se proposaient pourtant de décrire. Ainsi, lorsque les récits médiatiques se détachaient du simple commentaire politique pour effectuer une « prise en charge », ces dernières opéraient à travers des mécanismes de mise à distance ou de mise en équivalence. Dans ces cas précis, on a cherché à montrer comment ces vécus, ces trajectoires, ces parcours, pourtant présents, pouvaient s'effacer derrière soit une critique politique, soit la « froideur » de la mise en mots. D'autre part, le fait que certains récits étaient porteurs de formes de compensation, ou de détournement des énergies protestataires. Dans de telles situations, les expériences négatives identifiées sont aiguillées hors des chemins de la contestation sociale. Les morales dominées sont alors invitées à accepter leur situation et à se tourner soit vers la religion — à condition que celle-ci reste soigneusement confinée à la sphère privée — soit vers des formes de désublimations répressives.

Dans le cas des expériences négatives exprimées par le locuteur, nos analyses ont permis de mettre en évidence trois types d'attentes de reconnaissance.

Tout d'abord, les locuteurs à travers leur narration ont pu chercher à exprimer une frustration quant à l'écho — ou plutôt l'absence d'écho — de leur parole publique. Dans ce premier cas de figure, le sentiment négatif exprimé par le locuteur est apparu attaché soit à une frustration antérieure que le débat sur l'identité nationale permettait au locuteur d'exprimer, soit à une frustration née d'un sentiment de « parole empêchée ». La tournure prise par le débat lui-même — qu'il est fallu trop de temps aux individus pour se rendre compte de la manœuvre politicienne, ou bien que la fin du débat soit perçue comme une reddition face à la « pensée officielle » — est vécue comme un échec de la part des locuteurs. Dans de pareils cas de figure, les expériences négatives exprimées font signe vers des demandes de reconnaissance sociale, liées aux compétences et qualités professionnelles développées par les journalistes, celle d'une capacité à porter un regard sur le monde et à le diffuser.

Ensuite, les locuteurs, dans leurs narrations ont pu exprimer des inquiétudes, face à ce qu'ils perçoivent comme des risques, des menaces voire des périls qui pèseraient sur les « principes républicains ». Dans ce second cas de figure, nous avons pu montrer comment les locuteurs ont pu exprimer des inquiétudes à propos de ce qu'ils percevaient comme une fragilisation des valeurs républicaines, comme des menaces sur la « morale républicaine ». Ces derniers, en invoquant des principes moraux perçus comme transcendants, illustraient alors l'ambivalence du principe de tolérance, qui, en fonctionnant par la répression des penchants agressifs à l'égard d'autrui, se trouvait constamment sous la menace d'un retour du refoulé. Ici, il nous a fallu proposer des distinctions supplémentaires en fonction de l'intensité de l'ambivalence. Celle-ci pouvant prendre la forme de mécanismes d'atténuation, de rappel à l'ordre, de justification de la peur de l'autre ou de légitimation du recours à la violence.

Enfin, l'analyse a également permis de faire ressortir une dernière expérience négative pour les locuteurs. Celle-ci ne portait alors plus seulement sur la fragilisation des principes moraux, mais sur la perte d'un mode de vie. Ici, les locuteurs exprimaient des inquiétudes, des frustrations voire de la colère à propos de la disparition d'un mode de vie singulier qu'ils associaient à la nation, à sa culture et à son identité.

Par conséquent, les analyses conduites dans le cadre de cette thèse nous ont permis de vérifier certaines des hypothèses que nous avions établies. Au sein des récits médiatiques que nous nous sommes proposé d'interroger, nous avons pu ainsi repérer la présence de deux types d'expériences négatives. Celles que les journalistes attribuaient à différentes catégories d'individus — les journalistes se proposant alors de traduire ces expériences négatives dans leurs récits ; et celles qui concernaient les journalistes en propre et dont ces derniers faisaient

part à leurs lecteurs. De plus, nous avons été en mesure d'appliquer les principales coordonnées de la théorie de la reconnaissance sur ces deux types d'expériences négatives afin d'en faire ressortir les attentes normatives sous-jacentes. Mais, nous avons aussi pu voir que ces récits médiatiques, dans lesquels sont présentes des expériences négatives, sont aussi porteurs d'effets de classement et de catégorisation, qui mettent en jeu une représentation réifiée du rapport entre « Nous » et du « Eux ». Il convient d'ajouter qu'au terme de nos investigations, ces premiers résultats invitent à travailler de manière plus approfondie encore sur les implications de cette application de la théorie de la reconnaissance sur des expériences morales dominantes.

Finalement, l'ensemble de ces analyses et de ces distinctions, que nous venons de rappeler brièvement — les prises en charge, les disqualifications ou les expériences négatives exprimées par les locuteurs —, nous ont permis de montrer qu'elles se condensaient dans de la distinction entre « Eux » et « Nous », que nous avons pu rapporter aux deux sociogrammes de « l'émancipateur opprimé » et de la « victime tyrannique ». Chacune des figures en question se trouve définie autour de deux dimensions conflictuelles. « L'émancipateur opprimé » correspond à un noyau sémantique qui condense une pluralité de figures du « Nous ». Celles-ci, par-delà leur pluralité, proposent chacune, selon des intensités et des colorations variables, une représentation du « commun », comme vecteur de progrès et de libération et en même temps soumis à des menaces qui risque de le faire rompre. La figure de la « victime tyrannique », elle, correspond à un noyau sémantique qui condense une pluralité de figures du « Eux ». À nouveau, bien que ces figures puissent prendre des intensités et des colorations différentes, elles désignent, chacune, une représentation de l'altérité, perçue à la fois à travers les épreuves qu'elle subit et en même temps les risques qu'elle fait courir sur la communauté. Ces deux sociogrammes, en tant qu'ils matérialisent la frontière entre « Eux » et « Nous », constituent les deux faces de la même pièce. Si bien que lorsque l'on cherche à décrire les dimensions de l'un, les dimensions de l'autre apparaissent en filigrane.

En outre, l'analyse des récits médiatiques a permis de dégager des « potentialités critiques ». Par-là nous avons cherché à signifier que malgré la « nature » des récits médiatiques sur lesquels nous avons travaillé, certains d'entre eux, de façon partielle, déformée, distordue ont pu identifier certaines des contradictions de l'ordre social. Par exemple, lorsqu'ils articulaient la thématique de l'identité nationale avec les qualifications pour la Coupe du monde de football, certains récits ont pu se révéler porteurs d'une critique du football comme manifestation d'une

désublimation répressive. D'autres, lorsqu'ils ont pris les puissances religieuses comme objet, ou, lorsqu'ils se sont penchés sur la fragilisation des identités dans le contexte contemporain, ont pu révéler une partie des contradictions de l'ordre social. Toutefois, il convient d'insister à nouveau, ici, ces « potentialités critiques » se sont manifestées dans les narrations uniquement de façon partielle, laissant apparaître une lucarne à partir de laquelle il devenait alors possible de reconstruire plus avant les directions vers lesquelles elles pouvaient conduire.

Mais notre recherche n'a pas pour autant permis d'épuiser l'ensemble des questionnements sur notre objet de recherche tant s'en faut et d'indéniables limites y sont inscrites. Nous voudrions ici en relever deux. La première tient à la coupe synchronique que nous avons proposée. En choisissant de travailler uniquement sur des articles de presse publiés au cours de la même période, nous ne disposions pas des moyens nécessaires pour appréhender d'éventuelles évolutions du rapport à l'altérité. Or, il est tout à fait envisageable que depuis la fin des années 2000 (date de l'événement sur lequel nous avons travaillé) les processus d'altérisation pourraient s'être à nouveau s'intensifier. Peut-être (mais en parti seulement) du fait des actes terroristes et de l'escalade sécuritaire qui y a répondu. La seconde limite est complémentaire de la précédente. Pour étudier la construction de la frontière entre « Eux » et « Nous », en plus de nous être limités à un événement précis, nous n'avons mobilisé que les récits de la presse écrite française. Or, il nous faut reconnaître que la presse, bien qu'elle continue à se revendiquer d'un « magistère moral »[1151], ne constitue plus, depuis longtemps maintenant, le principal support de consommation médiatique. Par conséquent, afin de comprendre de façon renouvelée, la manière dont se construit aujourd'hui le rapport à l'altérité, il conviendrait de se tourner vers des supports médiatiques plus contemporains.

À cet égard, deux types de supports peuvent être envisagés. La télévision bien sûr. Puisque celle-ci demeure un média de communication incontournable dont les brouillages qu'elle opère entre informations et divertissements, y compris dans la théâtralisation des « débats », et les phénomènes de concentration médiatiques qui la caractérisent, participent à resserrer la « narrativité générale » que la société construit à propos d'elle-même. Mais aussi les médias numériques, qui dans le contexte contemporain apparaissent comme des objets d'analyses privilégiés. D'une part parce qu'ils permettent de partager et de diffuser rapidement une quantité importante de contenu à une très large échelle, et d'autre part, parce que ces outils

[1151] Patrick CHAMPAGNE, *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, Paris, Éditions de Minuit, Reprise, n° 23, 2015.

numériques ont été massivement investis par les droites extrêmes, dont la maîtrise des codes culturels contemporains leur ont permis d'obtenir une très large audience. F. Granjon a récemment montré la difficulté qui avait été celle des « acteurs de la critique sociale » à investir les « nouvelles pratiques de communication numérique »[1152]. Bien que, comme il l'indique très justement :

> « Internet facilite la publicisation des expériences, des interprétations et des revendications des groupes militants, des mouvements sociaux, mais aussi, plus récemment, de simples citoyens. Les espaces ainsi ouverts se construisent contre le formalisme de la mise en publicité des médias dominants, mais ils se défient également toujours davantage des formes d'encadrement militant de la parole. Avec plus ou moins de succès, ils participent au renouvellement des formats d'énonciation comme à celui des espaces d'interlocution et contribuent à faire évoluer les modalités de production de l'espace public »[1153].

On peut se demander si, à l'inverse, les acteurs réactionnaires ne se sont pas eux, très tôt positionnés sur ces nouveaux outils numériques, qui leur offraient de nouvelles plateformes de diffusion de leurs idées. Analyser les expériences négatives exprimées dans de tels contenus numériques permettrait d'affiner l'image que la société contemporaine se fait d'elle-même dans son rapport à l'Autre. Dans ce contexte, il nous semble que les sociogrammes de la « victime tyrannique » et de « l'émancipateur opprimé » pourraient constituer des outils pertinents pour rendre compte de ces orientations. En effet, nombres de narrations contemporaines, de postures adoptées, ne consistent-elles pas à présenter la nation française comme symbole de l'émancipation et de la raison, tout en insistant sur les menaces intérieures et extérieures qui pèseraient sur ses valeurs ?[1154]

[1152] Fabien GRANJON, « 62. Médias dominants, mouvements sociaux et mobilisations informationnelles », *in Histoire des mouvements sociaux en France*, Paris, La Découverte, Poche/Sciences humaines et sociales, 2014, p. 681.

[1153] *Ibid*., pp. 686-687.

[1154] Mais ces sociogrammes apparaissent pertinents au-delà des seuls questionnements autour de la différence culturelle. Ne pourrait-on pas envisager, par exemple, de rendre compte des traitements médiatiques des mouvements sociaux à travers les figures de la « victime tyrannique » et de « l'émancipateur opprimé » ? Le « mouvement des gilets jaunes » par exemple, ne pourrait-il pas être analysé à partir de ces deux figures ? Dans ce cas, il serait intéressant de renvoyer le traitement médiatique et politique de la figure du gilet jaune vers le sociogramme de la « victime tyrannique ». En effet, gilet jaune a pu cumuler à la fois les situations de victime, subissant les violences du monde social — parfois même la violence des décisions politiques et des réponses policières —, et d'oppresseur, risquant d'ébranler, le vivre ensemble, soit en raison des conséquences économiques de ses revendications soit en raison des valeurs qu'il était supposé porter. De même, la figure des forces de l'ordre a pu être présentée à la fois comme le ciment de la communauté nationale, l'élément qui permettait à la démocratie, à la République et/ou à la France de pouvoir se maintenir, et en même temps comme une corporation opprimée, déconsidérée, voire mal-aimée, subissant de manière injuste la violence des « gilets jaunes ».

La campagne présidentielle à venir s'annonce à nouveau placée sous les auspices des droites extrêmes. À l'heure où nous écrivons ces dernières lignes, la candidature d'E. Zemmour (plusieurs fois condamnés pour « provocation à la discrimination raciale »[1155]) à la présidence de la République française est devenue officielle et semble rencontrer un écho très favorable, bien au-delà des cercles médiatiques et politiques au sein desquels celui-ci officie, ou bien des cercles des adeptes des droites radicales. Les principaux concurrents à la présidence de la République l'ont bien compris et rivalisent de déclarations plus nationalistes et sécuritaires les unes que les autres. Dans ce contexte où la droitisation des champs politique et médiatique ne constitue plus une simple hypothèse de recherche, mais une hypothèse étayée (multiplication des espaces de paroles où peuvent se tenir des propos ouvertement racistes ; promulgation d'États d'urgence successifs ; résultats électoraux du Front national, etc.), et, où pourtant ces visions du monde apparaissent bien plus répandues que ne peuvent le mesurer les seuls sondages, ou résultats électoraux, une Théorie critique qui renouerait avec l'étude de la « personnalité autoritaire » apparaît des plus pertinentes. Les structures sociales à l'origine de tels types de « caractères sociaux »[1156], n'ayant pas disparu, tant sans faux, il serait particulièrement utile de relancer un tel programme de recherche.

« Les pathologies de l'espace public et l'agitation fasciste »[1157] n'étant pas seulement derrière nous, mais devant nous : avoir pour objectif d'identifier les expériences négatives qui sont portées par les morales dominantes et de déconstruire leurs discours réifiant la frontière entre « Nous » et « Eux » ; parvenir à faire en sorte que les récits médiatiques participent à rendre visibles les expériences d'injustices afin que les citoyens puissent débattre de la manière la plus démocratique possible, c'est-à-dire sans que des pans entiers de l'existence sociale disparaissent derrière des discours de justifications et de légitimation, voilà une partie des immenses défis que devraient tenter de relever une Théorie critique de la société. Pour cela, la théorie de la reconnaissance, en tant que théorie sociale à teneur normative fondée sur un concept formel d'identité, lorsqu'elle est appliquée sur des morales dominantes, se révèle être un outil incomparable.

[1155] ANAÏS CONDOMINES, « Combien de fois Éric Zemmour a-t-il déjà été condamné ? », *Libération (site web)*, 8 septembre 2021.
[1156] Jan SPURK, *Du caractère social*, Lyon, Parangon-Vs, Collection Situations & critiques, 2007.
[1157] Olivier VOIROL, « Pathologies de l'espace public et agitation fasciste », *art. cit.*, pp. 123-159.

Bibliographie

Ouvrages

ABDELMALEK Ali Aït (dir.), *Le territoire entre L'Europe et l'État-nation*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, Des sociétés, 2006, 212 p.

ADORNO Theodor W., *Le nouvel extrémisme de droite. Une conférence*, Volker WEISS et Olivier MANNONI (trad.), Paris, Climats, Essais, 2019, 120 p.

ADORNO Theodor W., *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, Critique de la politique, 2007, 160 p.

ADORNO Theodor W., *Prismes. Critiques de la culture et de la société*, Paris, Payot, Critique de la politique Payot, 2003, 299 p.

ADORNO Theodor W., *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, Critique de la politique, 2001, 285 p.

ADORNO Theodor W., *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2000, 144 p.

ADORNO Theodor W., *De Vienne à Francfort*, Bruxelles, Éditions Complex, 1979, 278 p.

ADORNO Theodor W. et BENJAMIN Walter, *Correspondance Adorno Benjamin 1928 – 1940*, Henri LONITZ (trad.), Paris, Gallimard, Folio Essais, 2006, 416 p.

ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER Max, *Kulturindustrie. Raison et mystification des masses*, Paris, Allia, 2012, 104 p.

HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor W., *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Éliane KAUFHOLZ-MESSMER (trad.), Paris, Gallimard, Collection Tel, 2007, 294 p.

ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Pierre-Emmanuel DAUZAT (trad.), Paris, La Découverte, La Découverte Poche / Sciences humaines et sociales, 2006, 224 p.

APOSTOLIDIS Paul, *Stations of the Cross. Adorno and Christian Right Radio*, Durham, Duke University Press, 2000, 286 p.

ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Georges FRADIER (trad.), Agora, Pocket, 2016, 406 p.

ASSOUN Paul-Laurent, *L'école de Francfort*, Paris, Presses universitaires de France, Quadrige, 2016, 156 p.

BADIE Bertrand, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, L'espace du politique, 2007, 276 p.

BAKHTINE Mikhaïl, *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Marina YAGUELLO (trad.), Paris, Éditions de Minuit, Collection Le Sens commun, 1977, 233 p.

BALIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, Poche/Sciences humaines et sociales, 2007, 322 p.

BAUBÉROT Jean, *Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Les Éditions de la MSH, Interventions, 2015, 178 p.

BAUBÉROT Jean, *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 2012, 212 p.

BECCI Irene, MONNOT Christophe et VOIROL Olivier (dir.), *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, Sciences des religions, 2018, 256 p.

BEAUD Paul, *La société de connivence. Media, médiations et classes sociales*, Paris, Aubier, Babel, 1984, 382 p.

BENHABIB Seyla, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986, 455 p.

BERDET Marc, *Fantasmagories du capital. L'invention de la ville-marchandise*, Paris, La Découverte, Zones, 2013, 264 p.

BERLAN Aurélien, *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, Paris, La Découverte, Théorie critique, 2012, 342 p.

BLOCH Ernst, *Le principe espérance. Tome I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1976, 544 p.

BLOCH Ernst, *Le principe espérance. Tome II. Les épreuves d'un monde meilleur*, Françoise WUILMART (trad.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1976, 584 p.

BOLTANSKI Luc et ESQUERRE Arnaud, *Vers l'extrême. Extension des domaines de la droite*, Paris, Dehors, 2014, 75 p.

BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2008, 483 p.

BOLTANSKI Luc, FRASER Nancy et CORCUFF Philippe, *Domination et émancipation, pour un renouveau de la critique sociale*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, Grands débats, Mode d'emploi, 2014.

BOURDIEU Pierre, *Sociologie générale. Cours au Collège de France 1981-1983*, Paris, Seuil, Raisons d'agir / Cours et travaux, 2015, 750 p.

BOURDIEU Pierre (dir.), *La misère du monde*, Paris, Points, Sciences humaines et sociales, 2007, 1472 p.

BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, Liber, 1998, 154 p.

BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, Sciences humaines, 1982, 243 p.

BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, Le Sens commun, 1980, 475 p.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Les Éditions de minuit, Le sens commun, 2008, 189 p.

BOURDIEU Pierre et WACQUANT Loïc, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, Libre examen Politique, 1992, 267 p.

BRONNER Gérald et GÉHIN Etienne, *Le danger sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, Hors collection, 2017, 252 p.

BUÉE Jean-Michel et RENAULT Emmanuel (dir.), *Hegel à Iéna*, Lyon, ENS Éditions, La croisée des chemins, 2015, 236 p.

BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Éric FASSIN et Cynthia KRAUS (trad.), Paris, La Découverte, Sciences humaines et sociales, 2012, 283 p.

BUTLER Judith, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Jérôme ROSANVALLON et Jérôme VIDAL (trad.), Paris, Amsterdam, 2005, 200 p.

CAILLÉ Alain (dir.), *La quête de reconnaissance : nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, Textes à l'appui. Série « Bibliothèque du MAUSS », 2007, 303 p.

CASTEL Robert, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2009, 457 p.

CAZENAVE Michel, *Encyclopédie des symboles*, Le Livre de Poche, La Pochothèque, 2015, 818 p.

CHAMPAGNE Patrick, *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, Paris, Éditions de Minuit, Reprise, 2015, 336 p.

CHRISTOFFERSON Michael Scott, *Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Marseille, Agone, Éléments, 2014, 624 p.

CORCUFF Philippe, *La grande confusion. Comment l'extrême-droite gagne la bataille des idées*, Paris, Textuel, Petite encyclopédie critique, 2020, 671 p.

CORCUFF Philippe (dir.), *Le retour de la critique sociale. Marx et les nouvelles sociologies*, Paris, Textuel, Contretemps, 2001, 158 p.

DELPHY Christine, *Classer, dominer. Qui sont les « autres »?*, Paris, La Fabrique Editions, 2008, 227 p.

DERANTY Jean-Philippe, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Leiden, Brill, Social and critical theory, 2009, 500 p.

DETIENNE Marcel, *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard, Folio Histoire, 2010, 177 p.

DETIENNE Marcel, *Où est le mystère de l'identité nationale?*, Paris, Panama, Cyclo, 2008, 151 p.

DEWEY John, *Le public et ses problèmes*, Joëlle ZASK (trad.), Paris, Gallimard, Folio Essais, 2010, 336 p.

DEWEY John, *Logique. La théorie de l'enquête*, Gérard DELEDALLE (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, 693 p.

DEWEY John, *Reconstruction en philosophie*, Patrick DI MASCIO (trad.), Pau, Éditions Léo Scheer, Publications de l'université de Pau, 2003, 175 p.

DORLIN Elsa (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, Presses universitaires de France, Actuel Marx confrontation, 2009, 313 p.

DUBAR Claude, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, Presses Universitaires de France, Le Lien social, 2010, 256 p.

DUCHET Claude et TOURNIER Isabelle, « Sociocritique », *in* Béatrice DIDIER (dir.), *Dictionnaire universel des littératures*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, 3573 p.

DUMÉNIL Gérard, LÖWY Michael et RENAULT Emmanuel, *Lire Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige Manuels, 2014, 288 p.

DURAND Jean-Pierre (dir.), *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, Collection Essentiel, 2006, 815 p.

DURAND-GASSELIN Jean-Marc, *L'école de Francfort*, Collection Tel., Paris, Éditions Gallimard, 2012, 574 p.

DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1967, 149 p.

DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, 8ème édition., Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1967, 416 p.

FANON Frantz, *Sociologie d'une révolution. (L'an V de la révolution algérienne)*, Paris, François Maspero, Petite collection Maspero, 1972, 175 p.

FERRARESE Estelle, *La fragilité du souci des autres. Adorno et le care*, Lyon, ENS Éditions, Perspectives du care, 2018, 152 p.

FEUILLET Michel, *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, 2017, 128 p.

FISCHBACH Franck, *La critique sociale au cinéma*, Paris, Vrin, Philosophie et cinéma, 2012, 120 p.

FISCHBACH Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, Théorie critique, 2009, 168 p.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, Tel, 2008, 360 p.

FRANÇOIS Stéphane et LEBOURG Nicolas, *Histoire de la haine identitaire. Mutations et diffusions de l'altérophobie*, Valenciennes, Presses universitaires de Valenciennes, Pratiques (et représentations), 2016, 170 p.

FRASER Nancy et HONNETH Axel, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, London; New York, Verso, 2004, 280 p.

FREITAG Michel, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, Le sens social, 2002, 328 p.

GABEL Joseph, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, Les Éditions de minuit, Arguments, 1962, 273 p.

GARNIER Bénédicte et GUÉRIN-PACE France, *Appliquer les méthodes de la statistique textuelle*, Paris, CEPED, Les collections du CEPED, 2010, 84 p.

GELLNER Ernest, *Nations et nationalisme*, Bénédicte PINEAU (trad.), Paris, Payot, Bibliothèque historique Payot, 1999, 208 p.

GOFFMAN Erving, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Alain KIHM (trad.), Paris, Les Éditions de minuit, Le sens commun, 2015, 176 p.

GOLDMANN Lucien, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1995, 372 p.

GRANJON Fabien (dir.), *De quoi la critique est-elle le nom?*, Paris, Mare & Martin, MediaCritic, 2013, 212 p.

GRIGNON Claude et PASSERON Jean-Claude, *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Seuil, Sciences humaines, 2015, 358 p.

HABERMAS Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Marc B. DE LAUNAY (trad.), Paris, Payot, Critique de la politique Payot, 1992, 324 p.

HABERMAS Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ (trad.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1988, 508 p.

HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1 Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Jean-Marc FERRY (trad.), Paris, Fayard, Espace du politique, 1987.

HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 2 Pour une critique de la raison rationaliste*, Jean-Louis SCHLEGEL (trad.), Paris, Fayard, Espace du politique, 1987.

HAUPT Georges, LÖWY Michael et WEILL Claudie, *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Paris, L'Harmattan, 1997, 391 p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'Histoire*, Paris, 10-18, Bibliothèque 10/18, 2003, 297 p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIERE (trad.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 2001, 916 p.

HENRY Michel, *De l'art et du politique : Phénoménologie de la vie.*, Paris, Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2004, Tome III, 416 p.

HIRSCHMAN Albert O., *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Pierre ANDLER (trad.), Paris, Fayard, L'espace du politique, 2003, 294 p.

HOARE George et SPERBER Nathan, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, Repères, 2019, 128 p.

HONNETH Axel, *Critique du pouvoir. Michel Foucault et l'École de Francfort, élaborations d'une théorie critique de la société*, Marianne DAUTREY et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Théorie critique, 2017, 384 p.

HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Pierre RUSCH (trad.), Paris, Gallimard, Folio Essais, 2013, 350 p.

HONNETH Axel, *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse, sociologie*, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Collection Théorie critique, 2013, 300 p.

HONNETH Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, 349 p.

HORKHEIMER Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Claude MAILLARD et Sibylle MULLER (trad.), Paris, Gallimard, Tel, 1996, 325 p.

HORKHEIMER Max, *Théorie critique. Essais*, Luc FERRY et Alain RENAUT (trad.), Paris, Payot, Critique de la politique, 1978, 373 p.

HUNTINGTON Samuel P., *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, Poches, n° 19, 2000, 545 p.

JAY Martin, *L'imagination dialectique. Histoire de l'ecole de francfort et de l'institut de recherches sociales (1923-1950)*, Enrique Escobar MORENO et Alain SPIQUEL (trad.), Paris, Payot, Critique de la politique, 1977, 410 p.

KAUFMANN Jean-Claude, *Identités, la bombe à retardement*, Paris, Textuel, Petite encyclopédie critique, 2014, 63 p.

KOSELLECK Reinhardt, *Le règne de la critique*, Hans HILDENBRAND (trad.), Paris, Les Éditions de minuit, Arguments, 1979, 192 p.

KRACAUER Siegfried, *Les employés. Aperçus de l'Allemagne nouvelle. Suivi des commentaires de Walter Benjamin, Ernst Bloch et Theodor W. Adorno*, Claude ORSONI (trad.), Paris, Les Belles Lettres, Collection Le goût des idées, 2012, 176 p.

LABOV William, *Language in the inner city. Studies in the Black English vernacular*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, Conduct and communication, n° 3, 1972, 412 p.

LAHIRE Bernard, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, La Découverte, Laboratoire des sciences sociales, 2013, 176 p.

LAHIRE Bernard, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2012, 393 p.

LAMINE Anne-Sophie, *La cohabitation des Dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France, Le Lien social, 2004, 320 p.

LAVERGNE Cécile, *Violence, Identités, Reconnaissance : penser une philosophie sociale de la violence avec Pierre Bourdieu et Axel Honneth*, Paris, Université Paris 10, 2015, 554 p.

LIOGIER Raphaël et MEYRAN Régis, *Ce populisme qui vient.*, Paris, Textuel, Conversations pour demain, 2013, 109 p.

LÖWY Michael, *La cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock, Un ordre d'idées, 2013, 192 p.

LUKÁCS Georg, *La théorie du roman. Sociologie et littérature*, Jean CLAIREVOYE (trad.), Paris, Denoël, Bibliothèque Médiations, 1979, 197 p.

LUKÁCS Georg, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Kostas AXELOS et Jacqueline BOIS (trad.), Paris, Éditions de Minuit, Arguments, 1960, 383 p.

MARCUSE Herbert, *L'homme unidimensionnel. Étude sur l'idéologie de la société industrielle*, Monique WITTIG (trad.), Paris, Les Éditions de minuit, Arguments, 2012, 288 p.

MARCUSE Herbert, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Gérard RAULET et Henri-Alexis BAATSCH (trad.), Paris, Gallimard, Tel, 1991, 350 p.

MARCUSE Herbert, *Éros et civilisation. Contribution à Freud*, Jean-Guy NÉNY et Boris FRAENKEL (trad.), Paris, Les Éditions de minuit, Collection Arguments, 1963, 244 p.

MARX Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique. Introduction aux Grundrisse, (dite de 1857)*, Guillaume FONDU et Jean QUÉTIER (trad.), Paris, Éditions sociales, GEME Grande édition Marx et Engels, 2014, 288 p.

MARX Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier*, Jean-Pierre LEFEBVRE (trad.), Quatrième édition allemande., Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2014, 1008 p.

MARX Karl, *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, Jules MOLITOR (trad.), Paris, Éditions Allia, 1998, 46 p.

MARX Karl, *Les manuscrits de 1844. Économie politique et philosophie*, Emile BOTTIGELLI (trad.), Collection Classiques du marxisme., Paris, Éditions Sociales, 1972.

MARX Karl, *La sainte famille*, COGNIOT (trad.), Paris, Éditions Sociales, 1972, 256 p.

MARX Karl, *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Léon RÉMY (trad.), Les Éditions Sociales, Classiques du marxisme, 1969, 162 p.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande. Première partie : thèses sur Feuerbach*, Renée CARTELLE et Gilbert BADIA (trad.), Paris, Editions Sociales, Classiques du marxisme, 1972, 150 p.

MAUSS Marcel, *La nation*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2013, 404 p.

MEAD George Herbert, *L'esprit, le soi et la société*, Daniel CEFAÏ et Louis QUÉRÉ (trad.), Paris, Presses universitaires de France, Le Lien social, 2006, 436 p.

MINC Alain, *Ma vie avec Marx*, Paris, Gallimard, Ma vie avec, 2021, 128 p.

MINC Alain, *La mondialisation heureuse*, Paris, Pocket, 1998, 209 p.

MOUTOT Gilles, *Adorno. Langage et réification*, Paris, Presses Universitaires de France, Philosophies, n° 173, 2004, 127 p.

NEGT Oskar et KLUGE Alexander, *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, Minneapolis, University of Minnesota Press, Theory and history of literature, n° v. 85, 1993, 305 p.

NOIRIEL Gérard, *À quoi sert « l'identité nationale »*, Marseille, Agone, Passé & présent, 2007, 154 p.

RANCIÈRE Jacques, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, Collection La philosophie en effet, 1995, 187 p.

RAWLS John, *Théorie de la justice*, Catherine AUDARD (trad.), Paris, Seuil, Points Essais, 2009, 672 p.

RENAULT Emmanuel, *Reconnaissance, conflit, domination*, Paris, CNRS Éditions, 2017, 282 p.

RENAULT Emmanuel, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, J. Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 2015, 276 p.

RENAULT Emmanuel, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, Armillaire, 2008, 408 p.

RENAULT Emmanuel, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, 2ème., Bègles, Éditions du Passant, Poches de résistance, 2004, 148 p.

RENAULT Emmanuel, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, Armillaire, 2004, 416 p.

RENAULT Emmanuel, TOTO Francesco et PÉNIGAUD DE MOURGUES Théophile (dir.), *La reconnaissance avant la reconnaissance : Archéologie d'une problématique moderne*, Marco DI PALMA (trad.), Lyon, ENS Éditions, La croisée des chemins, 2017, 326 p.

ROSA Hartmut, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Didier RENAULT (trad.), Paris, La Découverte, Théorie critique, 2010, 474 p.

RUDDER Véronique DE, POIRET Christian et VOURC'H François, *L'Inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, Presses Universitaires de France, Pratiques théoriques, 2000, 224 p.

SAPIRO Gisèle (dir.), *Dictionnaire international Bourdieu*, Paris, CNRS éditions, Collection « Culture & société », 2020, 963 p.

SCHMIDT AM BUSCH Hans-Christoph, *La « reconnaissance » comme principe de la Théorie critique*, Maiwenn ROUDAUT et Olivier ALAIN PATRICK (trad.), Lyon, ENS Éditions, La croisée des chemins, 2015, 342 p.

SPIVAK Gayatri Chakravorti, *Les subalternes peuvent-elles prendre la parole?*, Jérôme VIDAL (trad.), Paris, Amsterdam, 2009, 144 p.

SPURK Jan, *Du caractère social*, Lyon, Parangon-Vs, Collection Situations & critiques, 2007, 188 p.

SPURK Jan, *Quel avenir pour la sociologie ? : Quête de sens et compréhension du monde social*, Paris, Presses Universitaires de France, Intervention philosophique, 2006, 228 p.

STERNHELL Zeev, *L'éternel retour. Contre la démocratie, l'idéologie de la décadence*, Paris, Presses de Sciences Po, Académique, 1994, 256 p.

STERNHELL Zeev, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Presses de Sciences Po, Académique, 1972, 398 p.

STOHELLOU Tristan, *Perspectives sociologiques sur les processus de reconnaissance affective à partir de l'analyse d'objets culturels audiovisuels – Critique micrologique de la socialité quotidienne*, Rennes, Rennes 2, 2021.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Freddy RAPHAËL (trad.), Paris, Pocket, Agora, 1998, 286 p.

WEBER Max et KALINOWSKI Isabelle, *La science, profession et vocation. Suivi de Leçons wébériennes sur la science & la propagande*, Marseille, Agone, Banc d'essais, 2005, 300 p.

ZIMA P. V., *Texte et société. Perspectives sociocritiques*, Paris, L'Harmattan, Logiques sociales, 2011, 220 p.

ZIMA P. V., *L'école de Francfort. Dialectique de la particularité*, Paris, L'Harmattan, Diagonale critique, 2005, 222 p.

ZIMA P. V., *Pour une sociologie du texte littéraire*, Paris, Union générale d'éditions, 10/18, 1978, 372 p.

Chapitres d'ouvrages

ABENSOUR Miguel, « La radicalité contre le progressisme. Rousseau – Adorno », *in* Katia GENEL (dir.), *La dialectique de la raison. Sous bénéfice d'inventaire*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2017, pp. 171-189.

ABROMEIT John, « La conception matérialiste de la culture chez Max Horkheimer », *in Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Philia, 2012, pp. 53-70.

ADORNO Theodor W., « Spengler après le déclin », *in Prismes. Critiques de la culture et de la société*, Rainer ROCHLITZ et Geneviève ROCHLITZ (trad.), Paris, Payot, Critique de la politique Payot, 2003, pp. 43-67.

ADORNO Theodor W., « Introduction », *in* Theodor W. ADORNO et Karl POPPER (dir.), *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Catherine BASTYNS et Jacques DEWITTE (trad.), Bruxelles, Complexe, 1979.

ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche). », *in Positions*, Paris, Les Éditions sociales, 1976, pp. 67-125.

ANGELLA Marco, « Les limites du concept de réification chez Honneth », *in* Vincent CHANSON, Alexis CUKIER et Frédéric MONFERRAND (dir.), *La réification. Histoire et actualité d'un concept critique*, Paris, La Dispute, 2014, pp. 329-353.

AUBERT Isabelle, « IX. Devenir un sujet critique : Jürgen Habermas et Axel Honneth », *in La subjectivation du sujet*, Paris, Hermann, Rue de la Sorbonne, 2017, pp. 229-252.

BALIBAR Étienne, « Universalité bourgeoise et différences anthropologiques », *in Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, Pratiques théoriques, 2011, pp. 465-515.

BALIBAR Étienne, « 2. Identité/Normalité », *in Nous, citoyens d'Europe ?*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 2001, pp. 57-67.

BALIBAR Étienne, « 10. L'Europe des citoyens », *in Nous, citoyens d'Europe ?*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 2001, pp. 242-256.

BAUMAN Zygmunt, « Vivre dans la « modernité liquide » », *in L'Individu contemporain*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, Synthèse, 2014, pp. 100-107.

BECCI Irene, « Vers la superdiversité religieuse : diversité, pluralité, pluralisme et reconnaissance », *in* Irene BECCI, Christophe MONNOT et Olivier VOIROL (dir.),

Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse, Rennes, Presses universitaires de Rennes, Sciences des religions, 2018, pp. 73-91.

BECCI Irene, MONNOT Christophe et VOIROL Olivier (dir.), « Conclusion : reconnaissance et pluralisme », *in* Irene BECCI, Christophe MONNOT et Olivier VOIROL (dir.), *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, Sciences des religions, 2019, p. 258.

BOURDIEU Pierre, « Le racisme de l'intelligence », *in Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de minuit, Reprise, 2002, pp. 264-268.

BUFFON Bertrand, « Chapitre 8. Les paralogismes », *in La parole persuasive*, Paris, Presses Universitaires de France, L'Interrogation philosophique, 2002, pp. 262-302.

CHATAIGNÉ-POUTEYO Lucie, « John Dewey (1859-1952) : philosophie sociale, droit et éducation », *in* Eric DUFOUR, Franck FISCHBACH et Emmanuel RENAULT (dir.), *Histoire et définitions de la philosophie sociale*, Grenoble, Université Pierre Mendès France, Recherches sur la philosophie et le langage, 2012, pp. 175-192.

CHRIST Julia, « La culture – un partenaire d'interaction ? Questions de méthode pour une théorie critique », *in Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Philia, 2012, pp. 71-89.

DALIBERT Marion, « Access to the Public Sphere and the Identity of the Subject of the French Nation », *in* Rousiley C. Mai JOÃO CARLOS CORREIA (dir.), *Public Sphere Reconsidered: Theories and Practice*, Labcom Books, 2011, pp. 51-63.

DEMIROVIĆ Alex, « Que signifie l'actualité de la Théorie critique ? », *in Théorie critique de la crise. Altérophobie, superfluité et abstraction : une société de dominations*, Lormont, Le Bord de l'eau, Illusio n°16/17, 2017, vol.IV, pp. 437-455.

DORLIN Elsa, « 33. Le grand strip-tease : féminisme, nationalisme et burqa en France », *in Ruptures postcoloniales*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 2010, pp. 429-442.

DUBAR Claude, « Chapitre 5 – Pour une théorie sociologique de l'identité », *in La socialisation*, Paris, Armand Colin, U, 2015, pp. 103-120.

EHRENBERG Alain, « La notion de pathologie sociale : un exercice de clarification », *in L'injustice sociale, quelles voies pour la critique ?*, Paris, Presses Universitaires de France, Pratiques théoriques, 2013, pp. 129-148.

FAYÇAL TOUATI Mohamed, « Raison et déraison du social chez Hegel et Marcuse », *in* Eric DUFOUR, Franck FISCHBACH et Emmanuel RENAULT (dir.), *Histoires et définitions de la*

philosophie sociale, Paris, Vrin, Recherches sur la philosophie et le langage, n° 28, 2012, pp. 195-210.

FERRARESE Estelle, « Le corps de la reconnaissance », *in* Alain Patrick OLIVIER, Maiwenn ROUDAUT et Hans-Christoph SCHMIDT AM BUSCH (dir.), *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance*, ENS Éditions, 2019, pp. 255-270.

FERRARESE Estelle, « La critique comme forme de vie démocratique », *Multitudes*, 6 juin 2018, n° 71, nº 2, pp. 189-198.

FERRARESE Estelle, « Chapitre 4. La résistance de la théorie de la reconnaissance au phénomène empathique », *in* Patricia ATTIGUI et Alexis CUKIER (dir.), *Les paradoxes de l'empathie*, Paris, CNRS Éditions, 2011, pp. 383-399.

FERRARESE Estelle, « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », *in* Alain CAILLÉ et Christian LAZZERI (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, pp. 303-320.

FERRARESE Estelle, « Pourquoi refuse-t-on la reconnaissance ? Sur les effets de la reconnaissance institutionnelle », *in* Alain BATTEGAY et Jean-Paul PAYET (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve : Explorations socio-anthropologiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, Le regard sociologique, 2008, pp. 95-102.

FERRARESE Estelle, « Que peut-on espérer du débat public, ou l'inflation normative autour de l'idée de délibération », *in* Bernard CASTAGNA, Sylvain GALLAIS, Pascal RICAUD et Jean-Philippe ROY (dir.), *La situation délibérative dans le débat public : Volume 1 et 2*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, Perspectives Villes et Territoires, 2004, vol.1, pp. 299-313.

FRASER Nancy, « 3. Repenser la reconnaissance », *in Qu'est-ce que la justice sociale ?*, Estelle FERRARESE (trad.), Paris, La Découverte, Poche / Sciences humaines et sociales, 2011, pp. 71-92.

FRASER Nancy, « 5. Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », *in Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, Recherches, 2003, pp. 103-134.

GENEL Katia, « Autorité et domination chez Honneth : quelles perspectives critiques pour une théorie de la démocratie ? », *in Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth*, Lormont, Le Bord de l'eau, Diagnostics, 2015.

GENEL Katia, « L'inclusion sociale, entre autorité, reconnaissance et justification dans l'École de Francfort et la sociologie (de la) critique », *in* Christian LAZZERI et Soraya NOUR (dir.),

Reconnaissance, identité et intégration sociale, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, Sciences humaines et sociales, 2009, pp. 23-43.

GRANJON Fabien, « 62. Médias dominants, mouvements sociaux et mobilisations informationnelles », *in Histoire des mouvements sociaux en France*, Paris, La Découverte, Poche / Sciences humaines et sociales, 2014, pp. 681-687.

HABERMAS Jürgen, « L'individualisation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de G. H. Mead », *in La pensée postmétaphysique*, Rainer ROCHLITZ (trad.), Paris, Armand Colin, Nathan Université, 2003.

HAJJAT Abdellali, « Socio-histoire du concept d'assimilation », *in Les frontières de l'« identité nationale »*, Paris, La Découverte, Sciences humaines, 2012, pp. 25-62.

HAJJAT Abdellali et MOHAMMED Marwan, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le problème musulman*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 2013, 302 p.

HAMON Philippe, « 1. Texte et idéologie : pour une poétique de la norme », *in Texte et idéologie*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 1997, pp. 5-41.

HONNETH Axel, « Chapitre III. Une critique reconstructive de la société sous réserve généalogique. Sur l'idée de « critique » dans l'École de Francfort », *in Ce que social veut dire. Tome II. Les pathologies de la raison*, Pierre RUSCH (trad.), Paris, Gallimard, NRF Essais, 2015, vol. 2/2, pp. 81-94.

HONNETH Axel, « Reconnaissance et reproduction sociale », *in* Alain BATTEGAY et Jean-Paul PAYET (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve : Explorations socio-anthropologiques*, Michelle LAPIERRE et Emmanuel RENAULT (trad.), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, Le regard sociologique, 2008, pp. 45-58.

HONNETH Axel, « L'autonomie décentrée. Les conséquences de la critique du sujet pour la philosophie morale », *in Psychologie morale. Autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, Marlène JOUAN (trad.), Paris, Vrin, Textes clés de psychologie morale, 2008, pp. 347-363.

HONNETH Axel, « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006.

HONNETH Axel, « La critique comme « mise au jour » La Dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, pp. 131-149.

HONNETH Axel, « Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, pp. 203-223.

HONNETH Axel, « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, pp. 101-1130.

HONNETH Axel, « Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, Armillaire, 2006, pp. 275-303.

HONNETH Axel, « La reconnaissance comme idéologie », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, pp. 245-274.

HONNETH Axel, « Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, pp. 305-323.

HONNETH Axel, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la « reconnaissance » », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, pp. 225-243.

HONNETH Axel et VOIROL Olivier, « La Théorie critique de l'école de Francfort et la Théorie de la reconnaissance », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Alexandre DUPEYRIX, Pierre RUSCH et Olivier VOIROL (trad.), Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, pp. 151-180.

KOCYBA Hermann, « Les paradoxes de la manifestation de reconnaissance », *in* Christian LAZZERI et Soraya NOUR (dir.), *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, Olivier VOIROL (trad.), Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, Sciences humaines et sociales, 2012, pp. 277-293.

LANGAR Samia et KERLAN Alain, « L'islam en France : une problématique de la reconnaissance ? », *in* Alain Patrick OLIVIER, Maiwenn ROUDAUT et Hans-Christoph SCHMIDT AM BUSCH (dir.), *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance : Lectures et enquêtes*, Lyon, ENS Éditions, La croisée des chemins, 2019, pp. 311-338.

LEBART Ludovic et SALEM A., « Chapitre 3. L'analyse des correspondances des tableaux lexicaux », *in Statistique textuelle*, Paris, Dunod, 1994, pp. 79-110.

LE GREMLIN, « Sociocritique, médiations et interdisciplinarité », *in* Anthony GLINOER (dir.), *Carrefours de la sociocritique*, Toronto, Les Éd. Trintexte, Texte, n° 45/46, 2009, pp. 177-194.

LIOGIER Raphaël, « 2. L'Islam, combien de division », *in Le mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective*, Paris, Seuil, 2012, pp. 47-80.

MAIGRET Éric, « Chapitre 4 – L'École de Francfort et la théorie de la culture de masse. Le soleil noir de la modernité », *in Sociologie de la communication et des médias*, Paris, Armand Colin, U, 2015, pp. 59-68.

MAMMONE Andrea (dir.), « Culture after 1968 », *in* Andrea MAMMONE (dir.), *Transnational Neofascism in France and Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 151-179.

MARCUSE Herbert, « La conquête de la conscience malheureuse : la désublimation répressive », *in L'homme unidimensionnel. Étude sur l'idéologie de la société industrielle*, Monique WITTIG (trad.), Paris, Les Éditions de minuit, Arguments, 2012, pp. 81-107.

MARCUSE Herbert, « Tolérance répressive », *in* Barrington MOORE et Robert P. WOLFF (dir.), *Critique de la tolérance pure*, Liliane ROSKOPF et Luc WEIBEL (trad.), Paris, Les Éditions John Didier, 1969, pp. 13-55.

MARCUSE Herbert, « Chapitre X. La transformation de la sexualité en Éros », *in Éros et civilisation. Contribution à Freud*, Jean-Guy NÉNY et Boris FRAENKEL (trad.), Paris, Les Éditions de minuit, Arguments, 1963, pp. 173-192.

MARTUCCELLI Danilo, « Pour une sociologie de l'individuation », *in* Vincent CARADEC (dir.), *Matériaux pour une sociologie de l'individu : Perspectives et débats*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, Le regard sociologique, 2019, pp. 295-315.

MARX Karl, « Lettre à Arnold Ruge. Septembre 1843 », *in Philosophie*, Louis ÉVRARD, Louis JANOVER, Jean MALAQUAIS, Claude ORSONI, Joseph ROY et Maximilien RUBEL (trad.), Paris, Gallimard, Folio Essais, 1994.

POLLAK Michael, « L'expérience concentrationnaire », *in Une identité blessée*, Paris, Éditions Métailié, Leçons De Choses, 1993, pp. 149-175.

RENAULT Emmanuel, « Théorie de la reconnaissance et négativisme méthodologique », *in* Alain Patrick OLIVIER, Maiwenn ROUDAUT et Hans-Christoph

SCHMIDT AM BUSCH (dir.), *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance. Lectures et enquêtes*, Lyon, ENS Éditions, La croisée des chemins, 2019, pp. 137-148.

RENAULT Emmanuel, « Chapitre I. Héritages et actualité de la critique immanente du travail », *in Travail vivant et théorie critique*, Paris, Presses Universitaires de France, Souffrance et théorie, 2017, pp. 59-84.

RENAULT Emmanuel, « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », *in* Eric DUFOUR, Franck FISCHBACH et Emmanuel RENAULT (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, Paris, Vrin, Recherches sur la philosophie et le langage, n° 28, 2012, pp. 229-256.

RENAULT Emmanuel, « Mépris et souffrance dans L'Écho de la fabrique », *in L'Écho de la fabrique Naissance de la presse ouvrière à Lyon*, ENS Éditions., Lyon, Métamorphoses du livre, 2010, pp. 87-110

RENAULT Emmanuel, « Souffrance sociale et critique sociale », *in* Thomas PÉRILLEUX et John CULTIAUX (dir.), *Destins politiques de la souffrance : intervention sociale, justice, travail*, Toulouse, Erès, Sociologie clinique, 2009, pp. 175-190.

RENAULT Emmanuel, « Le discours du respect », *in* Alain; CAILLÉ (dir.), *La quête de reconnaissance : nouveau phénomène social total*, la Découverte, Textes à l'appui, série Bibliothèque du MAUSS, 2007, pp. 161-181.

RENAULT Emmanuel, « 5. Critiques de l'identité », *in L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, Armillaire, 2004, pp. 278-324.

RUELLAND Jacques G., « 11. L'idéologie de la sociobiologie », *in L'empire des gènes. Histoire de la sociobiologie*, Lyon, ENS Éditions, La croisée des chemins, 2004, pp. 231-258.

SERVAIS Christine, « La communauté du ressentiment. Adresse au lecteur et médiation d'une posture politique : l'exemple du blog d'Ivan Rioufol », *in* Pascal DURAND et Sarah SINDACO (dir.), *Le discours « néo-réactionnaire »*, Paris, CNRS Éditions, Culture & Société, 2015, pp. 127-141.

STERNHELL Zeev, « Le fascisme, mythologie et politique de la haine », *in Le retour des populismes*, Paris, La Découverte, État du monde, 2018, pp. 30-39.

STONE Dan, « Ruralisme et droite radicale en France et en Grande-Bretagne dans l'entre-deux-guerres », *in* Philippe VERVAECKE (dir.), *À droite de la droite : Droites radicales en France et en Grande-Bretagne au XXe siècle*, Claire ESTEVES (trad.), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, Espaces Politiques, 2017, pp. 107-135.

VANDENBERGHE Frédéric, « Le tournant procédural-linguistique vers l'action (1972 – 1981) », *in Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification. Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Paris, La Découverte, Recherches, 1998, pp. 219-248.

VOIROL Olivier, « De la raison sensible. Reconnaissance et expérience religieuse », *in* Irene BECCI, Christophe MONNOT et Olivier VOIROL (dir.), *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, Sciences des religions, 2018, pp. 45-71.

VOIROL Olivier, « L'industrie culturelle comme diagnostic historique », *in Théorie critique de la crise Vol. 2. Du crépuscule de la pensée à la catastrophe*, Lormont, Le bord de l'eau, Illusio, 2014, vol.5, pp. 139-155.

VOIROL Olivier, « Invisibilité sociale et invisibilité du social », *in* Hubert FAES (dir.), *L'invisibilité sociale. Approches critiques et anthropologiques*, Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 57-93.

VOIROL Olivier, « La lutte pour l'interobjectivation : remarques sur l'objet et la reconnaissance », *in* Estelle FERRARESE (dir.), *Qu'est-ce que lutter pour la reconnaissance ?*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2013, pp. 165-184.

VOIROL Olivier, « Culture et émancipation », *in* Alexis CUKIER, Fabien DELMOTTE et Cécile LAVERGNE (dir.), *Émancipation. Les métamorphoses de la critique sociale*, Bellecombes-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2013, p. 396.

VOIROL Olivier, « Matérialisme interdisciplinaire et critique de la culture », *in Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Philia, 2012, pp. 19-51.

VOIROL Olivier, « Invisibilité et « système ». La part des luttes pour la reconnaissance », *in* Alain CAILLÉ et Christian LAZZERI (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, pp. 321-346.

VOIROL Olivier, « 13. Axel Honneth et la sociologie. Reconnaissance et théorie critique à l'épreuve de la recherche sociale », *in La quête de reconnaissance*, Paris, La Découverte, TAP/Bibliothèque du MAUSS, 2007, pp. 243-268.

VOIROL Olivier, « Préface », *in La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, Armillaire, 2006, pp. 9-33.

ZIMA Pierre V., « Le concept de théorie en sciences humaines. La théorie comme discours et sociolecte », *in* Jean-Michel ADAM et Ute HEIDMANN (dir.), *Sciences du texte et analyse*

de discours. Enjeux d'une interdisciplinarité, Lausanne, Université de Lausanne, Études de lettres, 2005, pp. 21-34.

Articles de revue

ADORNO Theodor W., « Société », *Tumultes*, Nicole GABRIEL, Antonia BIRNBAUM et Michel MÉTAYER (trad.), 2001, vol. 17-18, nº 2, pp. 363-373.

ADORNO Theodor W., « Du rapport entre la théorie et l'empirie en sociologie », *L'Homme et la société*, Régine SIBAJA-STEICHENS (trad.), 1969, vol. 13, nº 1, pp. 127-133.

AJBLI Fatiha, « Les Françaises « voilées » dans l'espace public : entre quête de visibilité et stratégies d'invisibilisation », *Nouvelles Questions Féministes*, 2016, vol. 35, nº 1, pp. 102-117.

AMIRAUX Valérie, « Visibilité, transparence et commérage : de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté », *Sociologie*, 2014, Vol. 5, nº 1, pp. 81-95.

AMOSSY Ruth, « La "socialité" du texte littéraire : de la sociocritique à l'analyse du discours. L'exemple de L'Acacia de Claude Simon », *Texte, revue de critique et de théorie littéraire*, 2009, nº 45-46, pp. 115-134.

APOSTOLIDIS Paul, « Physionomie sociale ou industrie culturelle ? Adorno et la critique de la radio chrétienne », *Réseaux*, Anna RASCOUËT-PRAT (trad.), 2011, n° 166, nº 2, pp. 159-190.

ARNOLDY Édouard, « Fantasmagorie et barbarie. Notes sur les possibles du cinéma et de l'histoire chez Walter Benjamin et Siegfried Kracauer », *Germanica*, 2020, vol. 66, nº 1, pp. 101-116.

BALIBAR Étienne, « La construction du racisme », *Actuel Marx*, 2005, nº 38, pp. 11-28.

BARTHE Yannick et LEMIEUX Cyril, « Quelle critique après Bourdieu ? », *Mouvements*, 2002, vol. 24, nº 5, pp. 33-38.

BEAUD Paul, « Le scribe et l'usurier. Pour une sociologie des médiations », *Réseaux. Communication – Technologie – Société*, 1984, vol. 2, nº 8, pp. 3-16.

BECKER Michael A., « On Immanent Critique in Hegel's Phenomenology », *Hegel Bulletin*, 2020, vol. 41, nº 2, pp. 224-246.

BERGER Peter et PULLBERG Stanley, « Reification and the Sociological Critique of Consciousness », *History and Theory*, 1965, vol. 4, nº 2, pp. 196-211.

BESSONE Magali, « Le vocabulaire de l'hospitalité est-il républicain ? », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 2015, vol. 17, nº 1.

BOUDON Raymond, « À quoi sert la sociologie ? », *Cites*, 2002, n° 10, nº 2, pp. 133-156.

BOURDIEU Pierre, « Le marché des biens symboliques », *L'Année sociologique*, 1971, vol. 22, pp. 49-126.

BOURE Robert et BOUSQUET Franck, « La construction polyphonique des pétitions en ligne. Le cas des appels contre le débat sur l'identité nationale », *Questions de communication*, 2011, n° 20, nº 2, pp. 293-316.

BRAUD Philippe, « Violence symbolique et mal-être identitaire », *Raisons politiques*, 2003, vol. 9, nº 1, pp. 33-47.

BRIEY Laurent de et FERRARESE Estelle, « Reconnaissance et justice. De la normativité de l'amour et de l'estime », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 2007, vol. 9, n° 1.

BROCA Sébastien, « Épistémologie du code et imaginaire des 'SHS 2.0' », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, 2016, nº 19.

BRUBAKER Rogers, « Au-delà de l'« identité » », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Frédéric JUNQUA (trad.), 2001, n° 139, nº 4, pp. 66-85.

CARRÉ Louis, « Le public et ses évolutions manquées », *Réseaux*, 2015, n° 193, pp. 79-104.

CHAUVIRÉ Frédéric, « L'ethos chevaleresque dans l'éthique militaire aristocratique », *Inflexions*, 2014, vol. 27, nº 3, pp. 65-74.

COLLIOT-THÉLÈNE Catherine, « La notion de « communauté » chez Max Weber : enjeux contemporains », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 2019, nº 56, pp. 35-56.

CORCUFF Philippe, « Le progressisme au défi du conservatisme », *Pouvoirs*, 2021, vol. 179, nº 4, pp. 81-89.

CORCUFF Philippe, « 7 thèses pour en finir avec la gauche radicale en France », *Lignes*, 2019, vol. 59, nº 2, pp. 67-84.

CORCUFF Philippe, « Les lumières tamisées des constructivismes. L'humanité, la raison et le progrès comme transcendances relatives », *Revue du MAUSS*, 2001, vol. 17, nº 1, pp. 158-179.

COURTEL Yannick, « La lutte pour la reconnaissance dans la philosophie sociale d'Axel Honneth », *Revue des sciences religieuses*, 2008, nº 82/1, pp. 5-23.

CUSSET Yves, « Sommes-nous encore intéressés à l'émancipation ? Pour une lecture critique des principes normatifs de l'État de droit démocratique chez Habermas », *Archives de Philosophie*, 2003, vol. 66, nº 4, pp. 585-602.

DALIBERT Marion, « Le métarécit national des médias d'information : entre production de la race et de la classe et légitimation des rapports sociaux », *Recherches féministes [revue interdisciplinaire francophone d'études féministes]*, 2020, vol. 33, pp. 35-51.

DALIBERT Marion et QUEMENER Nelly, « Introduction », *Études de communication. Langages, information, médiations*, 2017, nº 48, pp. 7-20.

DELCROIX Catherine et PFEFFERKORN Roland, « La fabrication de l'"Autre" par le pouvoir », *Migrations Société*, 2011, vol. 133, nº 1, pp. 55-78.

DELPHY Christine, « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », *Nouvelles Questions Féministes*, 2006, vol. 25, nº 1, pp. 59-83.

DERANTY Jean-Philippe, « La philosophie sociale entre sociologie et psychologie sociale », *Cahiers philosophiques*, 2013, n° 132, nº 1, pp. 21-33.

DERANTY Jean-Philippe, « La reconnaissance hégélienne et ses enjeux pour la philosophie sociale et politique contemporaine », *Politique et Sociétés*, 2010, vol. 28, nº 3, pp. 45-74.

DERANTY Jean-Philippe, « Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition », *Critical Horizons*, 2006, vol. 7, nº 1, pp. 113-140.

DERANTY Jean-Philippe, « The Loss of Nature in Axel Honneth's Social Philosophy. Rereading Mead with Merleau-Ponty », *Critical Horizons*, 2005, vol. 6, nº 1, pp. 153-181.

DERANTY Jean-Philippe, « Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance », *Actuel Marx*, 2005, n° 38, nº 2, pp. 159-178.

DERANTY Jean-Philippe, « 9. Mésentente et lutte pour la reconnaissance : Honneth face à Rancière », *in Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, Recherches, 2003, pp. 185-199.

DERANTY Jean-Philippe et RENAULT Emmanuel, « Politicizing Honneth's Ethics of Recognition », *Thesis Eleven*, 2007, vol. 88, nº 1, pp. 92-111.

DUCHET Claude, « La Méthode sociocritique, exemple d'application : le sociogramme de la guerre », *Revue d'Études Francophones*, 1995, vol. 5, pp. 31-54.

DUCHET Claude, « Une écriture de la socialité », *Poétique*, 1973, vol. 16, pp. 446-454.

DUCHET Claude, « Pour une sociocritique, ou variations sur un incipit », *Littérature*, 1971, vol. 1, nº 1, pp. 5-14.

FERRARESE Estelle, « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance », *Politique et Sociétés*, 2009, vol. 28, nº 3, pp. 101-116.

FERRARESE Estelle, « Le regard micrologique. L'héritage de la réflexion de la Théorie Critique sur la souffrance », *Revue internationale de psychosociologie*, 2002, Vol. VIII, nº 19, pp. 77-86.

FISCHBACH Franck, « Le peuple social ou le retour du populaire », *Lignes*, 2019, n° 59, nº 2, pp. 177-193.

FRANCK Thomas, « L'adornisme français des années 1950. Arguments et le Nouveau Roman comme moments d'une dialectique négative », *Cahiers du GRM. Publiés par le Groupe de Recherches Matérialistes – Association*, 2017, nº 12.

GABEL Joseph, « Racisme et aliénation », *PRAXIS internationale*, 1982, nº 4, pp. 421-437.

GAUTIER Claude, « La sociologie de l'accord. Justification contre déterminisme et domination », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, 2001, vol. 14, nº 54, pp. 197-220.

GEISSER Vincent, « Qui veut gagner... l'identité nationale ? », *Migrations Société*, 2009, n° 126, pp. 3-8.

GENEL Katia, « Vie et critique. Esquisse d'un parallèle entre l'École de Francfort et Georges Canguilhem », *Recherches germaniques*, 2019, nº 49, pp. 115-125.

GENEL Katia, « L'autorité des faits : Horkheimer face à la fermeture des possibles », *Tracés*, 2013, nº 24, pp. 107-119.

GENEL Katia, « Théorie critique et sociologie de la connaissance », *Séminaire La philosophie au sens large*, 2008.

GÖLE Nilüfer, « Le voile des femmes, minorités actives », *in Musulmans au quotidien*, Paris, La Découverte, Cahiers libres, 2015, pp. 155-184.

GRANJON Fabien, « La critique est-elle indigne de la sociologie ? », *Sociologie*, 2012, vol. 3, nº 1, pp. 75-86.

GRIVAUX Agnès, « Le même et l'autre. Déraison et critique chez Foucault et Adorno », *Recherches germaniques*, 2019, nº 49, pp. 127-136.

HABER Stéphane, « Le « monde de la vie » comme catégorie critique aujourd'hui », *Cahiers philosophiques*, 2013, vol. 132, nº 1, pp. 58-74.

HABER Stéphane, « Un espace public néocapitaliste ? Habermas, un demi-siècle après », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, 2012, nº 16.

HABER Stéphane, « Hegel vu depuis la reconnaissance », *Revue du MAUSS*, 2004, vol. 23, nº 1, pp. 70-87.

HALL Stuart, « Codage/décodage », *Réseaux. Communication – Technologie – Société*, Michèle ALBARET et Marie-Christine GAMBERINI (trad.), 1994, vol. 12, nº 68, pp. 27-39.

HEIDEN Serge, MAGUÉ Jean-Philippe et PINCEMIN Bénédicte, « TXM : Une plateforme logicielle open-source pour la textométrie – conception et développement », *in* Luca Giuliano SERGIO BOLASCO Isabella Chiari (dir.), *10th International Conference on the Statistical Analysis of Textual Data – JADT 2010*, nº 3, Rome, Italy, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2010, vol.2, pp. 1021-1032.

HEINICH Nathalie, « Misères de la sociologie critique », *Le Débat*, 2017, vol. 197, nº 5, pp. 119-126.

HEINICH Nathalie, « La sociologie à l'épreuve des valeurs », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2006, n° 121, nº 2, pp. 287-315.

HONNETH Axel, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », *Esprit*, Stéphane HABER (trad.), 2008, n° 346 (7), pp. 96-107.

HONNETH Axel, « Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions », *Inquiry*, 2002, vol. 45, nº 4, pp. 499-519.

HONNETH Axel, « Reconnaissance et justice », *Le Passant Ordinaire*, 2002, nº 38.

HONNETH Axel, « Intégrité et mépris. Principes fondamentaux d'une morale de la reconnaissance », *Recherches Sociologiques*, Hervé POURTOIS (trad.), 1999, vol. 30, nº 2, pp. 11-22.

JAEGGI Rahel, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans Minima Moralia », *Actuel Marx*, Aurélien BERLAN (trad.), 2005, nº 38, pp. 135-158.

JAEGGI Rahel, « Towards an Immanent Critique of Forms of Life », *Raisons politiques*, 2015, n° 57, pp. 13-29.

JEANNOT Céline, TOMC Sandra et TOTOZANI Marine, « Retour sur le débat autour de l'identité nationale en France : quelles places pour quelle(s) langue(s) ? », *Lidil. Revue de linguistique et de didactique des langues*, 2011, nº 44, pp. 63-78.

JOXE Alain, « Le concept américain de guerre asymétrique et son application à l'hégémonie mondiale. Une contribution à une description critique de la stratégie israélienne locale », *Confluences Méditerranée*, 2002, vol. 43, nº 4, pp. 85-92.

KAUFMANN Laurence, « La société de déférence », *Réseaux*, 2008, n° 148-149, nº 2, pp. 79-116.

KAZANCIGIL Ali, « Choc des civilisations ou histoire globale ? », *Anatoli. De l'Adriatique à la Caspienne. Territoires, Politique, Sociétés*, 2013, nº 4, pp. 77-92.

KASBARIAN Jean-Michel, « Langues de la cité, langues des cités », *Tréma*, 1999, nº 15-16, pp. 87-102.

KEUCHEYAN Razmig, « Identité personnelle et logique du social », *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, 2002, XL-124, pp. 263-282.

KRIEG-PLANQUE Alice, « Les « petites phrases » : un objet pour l'analyse des discours politiques et médiatiques », *Communication & langages*, 2011, vol. 168, nº 2, pp. 23-41.

LAMINE Anne-Sophie, « Média minoritaire, diversité intra-religieuse et espace public. Analyse du site Saphirnews.com », *Sociologie*, 2015, Vol. 6, nº 2, pp. 139-156.

LAMINE Anne-Sophie, « L'ethnicité comme question sociologique », *Archives de sciences sociales des religions*, 2005, nº 131-132, pp. 189-197.

LAZZERI Christian, « Institutionnaliser la reconnaissance. Ou comment classer les institutions ? », *Raisons politiques*, 2016, n° 61, pp. 87-104.

LAZZERI Christian, « Identité constituante, identité constituée. Identité collective et groupe social », *Terrains/Théories*, 26 octobre 2015, nº 3.

LE BLANC Guillaume, « Les identités incertaines », *Lignes*, 2001, n° 6, nº 3, pp. 201-225.

LE JAN Régine, « La sacralité de la royauté mérovingienne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2003, nº 6, pp. 1217-1241.

LECOLLE Michelle, « Personnifications et métonymies dans la presse écrite : comment les différencier ? », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, 2002, nº 15.

LINDER Olivier, « Faire honneur. Domination et préservation de l'harmonie sociale dans le Roman de Tristan en prose », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, 2012, nº 35-36.

LITS Marc, « La médiatisation du politique ou le passage d'un espace public délibératif à un espace public symbolique narratif », *A contrario*, 2009, n° 12, nº 2, pp. 85-100.

LÖWY Michael, « Le marxisme rationaliste de l'École de Francfort », *L'Homme et la société*, 1982, vol. 65, nº 1, pp. 45-65.

MAIGRET Éric, « Ce que les cultural studies font aux savoirs disciplinaires », *Questions de communication*, 31 décembre 2013, nº 24, pp. 145-167.

MARTIGNY Vincent, « Le débat autour de l'identité nationale dans la campagne présidentielle 2007 : quelle rupture ? », *French Politics, Culture & Society*, 2009, vol. 27, nº 1, pp. 23-42.

MAYAFFRE Damon, « De l'occurrence à l'isotopie. Les co-occurrences en lexicométrie », *Syntaxe et sémantique*, 2008, vol. 9, nº 1, pp. 53-72.

MOHAMMED Marwan, « La transversalité politique de l'islamophobie : analyse de quelques ressorts historiques et idéologiques », *Confluences Mediterranee*, 2015, n° 95, pp. 131-142.

MOURIQUAND Jacques, « L'Efficacité en écriture », *in L'écriture journalistique*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, 2015, vol.5e éd., pp. 3-21.

MOUTOT Gilles, « « Le souvenir de la nature dans le sujet ». Une actualité de La Dialectique de la raison », *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, 2010, nº 7.

MUKHIA Harbans, « La violence communautaire et la transmutation des identités », *Lignes*, Asha PURI (trad.), 1995, vol. 25, nº 2, pp. 174-185.

NEUMANN Alexander, « Conceptualiser l'espace public oppositionnel », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, 2016, nº 19.

NEUMANN Alexander, « Negt (Oskar). L'espace public oppositionnel », *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des Publics*, URL : http://publictionnaire.huma-num.fr/notice/negt-oskar/.

NEVEU Érik, « Médias, mouvements sociaux, espaces publics », *Réseaux*, 1999, n° 98, nº 7, pp. 17-85.

OGIEN Albert, « Pragmatismes et sociologies », *Revue française de sociologie*, 2014, Vol. 55, nº 3, pp. 563-579.

O'KEEFFE Terence, « Tillich et l'école de Francfort », *Études théologiques et religieuses*, 2005, Tome 80, nº 1, pp. 71-80.

ORTNER Sherry B., « La face sombre de l'anthropologie », *Revue du MAUSS*, Simon LEVESQUE (trad.), 2018, vol. 51, nº 1, pp. 89-127.

PAVEAU Marie-Anne, « Le parler des classes dominantes, objet linguistiquement incorrect ? Dialectologie perceptive et linguistique populaire », *Éla. Études de linguistique appliquée*, 2008, vol. 150, nº 2, pp. 137-156.

PFEFFERKORN Roland, « L'impossible neutralité axiologique », *Raison presente*, 2014, N° 191, nº 3, pp. 85-96.

PIOLAT Annie et BANNOUR Rachid, « EMOTAIX : un scénario de Tropes pour l'identification automatisée du lexique émotionnel et affectif », *L'année psychologique*, 2009, Vol. 109, nº 4, pp. 655-698.

POPOVIC Pierre, « De la semiosis sociale au texte : la sociocritique », *Signata. Annales des sémiotiques / Annals of Semiotics*, 2014, nº 5, pp. 153-172.

POPOVIC Pierre, « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, 2011, nº 151-152, pp. 7-38.

RATINAUD Pierre et MARCHAND Pascal, « Recherche improbable d'une homogène diversité : le débat sur l'identité nationale », *Langages*, 2012, n° 187, nº 3, pp. 93-107.

RENAULT Emmanuel, « Mead et Dewey : une même conception de la société », *SociologieS*, 2021.

RENAULT Emmanuel, « Critical Theory and Processual Social Ontology », *Journal of Social Ontology*, 2016, vol. 2, nº 1, pp. 17-32.

RENAULT Emmanuel, *Partir de l'expérience de l'injustice*, Panthéon Sorbonne Université, Inégalités entre globalisation et particularisation, 2014.

RENAULT Emmanuel, « Dewey et la connaissance comme expérience. Sens et enjeux de la distinction entre "cognitive", "cognitional" et "cognized" ou "known" », *Philosophical enquiries : revue des philosophies anglophones*, 2015, nº 5.

RENAULT Emmanuel, « De la sociologie critique à la théorie critique ? », *Sociologie*, 2012, Vol. 3, nº 1, pp. 87-89.

RENAULT Emmanuel, « L'individu comme concept critique », *Contretemps. Revue de critique communiste*, 2009.

RENAULT Emmanuel, « Reconnaissance, lutte, domination. Le modèle hégélien », *Politique et Sociétés*, 2009, vol. 28, nº 3, pp. 23-43.

RENAULT Emmanuel, « Psychanalyse et conception critique du travail : trois approches francfortoises (Marcuse, Habermas et Honneth) », *Travailler*, 2008, n° 20, nº 2, pp. 61-75.

RENAULT Emmanuel, « Reconnaissance et travail », *Travailler*, 2007, vol. 18, nº 2, pp. 119-135.

RENAULT Emmanuel, « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat », *Actuel Marx*, 2006, n° 40, nº 2, pp. 156-168.

RENAULT Emmanuel, « Reconnaissance, institutions, injustice », *Revue du MAUSS*, 2004, n° 23, nº 1, pp. 180-195.

RENAULT Emmanuel, « Politique de l'identité, politique dans l'identité », *Lignes*, 2001, n° 6, nº 3, pp. 178-200.

RENAULT Emmanuel, « Justice et évaluation suivant Le Nouvel esprit du capitalisme », *Actuel Marx*, 2001, vol. 29, nº 1, pp. 187-198.

SAYAD Abdelmalek, « Immigration et « pensée d'État » », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1999, vol. 129, nº 1, pp. 5-14.

SCHEPENS Philippe, « Le concept d'idéologie analysé depuis une position phénoménologique », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, 2011, nº 30, pp. 17-41.

SERVAIS Christine, « Scènes médiatiques et arènes de discours », *Réseaux*, 2017, nº 202-203, pp. 79-121.

SERVAIS Christine, « Énonciation journalistique et espace public. Une hégémonie pleine de voix ? », *Communication. Information médias théories pratiques*, 2013, Vol. 32/2.

SINTOMER Yves, « Délibération et participation : affinité élective ou concepts en tension ? », *Participations*, 2011, n° 1, nº 1, pp. 239-276.

SINTOMER Yves, « Sociologie de l'espace public et corporatisme de l'universel », *L'Homme et la société*, 1998, vol. 130, nº 4, pp. 7-19.

SOULEZ Philippe, « L'École de Francfort », *L'Homme et la société*, 1977, vol. 45, nº 1, pp. 253-256.

STASI Bernard, *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* [Rapport], 2003, 78 p.

STREIFF-FÉNART Jocelyne, « Le "modèle républicain" et ses Autres : construction et évolution des catégories de l'altérité en France », *Migrations Societe*, Françoise GARDES (trad.), 2009, n° 122, nº 2, pp. 215-236.

TARLÉ Antoine de, « La presse écrite à l'épreuve d'Internet », *Études*, 2009, Tome 411, nº 7, pp. 29-39.

TAYLOR-RAMSEY Jill, « Correctness or Conspiracy? », *La linguistique*, 2010, vol. 46, nº 2, pp. 59-68.

TERTULIAN Nicolas, « La pensée de Schmitt est-elle indispensable à la démocratie ? », *Droits*, 2004, vol. 40, nº 2, pp. 189-194.

THÉRIEN Claude, « Les Lumières et la dialectique. De Hegel à Adorno et Horkheimer », *Revue Philosophique de Louvain*, 2003, vol. 101, nº 4, pp. 568-592.

THOMPSON John B., « La nouvelle visibilité », *Réseaux*, Olivier VOIROL (trad.), 2005, n° 129-130, nº 1, pp. 59-87.

TORREKENS Corinne, « Islamo-gauchisme », *La Revue Nouvelle*, 2020, nº 5, pp. 54-58.

TOSEL André, « Barbarie et choc des civilisations », *Noesis*, 2011, nº 18, pp. 13-52.

TOURAINE Alain, « Les mouvements sociaux : objet particulier ou problème central de l'analyse sociologique ? », *Revue française de sociologie*, 1984, vol. 25, nº 1, pp. 3-19.

TROM Danny, « La crise de la critique sociale vue de Paris et de Francfort », *Esprit*, 2008, 346 (7), pp. 108-126.

VALLUY Jérôme, « Quelles sont les origines du ministère de l'Identité nationale et de l'Immigration ? », *Cultures & Conflits*, 2008, nº 69, pp. 7-18.

VASSORT Patrick, « Un lieu de fantasmagories modernes et capitalistes », *Raison présente*, 2016, vol. 197, nº 1, pp. 41-48.

VINCENT Jean-Marie, « La Théorie critique n'a pas dit son dernier mot », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, 2020, nº 23.

VINCENT Jean-Marie, « Théorie critique et républicanisme kantien », *Futur antérieur*, 1997, nº 41-42, pp. 201-224.

VOIROL Olivier, *Critique et reconstruction*, Laval (Québec), Épistémologies critiques de la culture et de la communication, 2019.

VOIROL Olivier, « Pathologies de l'espace public et agitation fasciste. Leçons de la Théorie critique », *Réseaux*, 2017, vol. 202-203, nº 2-3, pp. 123-159.

VOIROL Olivier, « Une critique immanente de la communication sociale », *Réseaux*, 2015, n° 193, nº 5, pp. 43-77.

VOIROL Olivier, « Quel est l'avenir de la théorie critique ? », *Questions de communication*, 2012, nº 21, pp. 107-122.

VOIROL Olivier, « La Théorie critique des médias de l'École de Francfort : une relecture », *Mouvements*, 2010, n° 61, nº 1, pp. 23-32.

VOIROL Olivier, « Médiations et théorie critique », *Réseaux*, 2008, nº 148-149, pp. 47-78.

VOIROL Olivier, « Pluralité culturelle et démocratie chez John Dewey », *Hermès, La Revue*, 2008, vol. 51, nº 2, pp. 23-28.

VOIROL Olivier, « Le travail normatif du narratif », *Réseaux*, 2005, vol. 132, nº 4, pp. 51-71.

VOIROL Olivier, « Les luttes pour la visibilité », *Réseaux*, 2005, vol. 129-130, nº 1, pp. 89-121.

ZAGNOLI Nello et ISRAEL Joachim, « Le principe de l'individualisme méthodologique et l'épistémologie marxienne », *L'Homme et la société,* 1970, n°18, pp. 292-298.

ZENKINE Serge, « Les indices du mythe », *Recherches & Travaux*, 2010, nº 77, pp. 21-32.

ZIMA Pierre V., « Idéologie, théorie et altérité : l'enjeu éthique de la critique littéraire », *Études littéraires*, 2005, vol. 31, nº 3, pp. 17-30.

Autres

https://www.immigration.interieur.gouv.fr/Archives/Les-archives-du-Cabinet-de-M.-Eric-Besson-2009-2010/Les-actualites-du-Cabinet-de-M.-Eric-Besson-2009-2010/Octobre-2009/Eric-BESSON-lance-un-grand-debat-sur-l-identite-nationale

« « Islamo-gauchisme » : Frédérique Vidal dénonce un « procès d'intention » à son égard », *Le Monde.fr*, 21 février 2021, https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/02/21/islamo-gauchisme-frederique-vidal-denonce-un-proces-d-intention-a-son-egard_6070688_3224.html

« « Le Monde », un média généraliste et indépendant », *Le Monde.fr*, 20 janvier 2021, https://www.lemonde.fr/le-monde-et-vous/article/2021/01/20/le-monde-un-media-generaliste-et-independant_6066942_6065879.html.

« Le discours de Dakar de Nicolas Sarkozy », *Le Monde.fr*, 9 novembre 2007, consulté le 15 octobre 2021, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2007/11/09/le-discours-de-dakar_976786_3212.html.

CONDOMINES Anaïs, « Combien de fois Eric Zemmour a-t-il déjà été condamné ? », *Libération (site web)*, 8 septembre 2021, https://www.liberation.fr/checknews/combien-de-fois-eric-zemmour-a-t-il-deja-ete-condamne-0210908_2WQAJQ5Y5RGDZBN2LOKNJYJRIM/

DE FÉO Agnès, *Sous la burqa* [Image], Sasana Productions, La Maison du doc, 2010.

DELFEIL DE TON, « National identitaire », *Le Nouvel Observateur*, 5 novembre 2009, p. 92.

DION Jack, « Ivan Rioufol en croisade », *Marianne*, 12 décembre 2009, consulté le 27 décembre 2021, URL : https://www.marianne.net/societe/ivan-rioufol-en-croisade.

FUGAIN Michel et LA COMPAGNIE, *Le chiffon rouge*, Un jour d'été dans un havre de paix, 1977.

Corpus

Quotidiens

La Croix

ERNENWEIN François, « Les conditions du débat », *La Croix*, 8 février 2010, vol. 38583, p. 1.

ERNENWEIN François, « Ce qui nous rassemble », *La Croix*, 27 octobre 2009, vol. 38497, nº 38497, p. 1.

QUINIO Dominique, « L'ordre des urgences », *La Croix*, 26 janvier 2010, vol. 38572, p. 1.

QUINIO Dominique, « Vers une loi anti-burqa ? », *La Croix*, 23 décembre 2009, vol. 38545, p. 1.

QUINIO Dominique, « Derrière le minaret. », *La Croix*, 30 novembre 2009, vol. 38525, p. 1.

Le Figaro

DU LIMBERT Paul-Henri, « Burqa : bas les masques ! », *Le Figaro*, 23 décembre 2009, vol. 20341, p. 17.

DU LIMBERT Paul-Henri, « Identité et unité nationales », *Le Figaro*, 9 décembre 2009, vol. 20329, p. 17.

DU LIMBERT Paul-Henri, « Les leçons des minarets », *Le Figaro*, 3 décembre 2009, vol. 20324, p. 17.

RIOUFOL Ivan, « Ces démocrates qui n'aiment pas le peuple », *Le Figaro*, 12 février 2010, vol. 20383, p. 17.

RIOUFOL Ivan, « Comment résister à la déculturation nationale », *Le Figaro*, 15 janvier 2010, vol. 20359, p. 15.

RIOUFOL Ivan, « La libération de la parole affole les censeurs », *Le Figaro*, 8 janvier 2010, vol. 20353, p. 15.

RIOUFOL Ivan, « La place de l'islam au coeur du débat français », *Le Figaro*, 18 décembre 2009, vol. 20337, p. 17.

RIOUFOL Ivan, « Hommage à la résistance du peuple suisse », *Le Figaro*, 4 décembre 2009, vol. 20325, p. 19.

RIOUFOL Ivan, « La droite à la recherche du temps perdu », *Le Figaro*, 27 novembre 2009, vol. 20319, nº 20319, p. 17.

RIOUFOL Ivan, « La droite à la recherche du temps perdu », *Le Figaro*, 27 novembre 2009, vol. 20319, p. 17.

RIOUFOL Ivan, « Tout va bien, disent les Amis du Désastre », *Le Figaro*, 20 novembre 2009, vol. 20313, p. 15.

RIOUFOL Ivan, « Identité : la pensée officielle sur la défensive », *Le Figaro*, 13 novembre 2009, vol. 20307, p. 17.

RIOUFOL Ivan, « Comment lutter contre l'amnésie collective », *Le Figaro*, 6 novembre 2009, vol. 20301, p. 15.

L'Humanité

APEL-MULER Patrick, « Zoom sur les feux de la haine », *L'Humanité*, 5 janvier 2010.

APEL-MULER Patrick, « Halte aux feux de l'identité nationale », *L'Humanité*, 22 décembre 2009.

APEL-MULER Patrick, « Minarets... combien de division », *L'Humanité*, 1 décembre 2009.

APEL-MULER Patrick, « La citoyenneté comme avenir », *L'Humanité*, 19 novembre 2009.

DUCOIN Jean-Emmanuel, « Prise de possession », *L'Humanité*, 9 février 2010.

DUCOIN Jean-Emmanuel, « Assez ! », *L'Humanité*, 30 janvier 2010.

DUCOIN Jean-Emmanuel, « Assez ! », *L'Humanité*, 17 décembre 2009.

DUCOIN Jean-Emmanuel, « Bête immonde », *L'Humanité*, 9 décembre 2009.

DUCOIN Jean-Emmanuel, « Et l'égalité ? », *L'Humanité*, 5 décembre 2009.

DUCOIN Jean-Emmanuel, « La peste », *L'Humanité*, 23 novembre 2009.

PIEROT Jean-Paul, « L'« identité nationale» contre la nation », *L'Humanité*, 28 octobre 2009.

Libération

QUINIO Paul, « Exemplaire », *Libération*, 24 novembre 2009, vol. 8876, p. 2.

JOFFRIN Laurent, « Humiliation », *Libération*, 27 janvier 2010, vol. 8929, nº 8929, p. 3.

JOFFRIN Laurent, « Danger », *Libération*, 13 janvier 2010, vol. 8917, nº 8917, p. 2.

JOFFRIN Laurent, « Ardeur », *Libération*, 1 décembre 2009, vol. 8882, nº 8882, p. 2.

JOFFRIN Laurent, « Il y a aussi du rouge dans le drapeau tricolore », *Libération*, 27 octobre 2009, vol. 8853, nº 8853, p. 3.

SERGENT François, « Plurielle », *Libération*, 11 janvier 2010, vol. 8915, nº 8915, p. 3.

Le Monde

N.S, « Identité-sécurité », *Le Monde*, 10 février 2010, p. 2.

N.S, « Burqa, le piège », *Le Monde*, 25 décembre 2009, p. 2.

N.S, « Ghettos français », *Le Monde*, 1 décembre 2009, p. 2.

Hebdomadaires

L'Express

BARBIER Christophe, « Le sabre de Damoclès », *L'Express*, 7 janvier 2010, vol. 3053, p. 9.

BARBIER Christophe, « Querelle de minarets », *L'Express*, 3 décembre 2009, vol. 3048, p. 11.

BARBIER Christophe, « Du bleu à l'âme », *L'Express*, 26 novembre 2009, vol. 3047, p. 9.

Le Point

IMBERT Claude, « La main du Malin », *Le Point*, 26 novembre 2009, vol. 1941, p. 7.

IMBERT Claude, « Composition française », *Le Point*, 19 novembre 2009, vol. 1940, p. 7.

Marianne

SZAFRAN Maurice, « L'islam et nous. Mises au point », *Marianne*, 16 janvier 2010.

SZAFRAN Maurice, « Débattre, M. Besson ? Chiche ! », *Marianne*, 31 octobre 2009.

Nouvel Obs

DANIEL Jean, « Vivre avec l'islam », *Le Nouvel Observateur*, 10 décembre 2009, p. 3.

DANIEL Jean, « Etre français », *Le Nouvel Observateur*, 5 novembre 2009, p. 3.

Valeurs Actuelles

ORCIVAL François D', « Les drapeaux du stade », *Valeurs Actuelles*, 26 novembre 2009, vol. 3809, p. 04.

ROQUETTE Guillaume, « Besson, suite », *Valeurs Actuelles*, 12 novembre 2009, vol. 3807, p. 04.

Textes de loi

« Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public ».

« Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics. ».

https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000417977/.

Multimédias

DE FÉO Agnès, *Sous la burqa* [Image], Sasana Productions, La Maison du doc, 2010.

FUGAIN Michel et LA COMPAGNIE, *Le chiffon rouge*, Un jour d'été dans un havre de paix, 1977.

Table des matières

Résumé 5

Abstract 6

Remerciements 7

Sommaire 10

Liste des Tableau et figures 13

Tableaux 13

Figures 13

Liste des abréviations et acronymes 14

Abréviation 14

Logiciels 14

Introduction 16

Quel objet de recherche ? 18

Nation 18

Multiplication des revendications identitaires 22

Médias et revendications identitaires 27

Un objet interdisciplinaire face au devenir des SHS 28

Situation des SHS 28

La neutralité axiologique 30

Théorie critique et morales dominantes 33

De la Théorie critique à la théorie de la reconnaissance 35

Reconnaissance, morales dominantes et altérité 37

Problématique 38

Faisceau d'hypothèses 39

Terrain et population d'enquête 41

Plan de thèse 42

Première partie. De la Théorie critique à la théorie de la reconnaissance. Pour une critique sociale de l'espace public. 45

Chapitre 1 – La Théorie critique de l'école de Francfort et le diagnostic des pathologies sociales 46

1.1 Histoire de « l'École de Francfort » 47

1.2 Le noyau théorique de l'École de Francfort 56

1.2.1 Critique immanente : les origines hégéliano-marxiennes de la théorie critique. 57

Cartographie des modèles de critique sociale 57

Hegel et le principe de négation déterminée. 62

La relecture marxienne de la philosophie hégélienne. 65

La critique immanente de l'École de Francfort 68

1.2.2 Négativisme méthodologique 74

1.2.3 L'intérêt pour l'émancipation 79

Critique immanente et émancipation 83

1.3 Le projet de l'École de Francfort. Diagnostiquer les pathologies sociales _____ 87
1.3.1 Prérequis pour une pensée des pathologies sociales _____ 88
Retour sur la catégorie de totalité _____ 89
Critique de la totalité et reconstruction de la totalité _____ 90
1.3.2 La sociologie et l'analyse des pathologies sociales _____ 99
F. Tönnies, G. Simmel, M. Weber et le diagnostic historique. _____ 99
E. Durkheim et les pathologies sociales. _____ 101
De quelques considérations contemporaines _____ 103
1.3.3 Pragmatisme et Théorie critique : comprendre les pathologies sociales de son temps _____ 105
Prolégomènes _____ 105
Pragmatisme et négativité _____ 107
Pragmatisme et pathologies sociales _____ 109
J. Dewey et la reconnaissance _____ 111

Chapitre 2 — La théorie de la reconnaissance comme forme contemporaine de la critique sociale _____ 116

2.1 Le modèle de la lutte pour la reconnaissance _____ 117
2.1.1 Les axiomes de la théorie de la reconnaissance : reconstruction conceptuelle à partir de G.W.F Hegel et G. H. Mead _____ 119
2.1.1.1 Le retour au « jeune Hegel » _____ 119
Prémisse intersubjective _____ 120
La tripartion des shères de reconnaissance _____ 124
Lutter pour la reconnaissance _____ 125
2.1.1.2 G.H. Mead ou la relecture matérialiste de G.W.F. Hegel _____ 127
L'Anthropologie philosophique de G.H. Mead : l'intersubjectivisme radical _____ 128
La dialectique du Moi et du Je _____ 132
La différenciation entre sphères sociales _____ 134
2.1.2 Le contrôle empirique des axiomes de la théorie de la reconnaissance _____ 139
2.1.2.1 La théorie de la relation d'objet _____ 139
2.1.2.2 Histoire du droit _____ 143
2.1.2.3 Histoire du « principe de réussite ». _____ 146
2.1.3 Partir des expériences d'injustices _____ 150
2.1.3.1 Déni de reconnaissance affective _____ 152
2.1.3.2 Déni de reconnaissance juridique _____ 153
2.1.3.3 Déni de reconnaissance sociale _____ 155

2.2 Reconnaissance pouvoir et institution _____ 156
2.2.1 Vers la question de l'institution _____ 156
2.2.1.1 Le pouvoir au cœur de la relation de reconnaissance _____ 156
2.2.1.2 Quelle articulation entre reconnaissance et institution ? _____ 162
2.2.1.3 Au-delà du modèle expressif de reconnaissance _____ 168
2.2.2 Pour un concept constitutif de reconnaissance _____ 170
2.2.2.1 Les limites de la position honnethienne _____ 170
2.2.2.2 Effets de reconnaissance institutionnalisés _____ 173

2.3 Synthèse de la Théorie de la reconnaissance _____ 175
2.3.1 Penser les conditions minimales de l'autonomie _____ 175
2.3.1.1 Articuler l'intégration fonctionnelle et normative _____ 176
2.3.1.2 La question du progrès social _____ 177
2.3.1.3 Une pensée critique de l'individualité _____ 178
2.3.2. Retour sur notre objet de recherche _____ 178
2.3.2.1 Quelles sphères de reconnaissance en jeu pour notre objet de recherche ? _____ 178
2.3.2.2 Des morales dominées vers les morales dominantes _____ 179

Chapitre 3 — Identités et espace public. Quelle pertinence de la théorie de la reconnaissance ? _____ 182

3.1 Les revendications identitaires contemporaines au prisme de l'espace public _____ 185

3.1.1 Comprendre les revendications identitaires contemporaines 185
3.1.1.1 Misère de l'identité ? Faut-il abandonner le concept ? 185
3.1.1.2 Un processus historique d'individuation 193
3.1.2 De l'espace public 198
3.1.2.1 Espace public global et identités 199
3.1.2.1.1 Une scène d'apparence 199
3.1.2.1.2 Publicisation et construction identitaires 201
3.1.2.2 Complexifier l'espace public et conséquence sur les identités 205
3.2.2.1 Pluralité d'espaces publics (plus conséquences production identités). 206
Pluralité et identité 209
3.2.2.2 Des mécanismes structurels d'exclusion (avec conséquence sur identités) 210
Une publicisation des problèmes différenciée 214
3.1.3 Médias extension de l'horizon de visibilité et production d'une « communauté imaginée » 215
3.1.3.1 Élargissement de l'horizon de visibilité. 216
Ambivalence de l'élargissement de l'horizon de visibilité. 218
3.1.3.2 Production d'une communauté imaginée 218
3.1.3.3 Médias de masse comme institution productrice d'effets de reconnaissance 222

3.2 Reconnaissance, espace public et identité 224
3.2.1 Théorie de la reconnaissance et fragilisation des identités 224
3.2.1.1 Pertinence de la Théorie de la reconnaissance pour rendre compte des revendications identitaires 226
Les critiques de N. Fraser 226
Intégrité psychique et conception formelle de l'identité 228
3.2.1.2 Une théorie adaptée au contexte contemporain 234
Fragilisation des identités et Théorie sociale fondée sur l'identité : Concordance des temps 235
3.2.1.3 La question de la validité des demandes de reconnaissance 238
3.2.2 Théorie de la reconnaissance et espace public 242
3.2.2.1 Par-delà J. Habermas. La théorie de la reconnaissance et le travail de construction médiatique. 242
3.2.2.2 Espace public et distribution de l'estime sociale 248

Deuxième partie. Pour une analyse sociologique d'un corpus de presse écrite. Exploration statistique orientée par la critique sociale et prérequis pour l'analyse sociocritique 256

Chapitre 4 — Méthodologie combinatoire en vue d'une analyse sociologique d'un corpus de presse écrite 258

4.1 Le débat sur l'identité nationale et la construction du corpus 261
4.1.1 Contextualisation du débat sur l'identité nationale 262
4.1.1.1 Remarques à partir de la littérature existante 262
4.1.1.2 Contexte politique : la campagne présidentielle de 2007 263
4.1.1.3 Le débat sur l'identité nationale 263
4.1.2 Construction de notre corpus de presse 264
4.1.3 La presse écrite française 270

4.2 Quelle place pour l'analyse quantitative ? 274
4.2.1 Précautions épistémologiques 275
4.2.2 Répartitions et proximité : identifier des tendances lexicales 277
4.2.2.1 Identifier la répartition des occurrences dans un corpus de presse écrite 278
Le principe de l'analyse factorielle des correspondances 278
Du tableau de contingence à la table lexicale 279
Applications : le logiciel TXM 280
4.2.2.2 Cooccurrences et analyses de similitudes. 280
De la cooccurrence à l'isotopie 280
Iramuteq et l'analyse de similitude 282
4.2.3 Reconstruction méthodologique des étapes pour approcher quantitativement les « expériences négatives » d'un corpus de presse 283

4.2.3.1 Le logiciel d'analyse sémantique Tropes 283
4.2.3.2 Le logiciel TXM, les Tables lexicales et émotions négatives 285
4.2.3.3 Le logiciel Iramuteq : cooccurrences des expériences négatives 285
4.2.3.4 Le logiciel Gephi : visualisation graphique des cooccurrences 286
4.2.3.5 Le langage comme code et comme langue 288

4.3 La sociocritique qu'est-ce que c'est ? 289
4.3.1 Quelques remarques 289
4.3.2 Le projet sociocritique 290
4.3.3 Les outils de la sociocritique 296

Chapitre 5 — Analyses statistiques d'un corpus de presse écrite autour du débat sur l'identité nationale 300

5.1 Plan large. Répartition des occurrences et Cooccurrences globales (isotopies) 301
5.1.1 Thématiques du débat sur identité nationale et évolution 302
5.1.2 Principales cooccurrences (isotopies) du corpus global 307
5.1.3 Répartition des occurrences en fonction de la source 310

5.2 Plan moyen. Repérage des expériences négatives 315
5.2.1 Identification de catégories d'expériences négatives 315
5.2.2 Relations entre les catégories d'expériences négatives 318
5.2.3 Répartition des catégories d'expériences négatives 321

5.3 Plan serré. La situation des éditoriaux lors du débat sur l'identité nationale 326
5.3.1 Évolution séquentielle et répartition par sources 326
5.3.2 Présence et répartition des expériences négatives 331

Chapitre 6 — Débat sur l'identité nationale, presse écrite et expériences négatives. Quelques distinctions préalables en vue de l'analyse sociocritique 336

6.1 Expériences négatives et situations d'énonciation médiatique : quelques précisions. 338

6.2 Présentation des sociogrammes 341
6.2.1 Émancipateur opprimé : masculin 342
6.2.2 Victime tyrannique : masculin ou féminin 343

Troisième partie. Analyse sociocritique des récits médiatiques publiés dans la presse écrite française au cours du débat sur l'identité nationale 346

Chapitre 7 – Les paradoxes du rapport à l'altérité. Difficultés de la mise en mots des expériences négatives dans la presse écrite française 348

7.1 Entre distance et désublimation répressive : difficultés de la prise en charge des expériences négatives de l'altérité. 350
7.1.1 Presse écrite, altérité et « empire de la froideur » 350
7.1.1.1 Du « jeu politique » à la présence de l'altérité 350
En-deçà des expériences négatives et du vécu individuel, la description du jeu politique 351
La présence de l'altérité : quelles situations décrites ? 353
7.1.1.2 Distance et prise en charge de l'altérité 354
Emploi des Statistiques 354
Rapport à l'autre et figures tutélaires 356
Rapport à l'autre et valeurs universelles 359
7.1.1.3 Froideur et perte de l'altérité 362
Mise en équivalence 362
Ambivalence de la prise en charge 365
Reconstruction : quelles potentialités ? 368
7.1.2 Pratiques populaires : compensation et désublimation répressive 369
7.1.2.1 Le religieux comme compensation de la souffrance 369
7.1.2.2 Le football comme désublimation répressive 373

Reconstruction : quelles potentialités ? 382

7.2 De l'inaudible à l'inexprimable. Les demandes de reconnaissance sociale des éditorialistes. 383

7.2.1 La parole journalistique une parole inaudible ? 383
7.2.1.1 Cadre de l'énonciation 384
7.2.1.2 Évolution du débat sur l'identité nationale et frustration 385
7.2.1.3 Faire reconnaitre une interprétation et frustration 387
La figure de l'émancipateur opprimé 393
7.2.2 Une expression publique empêchée ? Sociolecte prolétarien et sociolecte réactionnaire 395
7.2.2.1 Première parole empêchée : La parole prolétarienne 395
Présentation générale 395
La parole prolétarienne empêchée dans sa forme cristallisée 399
Rhétorique « prolétarienne » et parole empêchée 400
Parole empêchée et invisibilisation 402
7.2.2.2 Le sociolecte réactionnaire une expression empêchée ? 403
Présentation générale : « sociolecte réactionnaire » 403
La parole réactionnaire empêchée dans sa forme cristallisée 405
La rhétorique réactionnaire et la parole empêchée 407
"Sociolecte réactionnaire", "parole empêchée" et invisibilisation 408
7.2.2.3 Parcours transversal 410

Conclusion 411

Chapitre 8 – Le débat sur l'identité nationale comme abstraction des rapports sociaux. Entre destruction et reconstruction des liens communautaires 412

8.1 Morales dominantes et distribution de l'estime sociale 414

8.1.1 Football professionnel et estime sociale 415
8.1.1.1 Le football professionnel entre immoralité et déshonneur 415
Présentation des éditoriaux 415
La situation problématique : estime sociale 417
8.1.1.2 Reconstruire le système de distribution d'estime sociale 420
L'honneur : « éthos chevaleresque » ? 421
Anthropologie négative 423
8.1.2 Le crépuscule de la culture ? 425
8.1.2.1 De l'inculture à la violence 425
8.1.2.2 Régression culturelle ? 428
8.1.2.3 L'élitisme ou comment revaloriser la culture ? 431
8.1.3 Critique de la fantasmagorie et « culture » : deux potentialités critiques 434
8.1.3.1 Le football professionnel comme fantasmagorie 436
Clôture de sens 437
8.1.3.2 La culture comme formation 438
Clôture de sens 439
8.1.4 Sociogrammes 440

8.2 Entre tolérance et peur : ambiguïtés des sociolectes « républicains » 441

Introduction – Le principe de tolérance 441
8.2.1 L'Islam et la République des questions et un appel aux principes républicains. 444
Sociogrammes 448
8.2.2 L'Islam et la République des problèmes réels et un rappel à l'ordre. 449
Sociogrammes 458
8.2.3 L'Islam et la République : de la peur à la légitimité de la réaction 459
Sociogrammes 462
8.2.4 État d'exception et légitimation de la violence 463
Sociogrammes 473
Conclusion 473

8.3 L'identité française entre dévalorisation et réification 475

8.3.1 « Nous » et dévalorisation de l'identité française 478
8.3.1.1 La perte d'une essence nationale 478
8.3.1.2 Le refus du réel 482
8.3.2 « Eux » et dévalorisation de l'identité française 483
8.3.2.1 Immigration, multiculturalisme et altérité radicale 484
8.3.2.2 L'Islam comme « en-dehors » 488
8.3.3 Reconnaissance 491
8.3.3.1 Détournement de la critique 491
8.3.3.2 Une lutte de reconnaissance agonistique ? 492
8.3.3.3 De l'ironie communautariste 493
Conclusion 494

Chapitre 9 – Le voile intégral comme forme paradigmatique des sociogrammes de la « victime tyrannique » et de « l'émancipateur opprimé » 496

9.1 Un voile français 498
9.1.1 Ce qui se cache derrière le voile 498
L'Odyssée du voile 498
9.1.2 Femmes voilées et morale républicaine : entre tolérance et rappel à l'ordre 500
9.1.2.1 Où sont les femmes ? 501
9.1.2.2 Les ambivalences de la morale républicaine 504
Justification théologique 505
Justification féministe 506
Catégorisation positive et négative 510
9.1.2.3 L'expression d'un malaise ? 511
9.1.3 L'emprise du côté obscur ou le voile intégral comme symbole d'un mode de vie en danger 514
9.1.3.1 Une inquiétude raisonnable ? 515
9.1.3.2 Ou un symbole de conquête ? 521
9.1.4 Sociogrammes 524
9.1.4.1 La victime tyrannique 524
9.1.4.2 L'émancipateur opprimé 527

9.2 Morales dominantes et reconnaissance 529
9.2.1 Morales dominantes et Négativisme méthodologique 529
9.2.2 Morales réactionnaires et théorie de la reconnaissance 533
9.2.2.1 Utopie réactionnaire 533
9.2.2.2 Morales réactionnaires et sphères de reconnaissance 535
9.2.2.3 Morales réactionnaires et reconnaissance idéologique 537

Conclusion 542

Bibliographie 554

Ouvrages 554

Chapitres d'ouvrages 564

Articles de revue 573

Autres 583

Corpus 584

Quotidiens 584
La Croix 584
Le Figaro 584
L'Humanité 585
Libération 585
Le Monde 586

Hebdomadaires 586

L'Express 586
Le Point 586
Marianne 586
Nouvel Obs 586
Valeurs Actuelles 587

Textes de loi 587

Multimédias 587

Table des matières 588

Index 595

Index des noms propres 595

Index des notions 599

Index

Index des noms propres

A

Abdelmalek,7, 19, 485, 551, 578
Abromeit,436, 561
Adorno,28, 32, 33, 46, 51, 52, 53, 54, 55, 61, 64, 69, 70, 75, 76, 77, 81, 82, 91, 92, 93, 94, 97, 115, 118, 181, 183, 205, 238, 288, 300, 359, 379, 395, 410, 422, 432, 433, 435, 436, 437, 464, 484, 489, 494, 530, 540, 551, 555, 557, 558, 561, 568, 570, 573, 574, 579
Ajbli,522, 523, 524, 525, 570
Amiraux,497, 498, 570
Amossy,290, 292, 570
Anderson,18, 219, 334, 532, 551
Angella,98, 561
Apostolidis,379, 530, 551, 570
Arendt,38, 198, 551
Arnoldy,434, 570
Assoun,47, 552
Aubert,54, 561

B

Badie,20, 552
Bakhtine,288, 552
Balibar,18, 19, 20, 24, 25, 192, 469, 479, 552, 561, 570
Bannour,283, 577
Baubérot,455, 552
Bauman,21, 192, 561
Beaud,217, 218, 219, 552, 570
Becci,22, 121, 509, 552, 561, 562, 568
Becker,63, 570
Benhabib,62, 552
Benjamin,15, 50, 52, 75, 76, 100, 434, 551, 557, 570
Berdet,434, 552
Berger,185, 570
Berlan,50, 93, 97, 99, 100, 395, 552, 574
Bessone,487, 570
Bloch,50, 75, 76, 80, 83, 552, 557
Boltanski,22, 31, 87, 105, 530, 552
Boudon,99, 480, 571
Bourdieu,26, 31, 77, 114, 184, 214, 272, 300, 425, 430, 431, 528, 553, 557, 559, 562, 571
Boure,260, 571
Bousquet,260, 571
Braud,196, 571
Briey,247, 248, 473, 474, 571
Broca,27, 274, 275, 287, 571
Bronner,29, 553
Brubaker,184, 185, 186, 571
Buée,117, 553
Buffon,513, 562
Butler,59, 250, 553

C

Caillé,156, 166, 258, 553, 563, 567, 568
Carré,183, 205, 571
Castel,20, 103, 194, 195, 553
Cazenave,513, 553
Champagne,548, 553
Chataigné-Pouteyo,107, 108, 110, 112, 562
Chauviré,419, 571
Christ,88, 436, 562
Christofferson,27, 553
Corcuff,23, 57, 87, 89, 237, 254, 396, 493, 530, 552, 553, 554, 571
Courtel,474, 571
Cusset,80, 571

D

Dalibert,219, 220, 252, 562, 572
Delcroix,22, 572
Delphy,466, 507, 508, 516, 523, 554, 572
Demirović,91, 562
Deranty,73, 95, 96, 114, 116, 125, 126, 131, 134, 138, 148, 166, 167, 168, 169, 176, 191, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 247, 554, 572
Detienne,262, 554
Dewey,77, 88, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 149, 171, 200, 201, 215, 216, 554, 562, 577, 579, 587
Dorlin,506, 512, 525, 554, 562
Dubar,188, 191, 195, 196, 489, 554, 562
Dubet,103, 104, 188
Duchet,37, 42, 290, 293, 295, 298, 340, 554, 572
Duménil,477, 554
Durand,27, 47, 53, 54, 119, 402, 477, 554, 567
Durand-Gasselin,47, 53, 54, 119, 554
Durkheim,100, 101, 102, 193, 554, 587

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

E

Ehrenberg,88, 562
Esquerre,22, 530, 552

F

Fanon,526, 554
Fayçal Touati,65, 562
Ferrarese,7, 75, 91, 138, 141, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 165, 175, 225, 247, 248, 359, 395, 464, 473, 474, 528, 555, 563, 568, 571, 572, 573
Feuillet,384, 555
Fischbach,34, 65, 69, 92, 93, 107, 108, 167, 353, 366, 479, 555, 562, 567, 573
Foucault,21, 59, 60, 70, 210, 540, 555, 556, 573
Franck,32, 34, 47, 65, 69, 92, 93, 107, 108, 167, 260, 353, 479, 555, 562, 567, 571, 573
François,22, 104, 225, 354, 383, 384, 386, 413, 414, 416, 475, 484, 520, 521, 526, 540, 554, 555, 559, 563, 581, 583, 584
Fraser,87, 148, 200, 202, 203, 206, 207, 211, 225, 226, 227, 228, 232, 247, 473, 552, 555, 563, 588

G

Gabel,484, 507, 521, 555, 573
Géhin,29, 553
Geisser,262, 573
Gellner,20, 555
Genel,54, 62, 74, 90, 97, 102, 103, 109, 274, 455, 529, 561, 563, 573
Goffman,185, 331, 555
Goldmann,288, 555
Granjon,7, 29, 32, 549, 555, 564, 573
Grignon,78, 555
Grivaux,540, 573
Gründberg,49

H

Haber,118, 242, 349, 511, 573, 574
Habermas,53, 54, 55, 60, 70, 72, 80, 81, 95, 117, 118, 119, 127, 164, 165, 167, 168, 183, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 241, 242, 541, 555, 556, 561, 564, 568, 571, 573, 577, 588
Hajjat,451, 452, 482, 564
Hall,272, 574
Hamon,294, 336, 564
Haupt,28, 556
Hegel,34, 50, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 74, 95, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 133, 135, 137, 139, 142, 150, 368, 551, 553, 556, 558, 562, 570, 573, 579, 586, 587
Heiden,279, 574
Heinich,29, 57, 99, 574
Henry,66, 304, 305, 329, 372, 377, 378, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 423, 556
Hirschman,402, 556
Hoare,531, 556
Honneth,5, 6, 26, 34, 35, 36, 39, 41, 45, 47, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 64, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 95, 96, 98, 104, 106, 109, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 174, 175, 176, 177, 178, 182, 183, 184, 191, 193, 194, 203, 221, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 249, 252, 273, 294, 358, 407, 412, 432, 455, 468, 473, 474, 492, 511, 527, 528, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 541, 542, 554, 555, 556, 557, 561, 563, 564, 565, 568, 571, 572, 574, 577, 598
Horkheimer,32, 33, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 61, 62, 64, 68, 69, 70, 76, 80, 81, 88, 90, 91, 95, 183, 235, 236, 274, 300, 410, 436, 441, 484, 551, 556, 557, 561, 568, 573, 579
Huntington,24, 25, 557

J

Jaeggi,84, 395, 574
Jay,47, 48, 51, 557
Jeannot,260, 574
Joxe,466, 574

K

Kaufmann L,574
Kerlan,455, 565
Keucheyan,186, 575
Kluge,204, 205, 206, 207, 210, 558
Kocyba,528, 565
Koselleck,439, 557
Kracauer,75, 76, 91, 100, 434, 557, 570
Krieg-Planque,502, 575

L

Labov,297, 557
Lahire,28, 36, 89, 190, 557
Lamine,7, 17, 22, 202, 488, 557, 575
Langar,455, 565
Lavergne,184, 186, 187, 188, 189, 190, 437, 557, 568
Lazzeri,156, 161, 162, 163, 166, 187, 188, 189, 369, 375, 455, 528, 563, 565, 568, 575
Le Blanc,191, 575
Le Gremlin,293, 294, 566
Le Jan,421, 575
Lebart,277, 278, 566
Lebourg,22, 555
Lecolle,476, 575

Linder,420, 575
Liogier,22, 452, 453, 454, 502, 504, 518, 557, 566
Lits,349, 575
Löwenthal,51
Löwy,19, 28, 50, 68, 477, 554, 556, 557, 575
Lukács,75, 288, 557

M

Magué,279, 574
Mammone,531, 566
Marchand,260, 577
Marcuse,50, 51, 55, 65, 70, 95, 118, 376, 471, 472, 558, 562, 566, 568, 577
Martigny,261, 576
Martuccelli,194, 566
Marx,19, 20, 24, 25, 31, 50, 54, 55, 57, 61, 62, 65, 66, 67, 69, 74, 75, 81, 167, 168, 170, 290, 368, 395, 477, 488, 506, 554, 558, 566, 570, 572, 574, 577, 578
Mauss,17, 558
Mayaffre,279, 280, 576
Mead,55, 88, 105, 106, 116, 117, 118, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 142, 149, 150, 152, 160, 246, 527, 528, 532, 542, 558, 564, 572, 577, 587
Meyran,22, 557
Minc,20, 558
Mohammed,426, 451, 452, 488, 564, 576
Mouriquand,313, 576
Moutot,53, 76, 81, 82, 437, 558, 576
Mukhia,189, 240, 576

N

Negt,52, 53, 55, 204, 205, 206, 207, 210, 558, 576
Neumann,52, 53, 205, 206, 576
Neveu,202, 576
Noiriel,262, 558

O

Ogien,105, 576

P

Passeron,31, 78, 553, 555
Paveau,297, 576
Pfefferkorn,22, 29, 57, 572, 576
Pincemin,279, 574
Piolat,283, 577
Poiret,475, 484, 540, 559
Pollak,193, 566
Pollock,48, 49, 51, 52
Popovic,275, 280, 289, 290, 291, 292, 295, 296, 298, 389, 577
Pullberg,185, 570

R

Rancière,78, 125, 559, 572
Ratinaud,260, 577
Rawls,58, 230, 559
Renault,7, 21, 22, 31, 32, 34, 35, 43, 55, 58, 63, 65, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 84, 85, 92, 93, 99, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 122, 149, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 200, 221, 222, 223, 224, 225, 232, 233, 234, 235, 238, 239, 240, 247, 258, 468, 477, 488, 490, 491, 528, 529, 553, 554, 559, 562, 564, 566, 567, 572, 577, 578
Rudder,475, 484, 540, 559
Ruelland,187, 567

S

Salem,277, 278, 566
Sapiro,272, 559
Sayad,485, 578
Schepens,537, 578
Schmidt am Busch,35, 138, 224, 455, 529, 559, 563, 565, 567
Servais,391, 392, 402, 404, 477, 567, 578
Simmel,50, 93, 99, 100, 193, 552, 587
Sintomer,205, 209, 210, 211, 212, 578
Sperber,531, 556
Spivak,258, 559
Spurk,193, 498, 550, 559
Stasi,497, 578
Sternhell,19, 23, 410, 560, 567
Stohellou,8, 141, 221, 247, 560
Stone,19, 567
Streiff-Fénart,487, 578

T

Tarlé,270, 578
Tertulian,395, 578
Thérien,64, 579
Thévenot,31, 105, 552
Thiesse,18
Thompson,215, 216, 473, 579
Tomc,260, 574
Tönnies,50, 93, 99, 100, 552, 587
Torrekens,453, 579
Tosel,25, 579
Totozani,260, 574
Touraine,21, 579

V

Valluy,261, 579
Vandenberghe,70, 568
Vassort,434, 579
Vincent,52, 54, 90, 91, 98, 194, 261, 262, 561, 566, 573, 576, 579
Voirol,22, 26, 28, 33, 35, 36, 37, 43, 59, 60, 64, 67, 70, 71, 72, 75, 80, 81, 83, 88, 93, 96, 98, 108, 121, 124, 161, 166, 193, 199, 214, 215, 218, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250,

251, 350, 355, 356, 364, 365, 369, 370, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 471, 479, 489, 490, 509, 523, 524, 528, 550, 552, 556, 561, 562, 564, 565, 568, 579, 580

W

Wallerstein,18, 19, 20, 552

Weber,17, 19, 29, 30, 50, 57, 69, 93, 99, 100, 552, 557, 560, 587

Weil,27, 48, 49

Z

Zagnoli,224, 580

Zask,108, 109, 110, 111, 554

Zima,288, 290, 296, 297, 560, 568, 580

Index des notions

A

Aliénation,66, 67, 70, 96, 101, 368, 477, 484, 507, 568, 573
Altérisation,22, 475, 476, 484, 488, 523, 544, 548
Altérité,1, 5, 11, 16, 25, 28, 30, 36, 37, 40, 86, 171, 258, 263, 282, 346, 347, 348, 351, 352, 359, 365, 380, 440, 446, 456, 473, 481, 482, 483, 487, 488, 490, 501, 509, 522, 523, 532, 540, 541, 545, 547, 548, 578, 586, 589, 591, 601
Analyse de similitude,281, 589
Analyse factorielle,13, 14, 42, 276, 277, 278, 279, 281, 283, 286, 301, 302, 303, 310, 311, 312, 313, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 332, 333, 415, 424, 447, 588
Appareils normatifs-évaluatifs,336
Autonomie,24, 122, 123, 125, 134, 135, 139, 140, 141, 151, 153, 174, 176, 178, 210, 224, 229, 240, 242, 436, 455, 491, 492, 534, 564, 587
Autrui,21, 34, 38, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 139, 142, 148, 149, 152, 157, 158, 159, 160, 168, 175, 191, 198, 199, 212, 228, 240, 244, 245, 246, 247, 252, 294, 324, 336, 337, 338, 339, 340, 342, 343, 344, 347, 348, 351, 352, 354, 356, 357, 358, 359, 366, 369, 371, 373, 374, 380, 399, 404, 406, 411, 422, 442, 460, 464, 502, 504, 511, 542, 545, 546
  Généralisé,130, 132, 133, 134, 142, 152, 247, 252
  Significatif,130, 152

C

Contradiction interne,38, 74, 95, 180, 206, 238, 240, 242, 367, 369, 379, 412, 432, 436, 465, 543
Cooccurrence,42, 276, 279, 280, 281, 284, 285, 286, 301, 307, 309, 315, 327, 360, 544, 589
Critique
  Externe,58, 60, 73, 258, 446
  Immanente,5, 36, 39, 41, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 83, 86, 182, 242, 243, 245, 246, 248, 249, 254, 495, 530, 541, 567, 579, 586, 601
  Interne,58, 60, 73
  sociale,10, 30, 31, 34, 35, 45, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 94, 99, 103, 104, 115, 151, 158, 165, 170, 171, 195, 223, 238, 239, 243, 246, 255, 258, 338, 353, 366, 432, 433, 437, 465, 468, 487, 541, 542, 543, 549, 552, 554, 555, 559, 564, 567, 568, 577, 579, 586, 587, 588

D

Désublimation,11, 347, 366, 370, 373, 376, 548, 566, 589, 590
  répressive,11, 347, 366, 370, 373, 376, 548, 566, 589, 590
Diagnostic,10, 22, 41, 46, 47, 55, 69, 87, 88, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 109, 110, 114, 192, 193, 194, 342, 375, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 388, 391, 437, 568, 586, 587
  historique,47, 55, 69, 88, 93, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 109, 114, 193, 382, 568, 587
Dialectique,23, 25, 32, 47, 48, 51, 52, 54, 61, 64, 65, 69, 75, 81, 82, 90, 91, 92, 93, 105, 131, 132, 133, 135, 161, 185, 206, 245, 291, 300, 370, 389, 396, 410, 432, 433, 484, 521, 531, 532, 551, 557, 561, 573, 579, 587
Diversité,22, 56, 60, 94, 101, 121, 131, 159, 161, 163, 185, 189, 201, 202, 204, 206, 207, 208, 211, 212, 215, 218, 225, 227, 248, 268, 293, 319, 320, 329, 333, 344, 351, 378, 379, 391, 412, 442, 445, 447, 454, 485, 486, 487, 488, 509, 531, 547, 552, 561, 562, 568,575

E

Émancipation,5, 41, 47, 54, 66, 67, 68, 69, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 171, 223, 237, 242, 244, 364, 396, 409, 427, 436, 437, 469, 495, 505, 522, 524, 525, 526, 529, 541, 549, 552, 568, 587, 601
  sujet émancipateur,75, 81
Empirie,33, 40, 46, 47, 48, 51, 55, 57, 58, 64, 66, 67, 69, 73, 93, 94, 115, 116, 119, 126, 137, 138, 140, 141, 144, 145, 149, 212, 224, 350, 531, 533, 534, 540, 587
Espace public,5, 10, 16, 22, 36, 37, 39, 41, 42, 45, 52, 53, 78, 79, 85, 86, 171, 178, 181, 182, 183, 184, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 233, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 258, 294, 349, 392, 395, 404, 407, 408, 411, 440, 467, 471, 487, 488, 489, 490, 492, 497, 498, 504, 523, 524, 525, 527, 538, 542, 543, 544, 549, 550, 555, 563, 570, 573, 575, 576, 578, 579, 584, 586, 588, 591, 601
Expérience négative,5, 11, 13, 35, 38, 39, 42, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 84, 86, 96, 98, 108, 109, 112, 113, 114, 150, 154, 177, 180, 182, 183,

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

201, 233, 240, 254, 256, 258, 268, 273, 281, 282, 283, 284, 286, 301, 307, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325,329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 346, 347, 348, 351, 352, 353, 354, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 365, 366, 367, 370, 371, 373, 374, 375, 377, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 388, 389, 394, 398, 399, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 411, 413, 424, 438, 442, 447, 456, 473, 475, 476, 489, 490, 491, 492, 496, 502, 504, 505, 506, 507, 509, 511, 517, 523, 529, 543, 544, 545, 546, 547, 549, 550, 589, 601

F

Fascisme,15, 19, 23, 54, 399, 410, 465, 489, 490, 550, 567, 579
Fétichisme,17, 435

H

Horizon normatif,37, 39, 146, 148, 154, 178, 220, 229, 230, 241, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 409, 491, 534

I

Identité
- Collective,16, 21, 22, 26, 136, 177, 185, 186, 188, 196, 220, 225, 231, 235, 252, 473, 474, 491
- Nationale,1, 5, 10, 11, 16, 26, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 79, 86, 155, 178, 201, 219, 233, 253, 254, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 269, 274, 275, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 310, 313, 314, 315, 317, 319, 320, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 337, 344, 347, 349, 350, 351, 354, 356, 357, 358, 371, 372, 373, 377, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 401, 403, 404, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 418, 423, 429, 430, 431, 438, 439, 442, 443, 447, 448, 449, 453, 460, 471, 473, 474, 475, 478, 480, 482, 486, 492, 495, 499, 500, 501, 502, 504, 518, 525, 540, 544, 546, 547, 554, 558, 564, 571, 573, 574, 576, 577, 582, 588, 589, 590
- Personnelle,35, 125, 136, 173, 185, 186, 189, 190, 191, 192, 200, 222, 231, 233, 234, 238, 240, 252, 253, 489, 528, 530, 534, 543
- Sociale,189, 195, 197, 202, 203, 208, 235, 241, 253, 297

Idéologie,18, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 32, 40, 68, 69, 79, 82, 158, 166, 187, 194, 219, 237, 294, 296, 329, 336, 376, 387, 393, 432, 433, 436, 455, 483, 484, 488, 489, 490, 507, 525, 529, 535, 536, 537, 553, 558, 560, 561, 564, 565, 566, 567, 576, 578, 591
Individuation,108, 119, 120, 126, 127, 192, 193, 194, 203, 215, 239, 535, 565, 566, 588
Institution,10, 18, 34, 54, 64, 86, 97, 103, 109, 110, 112, 116, 155, 157, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 176, 177, 179, 190, 221, 222, 287, 293, 353, 360, 366, 370, 468, 488, 489, 557, 578, 587, 588
Intersubjectivité,117, 119, 120, 121, 122, 125, 127, 129, 139, 149, 160, 168, 224, 231
Invisibilisation,38, 43, 78, 180, 212, 399, 401, 406, 407, 456, 479, 498, 523, 524, 525, 537, 543, 570, 590
- du social,38, 43, 479, 524
- sociale,523, 524, 543

Invisibilité,43, 65, 244, 245, 324, 355, 356, 479, 523, 524, 568
- du social,43, 244, 245, 356, 479, 523, 524, 568
- sociale,43, 65, 244, 355, 568

J

Justice sociale,177, 225, 563

L

Lutte,10, 20, 21, 22, 25, 34, 35, 41, 65, 67, 70, 74, 75, 76, 77, 82, 85, 95, 97, 98, 106, 107, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 167, 174, 175, 196, 197, 199, 219, 220, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 247, 248, 249, 250, 252, 258, 300, 339, 342, 392, 422, 450, 467, 473, 474, 483, 490, 491, 492, 496, 524, 528, 531, 532, 533, 534, 542, 556, 568, 571, 572, 577, 580, 587, 591
- lutte identitaire,20, 21, 22, 41, 196, 197, 220, 227, 237, 238, 240
- lutte sociale,67, 107, 134, 165, 167, 225, 226, 227, 237

M

Médias,26, 32, 33, 36, 37, 38, 171, 182, 183, 199, 205, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 241, 242, 251, 252, 269, 270, 306, 338, 348, 349, 392, 397, 400, 403, 406, 424, 540, 548, 549, 566, 572, 578, 579, 580
Médiation,5, 28, 42, 74, 91, 92, 126, 141, 168, 199, 214, 218, 219, 220, 250, 251, 293, 294, 325, 402, 477, 484, 504, 532, 540, 552, 566, 567, 570, 572, 601
Morales
- dominantes,1, 5, 10, 32, 36, 37, 38, 42, 43, 105, 178, 180, 182, 345, 411, 413, 431, 432, 438, 474, 495, 527, 529, 530, 543, 545, 547, 550, 586, 587, 601

dominées,36, 38, 178, 182, 432, 527, 529, 543, 545, 587

N

Nation,16, 17, 18, 19, 20, 22, 48, 220, 260, 314, 351, 357, 358, 373, 374, 377, 379, 392, 393, 399, 402, 404, 405, 417, 421, 430, 442, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 485, 486, 487, 489, 490, 491, 519, 525, 546, 549, 551, 552, 558, 582
Nationalisme,17, 18, 19, 20, 22, 23, 334, 358, 372, 399, 489, 512, 525, 532, 550, 551, 555, 560, 562
Négativisme,5, 35, 41, 56, 57, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 86, 97, 102, 109, 117, 145, 149, 151, 177, 254, 395, 495, 528, 529, 541, 542, 566, 574, 601
Neutralité,28, 29, 30, 57, 99, 219, 365, 440, 540, 576, 586

P

Pathologies sociales,10, 35, 41, 46, 47, 55, 68, 82, 87, 88, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 109, 110, 112, 114, 131, 140, 179, 245, 254, 294, 382, 468, 496, 542, 586, 587
Philosophie sociale,34, 49, 51, 57, 59, 65, 69, 72, 73, 87, 88, 92, 93, 98, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 184, 194, 468, 474, 555, 557, 562, 563, 564, 567, 571, 572
Pragmatisme,77, 88, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 117, 127, 139, 149, 258
Praxis,52, 65, 66, 67, 69, 80, 81, 91, 93, 95, 109, 170, 199, 236

R

Racisme,24, 25, 260, 309, 317, 319, 320, 331, 332, 333, 351, 361, 386, 387, 389, 391, 411, 431, 432, 447, 448, 449, 452, 456, 475, 484, 500, 507, 509, 536, 540, 550, 559, 562, 570
Reconnaissance
Constitutive,172
Demandeur,156, 336, 391
Expressive,166, 172
Pourvoyeur,156, 336, 337, 387
Réciproque,34, 35, 73, 86, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 135, 137, 138, 139, 145, 149, 150, 154, 155, 163, 166, 168, 170, 172, 174, 175, 176, 178, 179, 182, 183, 231, 235, 238, 244, 245, 254, 258, 259, 339, 366, 379, 412, 492, 533, 535, 537, 542, 543
Sphères,35, 94, 122, 124, 133, 137, 138, 150, 151, 175, 177, 178, 179, 246, 247, 533, 587, 591
Réification,11, 27, 38, 53, 70, 81, 82, 92, 98, 226, 232, 245, 246, 437, 472, 473, 484, 491, 506, 511, 520, 521, 524, 529, 555, 558, 561, 568, 591
Relativisme,60, 68, 435

S

Schéma actanciel,343
Schéma actanciel,343
Socialité,37, 42, 121, 141, 221, 247, 289, 290, 292, 293, 295, 389, 394, 466, 469, 560, 570, 572
Sociogramme,11, 42, 43, 256, 280, 298, 335, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 351, 379, 381, 390, 391, 408, 409, 437, 456, 460, 494, 495, 522, 525, 526, 544, 545, 547, 549, 572, 589, 591
Sociolecte,11, 254, 290, 296, 297, 392, 393, 394, 396, 397, 399, 401, 402, 403, 404, 406, 432, 438, 568, 590
Souffrance,9, 75, 76, 77, 78, 83, 84, 85, 91, 96, 196, 317, 319, 320, 324, 337, 338, 341, 342, 350, 367, 368, 369, 371, 374, 379, 434, 496, 567, 573, 590
Subjectivité,35, 86, 96, 104, 120, 121, 123, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 145, 149, 150, 154, 156, 157, 158, 161, 169, 172, 174, 175, 176, 178, 179, 186, 190, 195, 203, 209, 224, 231, 240, 524, 532, 542, 564
Sublimation,370, 441, 471

T

Tolérance,11, 364, 365, 370, 411, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 445, 446, 448, 456, 457, 460, 461, 462, 464, 470, 471, 472, 498, 504, 509, 518, 546, 566, 590, 591
répressive,472
Totalité,28, 46, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 120, 183, 204, 214, 219, 279, 298, 587

U

Universalisme,60, 142, 143, 153, 469, 505, 534
Utopie,21, 60, 79, 80, 83, 134, 242, 532

V

Visibilité,16, 37, 162, 198, 199, 200, 201, 202, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 241, 243, 244, 245, 249, 251, 253, 310, 368, 406, 422, 486, 498, 519, 520, 523, 524, 525, 538, 543, 570, 579, 580, 588

DOCTORAT / SOCIETES
BRETAGNE \ TEMPS
LOIRE / TERRITOIRES

UNIVERSITÉ RENNES 2

THESE DE DOCTORAT DE SOCIOLOGIE

VOLUME 2 - ANNEXES

L'UNIVERSITE RENNES 2

ECOLE DOCTORALE N° 604
Sociétés, Temps, Territoires
Spécialité : Sociologie

Par
Yann BERGEAULT »

L'éclipse de l'altérité.

Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes, analyse sociologique du rapport à l'Autre : l'exemple du débat sur l'identité nationale.

Thèse présentée et soutenue à Rennes, le 8 mars 2022
Unité de recherche : LiRIS E.A 7481

Rapporteurs avant soutenance :

Fabien Granjon	Professeur des Universités en Sociologie – Université Paris Vincennes
Emmanuel Renault	Professeur des Universités en Philosophie – Université Paris Nanterre

Composition du Jury :

Examinateurs :

Estelle Ferrarese	Professeure des Universités en Philosophie – Université de Picardie Jules Verne
Fabien Granjon	Professeur des Universités en Sociologie – Université Paris Vincennes
Anne-Sophie Lamine	Professeure des Universités en Sociologie – Université de Strasbourg
Emmanuel Renault	Professeur des Universités en Philosophie – Université Paris Nanterre

Dir. de thèse :

Ali Aït Abdelmalek	Professeur des Universités en Sociologie – Université Rennes 2

SOUS LE SCEAU DE L'UNIVERSITÉ BRETAGNE LOIRE

UNIVERSITÉ RENNES 2

École Doctorale - Sciences Humaines et Sociales

EA. 7481 LiRIS

L'éclipse de l'altérité.

Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominante, analyse sociologique du rapport à l'Autre : l'exemple du débat sur l'identité nationale.

Thèse de Doctorat

Discipline : Sociologie

Volume 2

Présentée par Yann BERGEAULT

Directeur de thèse : Ali AÏT ABDELMALEK

Soutenue le 08 mars 2022

Jury :

Monsieur Ali AÏT ABDELMALEK Professeur de sociologie Université Rennes 2 (Directeur de thèse)

Madame Estelle FERRARESE Professeure de philosophie Université de Picardie Jules Verne (Président)

Monsieur Fabien GRANJON Professeur de sociologie Université Paris 8 Vincennes (Rapporteur)

Madame Anne-Sophie LAMINE Professeure de sociologie Université de Strasbourg (Examinateur)

Monsieur Emmanuel RENAULT Professeur de philosophie Université Paris Nanterre (Rapporteur)

Résumé

Cette recherche se présente comme une mise en pratique des éléments caractéristiques de la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth (critique immanente, négativisme méthodologique, recherche de l'émancipation), sur des « morales dominantes ». En empruntant certains des outils proposés par l'approche sociocritique, il s'agit de réaliser une analyse d'articles publiés dans des journaux de la presse écrite française. Ces articles sont alors compris comme autant de médiations dans lesquelles le monde social est venu se sédimenter, et dans lesquelles peut se faire jour des brèches, des fractures, au sein l'ordre social. Il s'agit alors notamment d'appréhender la manière dont ces discours médiatiques peuvent exprimer des expériences négatives. Nous considérons alors que ces expériences sont porteuses d'attentes normatives qui renseignent sur les représentations sociales des acteurs de l'espace public dominant, et peuvent être justiciables d'une réflexion construite à partir des catégories de la reconnaissance. Pour interroger ces « morales dominantes » et les expériences négatives dont elles peuvent être porteuses, nous avons choisi de porter notre regard sur le débat sur l'identité nationale de 2009. Cet événement politique, orchestré par le gouvernement Sarkozy, prend place dans une séquence d'interrogation sur l'identité nationale, révélatrice des représentations sociales de l'altérité. La méthodologie employée emprunte à la fois à l'analyse quantitative et à l'analyse qualitative. L'analyse quantitative, mise en œuvre sur l'ensemble de ces articles, vise à repérer des phénomènes de répartition, de proximité ou d'éloignement, autant sur les occurrences, que sur les « expériences négatives ». La démarche qualitative vise, elle, à appliquer le principe négativiste de la théorie de la reconnaissance sur des « morales dominantes ». Il s'agit d'une part d'appréhender les paradoxes du rapport entre morales dominantes et « altérité », à travers les difficultés qu'elles rencontrent pour se situer aux côtés de ceux qui souffrent, du fait non seulement de la « froideur » avec laquelle elles abordent les expériences des dominés, mais également des formes de « compensation » qui accompagnent leurs représentations du monde social. Et d'autre part, de rendre compte des ambiguïtés des attentes normatives dominantes et des formes de mépris dont elles peuvent être porteuses.

Abstract

This research is presented as a practical application of the characteristic elements of the theory of the recognition of A. Honneth (immanent criticism, methodological negativism, search for emancipation), on "dominant morals". By borrowing some of the tools proposed by the sociocritical approach, the main objective is to carry out an analysis of articles published in newspapers of the French written press. These articles are then understood as mediations in which the social world has come to settle, and in which breaches and fractures within the social order can emerge. This includes understanding how these media discourses can express negative experiences. We then consider that these experiences carry normative expectations that provide information on the social representations of the actors of the dominant public space, and can be accountable of a reflection built from the categories of recognition. To question these "dominant morals" and the negative experiences they can carry, we have chosen to focus on the debate on national identity in 2009. This political event, orchestrated by the Sarkozy government, takes place in a sequence of questioning national identity, revealing social representations of otherness. The methodology used borrows from both quantitative and qualitative analysis. Quantitative analysis, implemented on all these articles, aims to identify phenomena of distribution, proximity or remoteness, both on occurrences, and on "negative experiences". The qualitative approach aims to apply the negativist principle of the theory of recognition on "dominant morals". On the one hand, it is a question of apprehending the paradoxes of the relationship between dominant morals and "otherness", through the difficulties they encounter in situating themselves alongside those who suffer, not only because of the "coldness" with which they approach the experiences of the dominated, but also of the forms of "compensation" that accompany their representations of the social world. And on the other hand, to account for the ambiguities of the dominant normative expectations and the forms of contempt they can carry.

Sommaire

SOMMAIRE 5

PARTIE 1 – DOCUMENTATION ET GRILLE D'ANALYSE 7

Annexe méthodologique 8

Annexe 1 : Interface du site Europresse 10

Page d'accueil de la plateforme Europresse 10

Page de la recherche avancée de la plateforme Europresse 11

Annexe 2 : Graphique Nombre d'occurrences en fonction de la source 12

Annexe 3 : Composition détaillée du corpus restreint 13

Annexe 4 : Variables, modalités et mises au format Alceste 16

Annexe 5 : Tableau de Synthèse sur les titres de presse sélectionnés 17

Quotidiens 17

Hebdomadaires 18

Annexe 6 : Concentration médiatique en 2020 19

Annexe 7 : Fréquence de la lecture de la presse quotidienne 20

Annexe 8 : Récapitulatif protocole de recherche pour les méthodologies quantitatives. 21

Annexe 9 : Grille d'analyse 22

Grille d'analyse vierge 22

Exemple grille d'analyse complétée 44

Annexe 10 : Schémas actanciels 69

Schéma actanciel 1 : discours « républicain ». 69

Schéma actanciel 2 : discours « prolétarien » 70

Schéma actanciel 3 : discours « réactionnaire » 71

PARTIE 2 – TABLEAUX ET FIGURES DE L'ANALYSE STATISTIQUES ERREUR ! SIGNET NON DÉFINI.

Annexe 11 : Tableau des spécificités lexicales de l'analyse factorielle de la partition mois-année 72

Annexe 12 : Corpus global - AFC des occurrences les plus fréquentes sur la partition source 76

Annexe 13 : Corpus global - AFC « catégories d'expériences négatives sur la partition source. 77

Annexe 14 : Corpus restreint - AFC sur les principales occurrences sur la partition mois et année. 78

Annexe 15 : Corpus restreint - Analyse des similitudes (principales occurrences) 80

Annexe 16 : Corpus restreint - AFC principales occurrences selon sources 81

Annexe 17 : Corpus restreint - AFC - Expériences négatives en fonction de la source 83

PARTIE 3 - CORPUS 85

Annexe 18 : Textes du « corpus restreint » 86

Quotidiens 86

Hebdomadaires 126

Chroniques 150

Annexe 19 : Interdiscours éditorial Libération du 11 janvier 2010 172

Témoignage n°1 _____ 172
Témoignage n°2 _____ 173
Témoignage n°3 _____ 174
Témoignage n°4 _____ 175
TABLE DES MATIÈRES _____ 176

Partie 1 – Documentation et grille d'analyse

Annexe méthodologique

Ce travail de recherche peut être lu comme une tentative pour donner du sens à un monde social profondément injuste et pour lequel les discours de légitimation les plus convenus vantent à longueur de temps ses attributs de justice sociale.

Lorsque j'entrais en doctorat il y a maintenant quelques années, j'avais la conviction que pour mettre en lumière une partie des injustices sociales, il me fallait travailler sur les prises de position au sein de l'espace médiatique dans la mesure où cet espace jouait un rôle central au sein des sociétés contemporaines. En outre, il me semblait alors que la mobilisation d'outils statistiques constituait le meilleur moyen pour la sociologie d'effectuer des montées en généralité. Mais, dans le même temps, j'avais la conviction que l'analyse sociologique de l'espace public ne pouvait s'en tenir aux eaux tièdes de la rupture épistémologique vis-à-vis de cet objet. C'est pourquoi il ne faisait aucun doute pour moi que ce travail devait s'inscrire, d'une manière ou d'une autre, dans une critique de l'espace public. Toutefois, il me faut préciser ici, que la critique que j'envisageais alors ne coïncidait nullement avec la Théorie critique de l'École de Francfort, mais bien davantage avec une sociologie critique d'inspiration bourdieusienne et matinée de « cultural studies ».

Or, force est de constater que la recherche doctorale fut pour moi à la fois un parcours initiatique et un cheminement intellectuel. Un parcours initiatique, parce que la thèse m'a obligée à me confronter à certaines réalités de la recherche scientifique que jusque-là je m'étais toujours refusé à faire : lire de façon attentive, confronter mes réflexions à celles d'autrui, produire (même de façon marginale) quelques connaissances. Un cheminement intellectuel né d'une double découverte. La découverte de la Théorie critique qui me permit d'ouvrir les yeux sur les relents positivistes de ma propre construction intellectuelle. Et la découverte, d'un petit ouvrage de P. V. Zima[1] qui finit de me convaincre d'opter pour une analyse des textes. Cet ouvrage qui me fut donné il y a des années par le père d'un ami d'enfance, je l'ai découvert par hasard dans ma bibliothèque au cours de ma deuxième année de doctorat. Plus mes lectures dans ces deux directions avançaient et plus s'éloignait la conviction que la sociologie que j'avais pratiquée jusque-là était adaptée au projet que je tentais de bâtir.Ces deux découvertes m'ont permis d'opérer une reconfiguration de mon projet de thèse : en tenant compte du caractère socialement et historiquement situé de la production scientifique ; en gardant à l'esprit l'importance de

[1] Pierre V. ZIMA, *Pour une sociologie du texte littéraire*, Paris, Union générale d'éditions, 10/18, 1978.

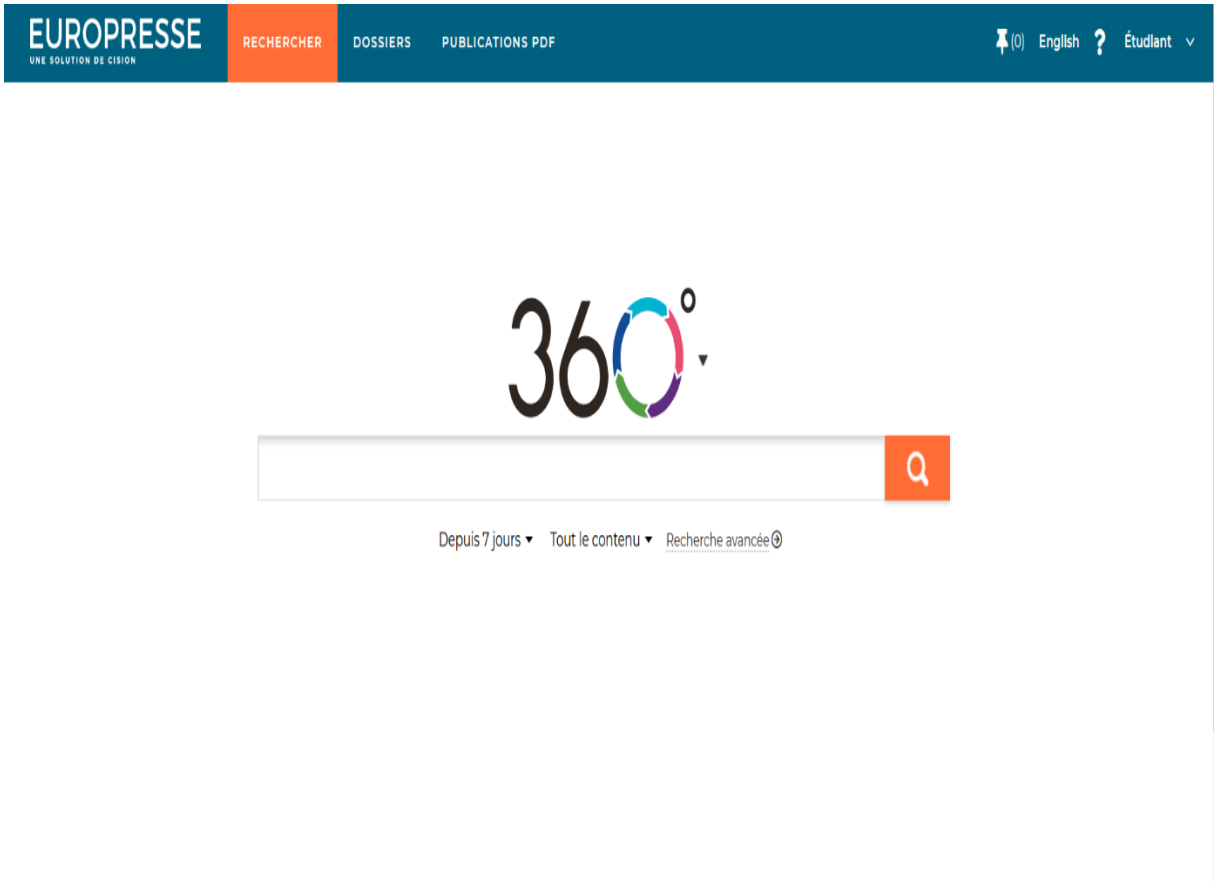
l'axiologie dans la construction de tout objet de recherche, en affirmant la dimension normative de mon propre travail ; en « marginalisant » la place de la méthodologie quantitative (que je pensais jusque-là centrale) au profit de la méthodologie qualitative ; et en affirmant la centralité du langage (et donc du texte) pour la sociologie.

Ces transformations apportées à mon projet initial sont passées par de nombreuses lectures qui ont eu pour objectif principal de rendre compatible les exigences théoriques, épistémologiques et méthodologiques de la Théorie critique, avec une sociologie intéressée par la question du langage et plus précisément par l'inscription du social dans les textes. À cet égard, la confrontation avec le concept de sociogramme fut décisive. Cette idée d'une figure dans laquelle venait se condenser des représentations sociales, y compris conflictuelles, et permettant de rendre compte d'une dimension d'un monde social, m'a semblé particulièrement intéressante, du point de vue d'une Théorie critique d'inspiration honnethienne, pour laquelle chaque configuration sociohistorique produit un « horizon normatif partagé ». À travers les sociogrammes, c'est donc d'une partie de cet horizon normatif partagé que j'ai tenté de mettre en lumière.

Annexe 1 : Interface du site Europresse

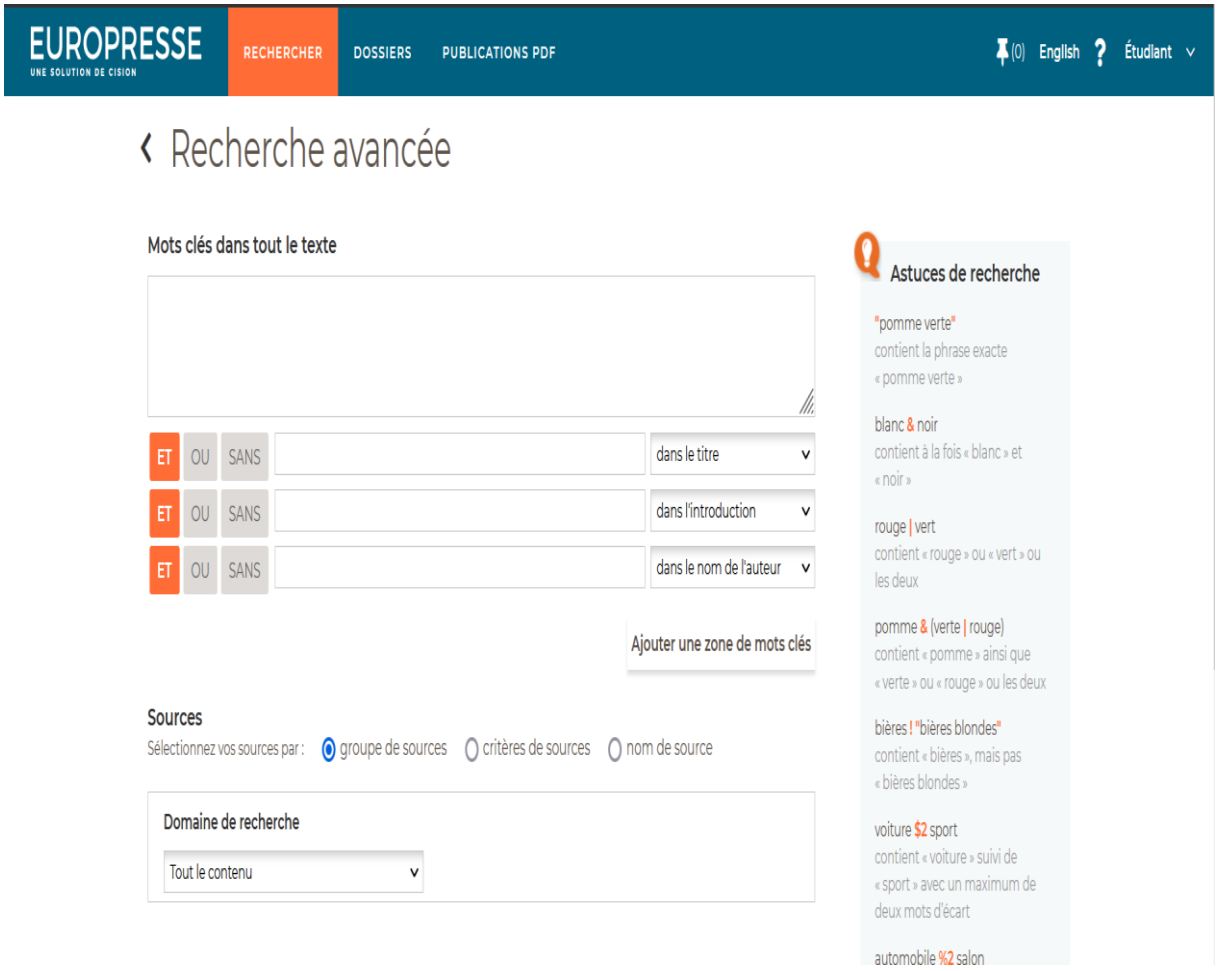
Page d'accueil de la plateforme Europresse

Capture d'écran de la page d'accueil de la plateforme Europresse, à partir de laquelle a pu être effectuée la collecte des données.

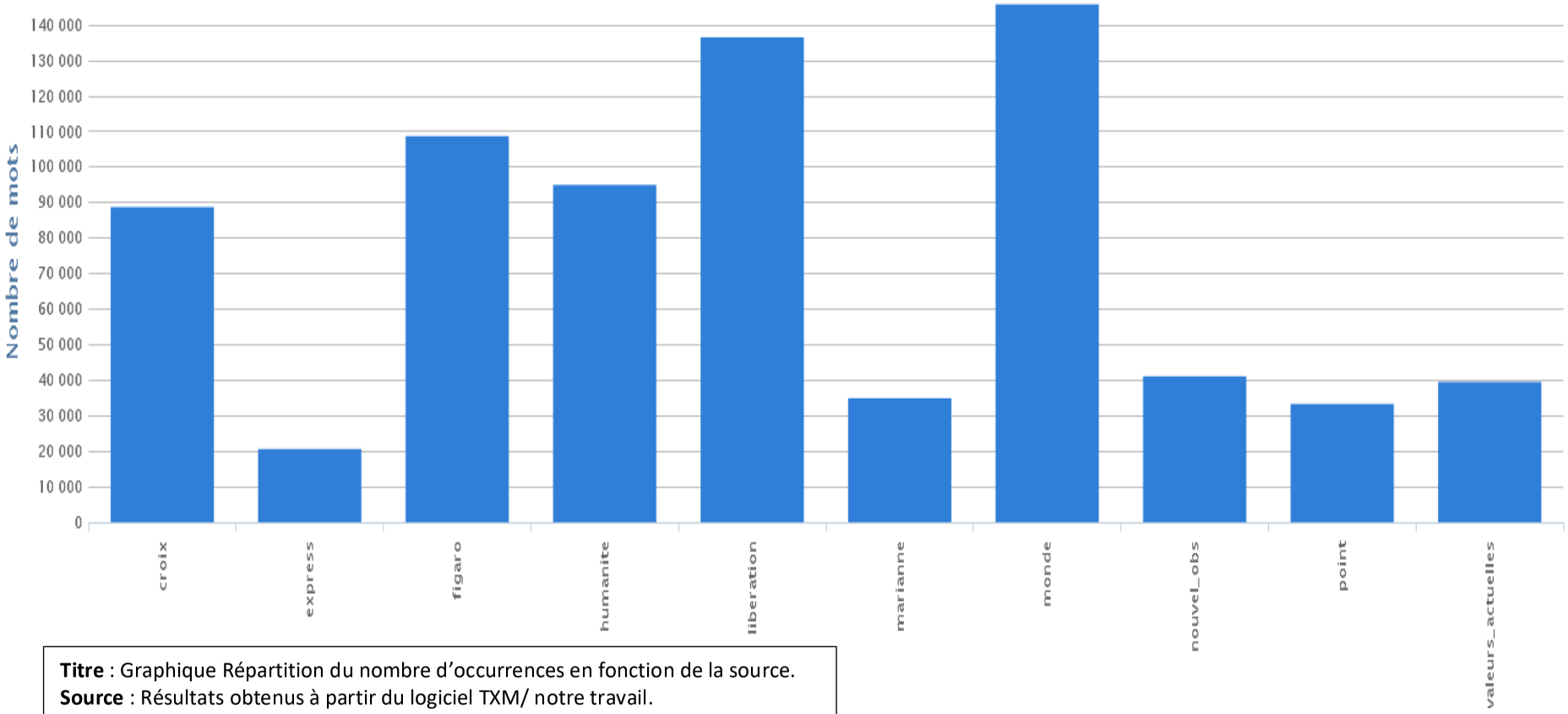


Page de la recherche avancée de la plateforme Europresse

Capture d'écran de la page de recherche avancée de la plateforme Europresse, à partir de laquelle a pu être effectuée la collecte des données.



Annexe 2 : Graphique Nombre d'occurrences en fonction de la source



Titre : Graphique Répartition du nombre d'occurrences en fonction de la source.
Source : Résultats obtenus à partir du logiciel TXM/ notre travail.

Annexe 3 : Composition détaillée du corpus restreint

#	Type	Auteur	Journal	Publication	Titre	Date	Nombre de mots
1	Chronique	I. Rioufol	Le Figaro	Quotidienne	Comment lutter contre l'amnésie collective	06/11/2009	941
2		I. Rioufol	Le Figaro	Quotidienne	Identité : la pensée officielle sur la défensive	13/11/2009	870
3		I. Rioufol	Le Figaro	Quotidienne	Tout va bien disent les amis du désastre	20/11/2009	914
4		I. Rioufol	Le Figaro	Quotidienne	La droite à la recherche du temps perdu	27/11/2009	912
5		I. Rioufol	Le Figaro	Quotidienne	Hommage à la résistance du peuple Suisse	04/12/2009	890
6		I. Rioufol	Le Figaro	Quotidienne	La place de l'Islam au cœur du débat français	18/12/2009	907
7		I. Rioufol	Le Figaro	Quotidienne	La libération de la parole affole les censeurs	08/01/2010	950
8		I. Rioufol	Le Figaro	Quotidienne	Comment résister à la déculturation nationale	15/01/2010	885
9		I. Rioufol	Le Figaro	Quotidienne	Le rebond espéré d'une France désarmée	29/01/2010	895
10		I. Rioufol	Le Figaro	Quotidienne	Ces démocrates qui n'aiment pas le peuple	12/02/2010	914
11	Éditorial	C. Nay	Valeurs actuelles	Hebdomadaire	Le clivage par l'ouverture	05/11/2009	578
12		G. Roquette	Valeurs actuelles	Hebdomadaire	Besson, suite	12/11/2009	168
13		F. d'Orcival	Valeurs actuelles	Hebdomadaire	Les drapeaux du stade	26/11/2009	817
14		G. Roquette	Valeurs actuelles	Hebdomadaire	Voie étroite	10/12/2009	169
15		F. d'Orcival	Valeurs actuelles	Hebdomadaire	La classe d'histoire-géo	10/12/2009	848
16		G. Roquette	Valeurs actuelles	Hebdomadaire	Débattre quand même	17/12/2009	165
17		F. d'Orcival	Valeurs actuelles	Hebdomadaire	De la France	14/01/2010	734
18		M. Szafran	Marianne	Hebdomadaire	Débattre, M. Besson ? Chiche !	31/10/2009	947
19		M. Szafran	Marianne	Hebdomadaire	L'islam et nous. Mises au point	16/01/2010	1489
20		J. Daniel	Nouvel Obs	Hebdomadaire	Être français	05/11/2009	498
21		J. Daniel	Nouvel Obs	Hebdomadaire	Vivre avec l'Islam	10/12/2009	1130
22		C. Imbert	Le Point	Hebdomadaire	Composition française	19/11/2009	797
23		C. Imbert	Le Point	Hebdomadaire	La main du malin	26/11/2009	836
24		C. Barbier	L'Express	Hebdomadaire	Du bleu à l'âme	26/11/2009	583

25		C. Barbier	L'Express	Hebdomadaire	Querelle de minarets	03/12/2009	589
26		C. Barbier	L'Express	Hebdomadaire	La sabre de Damoclès	07/01/2010	581
27		L. Joffrin	Libération	Quotidienne	Il y a aussi du rouge dans le drapeau tricolore	27/10/2009	750
28		M. Serres	Libération	Quotidienne	Faute	19/11/2009	315
29		P. Quinio	Libération	Quotidienne	Exemplaire	24/11/2009	273
30		L. Joffrin	Libération	Quotidienne	Ardeur	01/12/2009	275
31		L. Joffrin	Libération	Quotidienne	Suspendre le "débat"	16/12/2009	250
32		F. Sergent	Libération	Quotidienne	Plurielle	11/01/2010	265
33		L. Joffrin	Libération	Quotidienne	Danger	13/01/2010	229
34		L. Joffrin	Libération	Quotidienne	Humiliation	27/01/2010	258
35		L. Joffrin	Libération	Quotidienne	Pet de lapin	09/02/2010	262
36		Non	Monde	Quotidienne	Ghettos français	01/12/2009	422
37		Non	Monde	Quotidienne	Rejet ostensible	02/12/2009	445
38		Non	Monde	Quotidienne	Identité, dégâts	17/12/2009	426
39		Non	Monde	Quotidienne	Burqa, le piège	25/12/2009	455
40		Non	Monde	Quotidienne	Identité-sécurité	09/02/2010	423
41		J-P Pierot	L'Humanité	Quotidienne	L'"identité nationale" contre la nation	28/10/2009	592
42		P. Apel-Muller	L'Humanité	Quotidienne	La citoyenneté comme avenir	19/11/2009	523
43		Ducoin	L'Humanité	Quotidienne	La peste	23/11/2009	560
44		P. Apel-Muller	L'Humanité	Quotidienne	Minarets... combien de division	01/12/2009	577
45		J-E. Ducoin	L'Humanité	Quotidienne	Et l'égalité ?	05/12/2009	554
46		J-E. Ducoin	L'Humanité	Quotidienne	Bête immonde	09/12/2009	546
47		J-E. Ducoin	L'Humanité	Quotidienne	Assez !	17/12/2009	548
48		P. Apel-Muller	L'Humanité	Quotidienne	Halte aux feux de l'identité nationale	22/12/2009	559
49		P. Apel-Muller	L'Humanité	Quotidienne	Zoom sur les feux de la haine	05/01/2010	642
50		J-E. Ducoin	L'Humanité	Quotidienne	Assez !	30/01/2010	562
51		J-E. Ducoin	L'Humanité	Quotidienne	Prise de possession	09/02/2010	555
52		Y. Thréard	Le Figaro	Quotidienne	Le front national en embuscade	23/11/2009	431

53		P-H. duLimbert	Le Figaro	Quotidienne	Les leçons du minaret	03/12/2009	451
54		P-H. duLimbert	Le Figaro	Quotidienne	Identité et unité nationale	09/12/2009	443
55		P-H. duLimbert	Le Figaro	Quotidienne	Burqa : bas les masques	23/12/2009	445
56		F. Ernenwein	La Croix	Quotidienne	Ce qui nous rassemble	27/10/2009	321
57		D. Quinio	La Croix	Quotidienne	Mauvais départ	02/11/2009	366
58		D. Quinio	La Croix	Quotidienne	Facettes multiples	24/11/2009	378
59		D. Quinio	La Croix	Quotidienne	Derrière le minaret	30/11/2009	371
60		F. Couret	La Croix	Quotidienne	Débattre malgré tout	14/12/2009	353
61		D. Quinio	La Croix	Quotidienne	Vers une loi antiburqa ?	23/12/2009	386
62		D. Quinio	La Croix	Quotidienne	L'ordre des urgences	26/01/2010	352
63		F. Ernenwein	La Croix	Quotidienne	Les conditions du débat	08/02/2010	377

Annexe 4 : Variables, modalités et mises au format Alceste

Le tableau ci-dessous présentent les variables et les modalités retenues, ainsi que leurs mises en forme respective au format Alceste.

#	Variable	Nombre de modalités	Modalités	Mise en forme TXM
1	**Source**	10	La Croix ; Le Figaro ; L'Humanité ; Libération et le Monde ; L'Express ; Marianne ; L'Obs ; Le Point et Valeurs actuelles	*source_
2	**Type**	12	Brève ; filet ; synthèse ; reportage ; portrait ; compte-rendu ; analyse ; dossier ; interview ; tribune libre ; éditorial ; billet	*type_
3	**Mois et année**	5	Octobre 2009 ; novembre 2009 ; décembre 2009 ; janvier 2010 ; février 2010	*ma_
4	**Date**	99	Ensemble des dates auxquelles des articles traitant de nos thématiques ont été publiés	*date_xxxx-xx-xx
5	**Auteur**	468	Ensemble des auteurs ayant contribué lors de la période étudiée. Certains articles n'étant pas signés.	*aut_
6	**Sexe**	4	Homme ; Femme ; Pluriel ; non renseigné	*sex_
7	**Fonction**	9	Journaliste ; universitaire ; lecteurs ; politiques ; civil (associatif ou syndical) religieux ; personnalités ; non renseigné	*fonct_

Annexe 5 : Tableau de Synthèse sur les titres de presse sélectionnés

Quotidiens

	Titre	Échelle	Parution	Diffusion		Orientation politique	Situation 2009		Situation 2020		
				2009	2020		Actionnaire	Filiale	Actionnaire	Filiale	Précisions
Quotidiens	L'Humanité	Nationale	Quotidienne	52 456	37 628	Gauche	Société nouvelle du journal l'Humanité		Société nouvelle du journal l'Humanité		
	Libération	Nationale	Quotidienne	117 547	76 522	Gauche libérale	E. De Rothschild	Holding financier Jean Goujon	P. Drahi	Altice 61%	Contrôle 100% du fond de dotation pour une presse indépendante qui détient Libération
	La Croix	Nationale	Quotidienne	103 738	86 440	Catholique progressiste	Les Augustins de l'Assomption	Bayart presse 100%	Les Augustins de l'Assomption	Bayart presse 100%	
	Le Monde	Nationale	Quotidienne	334 642	393 109	Centre gauche - Quotidien de référence	Phaidon (Groupe d'édition d'art)	Les éditions de l'étoile 100%	D. Kretinsky ; X. Niel	Czech Media Invest ; Le Monde libre	D. Kretinsky à travers Czech Media Invest détient 49% du groupe "Le nouveau monde" qui contrôlent avec X. Niel "Le Monde libre" qui détient 75% de "Le Monde SA" éditeur historique du Monde
	Le Figaro	Nationale	Quotidienne	331 022	331 927	Droite	Famille Dassault	Groupe Dassault 100%	Famille Dassault	Groupe Dassault 100%	Groupe Dassault détient 100% du capital du Figaro
	Données obtenues : site de L'Alliance pour les Chiffres de la Presse et des Médias ; Le monde diplomatique concentration des médias ; Wikipédia										

Hebdomadaires

	Titre	Échelle	Parution	Diffusion		Orientation politique	Situation 2009		Situation 2020		
				2009	2020		Actionnaire	Filiale	Actionnaire	Filiale	Précisions
Hebdomadaires	Nouvel Obs	Nationale	Hebdomadaire		204 447	Centre gauche	C. Perdriel	Groupe Perdriel 100%	D. Kretinsky ; X. Niel	Czech Media Invest ; Le Monde libre	D. Kretinsky à travers Czech Media Invest détient 49% du groupe "Le nouveau monde" qui contrôlent avec X. Niel "Le Monde libre" qui détient 75% de "Le Monde SA" éditeur historique du Monde
	L'Express	Nationale	Hebdomadaire		173 053	Droite - libéralisme économique	Dassault	Socpresse - Groupe L'Express	A. Weill ; P. Drahi	A. Weill 51% ; Altice Europe 49%	A. Weill ossède en propre 51% des capitaux de l'hebdomadaire l'Express P. Drahi détient 49 % des capitaux à travers Altice Europe
	Marianne	Nationale	Hebdomadaire		130 051	Centre - libéral	Yves de Chaisemartin ; Maurice Szafran	Marianne Finances	D. Kretinsky	Czech Media Invest 50%	Czech Media Invest détient 91% du capital de Marianne
	Le Point	Nationale	Hebdomadaire		279 032	Droite	Pinault, via Artémis	Artémis	F. Pinault	Artémis 57%	Artémis détient 100% du groupe Sebdo Le Point
	Valeurs actuelles	Nationale	Hebdomadaire		108 372	Extrême droite	Groupe Valmonde		Iskandar Safa	Privintest 100%	Privintest détient 50% du capital du groupe Valmonde qui détient 100% du capital de valeurs actuelles
	Notre travail. Données obtenues : site de L'Alliance pour les Chiffres de la Presse et des Médias ; Le monde diplomatique concentration des médias ; Wikipédia										

Annexe 6 : Concentration médiatique en 2020

Annexe 7 : Fréquence de la lecture de la presse quotidienne

Tableau fréquence de lecture de la presse quotidienne payante en 2008.

sur 100 personnes de chaque groupe	tous les jours ou presque	plusieurs fois par semaine	environ 1 fois par semaine	plus rarement	jamais ou pratiquement jamais	Effectifs
ENSEMBLE	**29**	**11**	**15**	**14**	**31**	**2014**
SEXE						
Hommes	32	12	15	12	28	1103
Femmes	26	9	16	15	34	911
AGE						
15 à 19 ans	6	10	17	17	49	56
20 à 24 ans	14	13	18	24	32	106
25 à 34 ans	16	13	16	21	34	243
35 à 44 ans	22	12	18	14	34	325
45 à 54 ans	32	12	13	13	30	329
55 à 64 ans	41	10	14	10	26	387
65 ans et plus	50	7	13	6	24	568
PCS DE L'INDIVIDU						
Indépendants	47	14	11	10	19	131
Cadres et prof. intell. sup.	30	12	19	17	23	136
Professions intermédiaires	23	17	17	18	25	202
Employés	28	12	11	16	34	254
Ouvriers	25	13	17	12	33	206
Anciens indépendants	55	6	16	4	19	101
Anciens cadres	49	9	15	9	19	152
Anciens profession. Interm.	51	5	13	9	22	151
Anciens employés	43	7	16	7	28	165
Anciens ouvriers	51	11	10	5	23	177
A la recherche d'un emploi	15	12	16	15	42	89
Étudiants	10	11	20	23	37	51
Lycéens	8	11	17	17	47	28
Femmes au foyer	25	6	16	15	38	105
Autres inactifs	18	8	17	13	44	66

Source : Enquête Pratiques culturelles des Français, 2008 - DEPS ministère de la Culture et de la Communication

(1) Sur 100 personnes lisant un quotidien plus d'une fois par semaine

Annexe 8 : Récapitulatif protocole de recherche pour les méthodologies quantitatives.

Tableau de synthèses des méthodologies quantitatives employés et les logiciels correspondants.

	Tropes	**TXM**	**Iramuteq**	**Gephi - relations**
Répartition		À partir des tables lexicales modifiables À partir du dictionnaire élaboré dans Tropes, repérer la répartition des expériences négatives en fonction des différentes variables		
Cooccurrences		À partir de la table lexicale, identifier les différentes cooccurrences	Analyse des similitudes	À partir de l'exportation des résultats obtenus dans Iramuteq ou Tropes
Liens expériences négatives	Construction d'un dictionnaire "Calque" d'un dictionnaire des émotions. Pour identifier la présence d'expériences négatives.	À partir des termes identifiés comme expériences négatives.	À partir des termes identifier comme expériences négatives. Utiliser la fonction compter pour faciliter sélection des termes	À partir de l'exportation des résultats obtenus dans Iramuteq ou Tropes.
Type de visualisation	Visualisation graphique : Actants/ Actés = Répartition graphique en fonction de celui qui fait ou subit l'action	AFC : visualisation à partir d'un plan factoriel	Visualisation par graphe	Visualisation par graphe des liens entre les "expériences négatives"
Pas d'accès au sens du texte par les méthodologies quantitatives. Donc les isotopies sémantiques (celles qui concernent le sens du texte et/ou du discours doivent être appréhendées autrement.				

Annexe 9 : Grille d'analyse

Grille d'analyse vierge

Présentation générale	
Nom du journal	
Propriétaire	
Périodicité	
Titre article	
Date de parution	
Nombre de mots	
Auteur	
Fonction	
Sexe	
Type d'article	
Rubrique	

Texte :

Caractérisation des individus ou groupes	
Se construisant comme/à travers :	
Groupe endogène	
Marqueurs sociographiques	
Caractéristiques culturelles	
Caractéristiques historiques	
Caractéristiques religieuses	
Caractéristiques sociales	
Groupes exogènes	
Marqueurs sociographiques	
Caractéristiques culturelles	

Caractéristiques historiques	
Caractéristiques religieuses	
Caractéristiques sociales	
Conflictualité	
Stabilité	
De qui dit-on parler ?	
De qui parle-t-on véritablement	
Autrui généralisés :	
Autrui spécifiques :	

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Autres du discours	
Prise en charge	
Victimes	
Peuples occidentaux	
Musulmans	
Immigrés	
Autres	
Convoqués	
Politiques de Gauche	
Élus locaux	
PS	
Radicale	
Politiques de Droite	
Gouvernement	
Dissidents	
FN	
Islam	

Représentants	
« Bons »	
Indéterminés	
Peuples occidentaux	
Français	
Républicains	
Citoyens	
Suisses	
Occident	
Professions spécifiques	
Références	
Culturelles	
Historiques	
Critiqués	
Politiques de Gauche	
Élus locaux	

PS	
Radicale	
Politiques de Droite	
Gouvernement	
Dissidents	
FN	
Islam	
Représentants	
« Bons »	
Indéterminés	
Peuples occidentaux	
Français	
Républicains	
Citoyens	
Suisses	
Occident	
Professions	

spécifiques	
Immigrés	
Origine déterminée	
Origine indéterminée	
Références	
Culturelles	
Historiques	

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Reconnaissance et rapports à l'altérité :		
	Expériences positives :	**Valeurs exprimées :**
Reconnaissance :		
Support :		
Utopie :		

	Expériences négatives :	**Valeurs exprimées :**
Souffrance subie		
Souffrance prise en charge		
Souffrance causée :		
Population identifiée comme souffrante		
Marqueurs sociographiques		
Sentiment exprimé manifeste un non-problème		
Sentiment exprimé manifeste		

identification d'un problème		
Mépris (sphère 1)		
Humiliation (sphère 2)		
Non-respect (sphère 2)		
Mésestime (sphère 3)		
Invisibilité (sphère 3)		
Épreuve (vécue négativement) :		
Solutions proposées/ Thérapeutiques		

Types de dénis de reconnaissance		
	Reconnaissance dépréciative	
Dévalorisante		
Disqualifiante		
Stigmatisante		
	Reconnaissance décalée	
Méconnaissance		
Invisibilisation		
Survisibilisation		
	Reconnaissance insatisfaisante	
Instable		
Clivante		

Critique sociale :		
	Figures de la critique sociale :	**Valeurs exprimées :**
Critique de la politique :		
Rendre visible :		
Le faible, la victime, l'exclu, le marginal :		
L'Enfant :		
Relation père/fils :		
Le vieux :		
Le résistant :		
Le travail / La critique du travail :		
Circularité :		
Étranger :		
Flâneur :		
Ironie :		
Outrance :		

Critique immanente :		
Réification :		
Fétichisme :		
Aliénation :		
Artificialité (mise en visibilité d'une identité restreinte)		
Fantasmagorie :		
Sublimation :		
Consolation :		
Transfiguration :		
Archéologie :		
Valeurs :		
Temporalité, évolution des valeurs :		

Schéma actantiel :							
Axe de la communication :							
Destinateur : Commanditaire		→	**Objet :** Objectif		→		**Destinataire :** Bénéficiaire
			Axe du désir, de la Quête :		↑		
Adjuvant :		→	**Sujet :**		←		**Opposant :**
Axe du pouvoir :							

Isotopie	
Champs lexicaux	

Analyse de l'énonciation : (traces de...)	
Qui parle :	
A qui :	
Où :	
Quand :	
Type de discours :	
Narratif :	
Descriptif :	
Argumentatif :	
Expressif :	
Impressif :	
Prescriptif/Injonctif :	
Informatif :	
Explicatif :	

Tonalité du discours :	
Réaliste :	
Didactique :	
Laudatif :	
Polémique :	
Comique/Humoristique :	
Ironique :	
Satirique :	
Parodique :	
Burlesque :	
Lyrique :	
Élégiaque :	
Pathétique :	
Dramatique :	

Tragique :	
Épique :	
Outrancière :	
Violence :	
Invective :	

Figures de style	
Oppositions	
Antithèse	
Ironie/ Antiphrase	
Oxymore	
Paradoxe	
Insistance	
Répétition	
Anaphore	
Anadiplose	
Parallélisme	
Amplification	
Accumulation	
Gradation	
Énumération	
Atténuation/ Omission	

Euphémisme	
Ellipse	
Allusion	
Analogie	
Comparaison	
Métaphore	
Allégorie	
Personnification	
Substitution	
Synecdoque	
Périphrase	
Circonlocution	
Antonomase	
Construction	
Néologisme	
Mot-valise	

Inversion	
Question rhétorique	

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Exemple grille d'analyse complétée

Présentation générale	
Nom du journal	L'Express
Propriétaire	Socpress – Actionnaire Groupe Dassault
Périodicité	Hebdomadaire
Titre article	Le sabre de Damoclès
Date de parution	07 janvier 2010
Nombre de mots	581
Auteur	Christophe Barbier
Fonction	Éditorialiste
Sexe	Masculin
Type d'article	Éditorial
Rubrique	
Thématique	Islam / Burqa

Texte :

Avec une guirlande de violences, l'islamisme a souhaité mauvaise année au monde. Après qu'un Nigérian au caleçon farci de poudre nous a rappelé que les avions sont toujours dans le viseur des terroristes, un Somalien attaque à la hache un caricaturiste danois. Cet ahurissant Shining coranique nous confirme qu'il n'y a ni chambre d'appel ni prescription pour les fatwas : Salman Rushdie vit traqué depuis vingt ans et les humoristes scandinaves crayonneront à perpétuité dans l'anxiété. En affublant Mahomet d'un turban à longue mèche, Kurt Westergaard avait pourtant vu juste : pour une minorité de musulmans activistes, qui considèrent qu'il n'y a d'autres choix que la conversion ou la mort, l'islam est une bombe anti-infidèles. Et du turban métaphorique du Prophète au caleçon bien réel du vol Amsterdam-Detroit, il y a une tragique logique de continuité, celle de la guerre dite sainte.

Sans doute cet islamisme opérationnel est -il moins doté d'une cinquième colonne que de desperados ahuris. Mais il n'est point de paix sur l'Occident, nuageux d'angoisse depuis le 11 septembre 2001, et 2010 promet la même météo. Face à ce péril pérenne, les seuls remèdes sont le sang-froid, la solidarité et une certaine indifférence. Indifférence au risque, ce fatalisme des forts : pas question de cesser de vivre parce qu'ils nous menacent de mort, pas question de cesser de dessiner parce qu'ils nous promettent le pal. Indifférence, aussi, aux nécessités de la riposte, jusqu'aux frontières du cynisme : il s'agit d'une guerre, et il ne faut pas confondre la nécessaire exigence des démocraties, qui veut que toujours soient légitimes les combats menés, avec les dangereux États d'âme des munichois. Fuir ce conflit, ce serait acheter la tranquillité d'aujourd'hui avec un crédit exorbitant sur le sang de demain.

Ceci n'est pas affaire que de police et d'armée. Interdire toute forme de voile intégral dans notre espace public est une nécessité. On n'avance pas masqué sur l'agora. Une burqa dans nos rues comme s'il s'agissait de faubourgs de Kaboul, c'est pour les islamistes la preuve que nous avons déjà perdu, puisque nous acceptons les stigmates de la défaite. Avec le dialogue pour persuader et la loi pour obliger, sans fébrilité mais avec fermeté, la République doit faire disparaître la burqa de son sol. Elle rendra ainsi un immense service à l'islam de France.

De même, il faut aider les pays musulmans à curer chez eux le cancer intégriste. Nombre d'entre eux appellent au secours : au Pakistan, les talibans massacrent les civils à l'aveugle ; en Afghanistan, ils écument les vallées ; au Yémen, Al-Qaeda ronge le pays de l'intérieur. Ces menaces nous

concernent, tant les Occidentaux, cibles à domicile, sont des proies quand ils s'aventurent sur les terrains de chasse de l'islamisme. Humanitaires au Sahara, journalistes en Afghanistan, soldats et touristes partout : quelle que soit la raison de sa présence, l'"infidèle " est indésirable. L'an 2010 sera dominé par la lutte contre les fanatiques qui pensent que la guerre est la religion continuée par d'autres moyens. Ainsi de l'Iran, où le pouvoir s'affaire pour que le turban du Prophète soit, cette fois, truffé d'uranium.

Au-dessus de nos têtes, l'épée de Damoclès a pris la forme courbe d'un sabre du djihad ; le crin qui la retient, c'est notre détermination.

Caractérisation des individus ou groupes	
Se construisant comme/à travers :	
Groupe endogène	Occidentaux
Marqueurs sociographiques	Homme blanc
Caractéristiques culturelles	Démocratie ; raison ; civilisation
Caractéristiques historiques	Référence historique : Période ayant précédée la seconde guerre mondiale
Caractéristiques religieuses	
Caractéristiques sociales	Désignation par leur activité : écrivain ; caricaturiste ; militaire ; journaliste ; humanitaire ; touristes Individus sont nommés : Salman Rushdie ; Kurt Westergaard
Groupes exogènes	Musulmans
Marqueurs sociographiques	Homme « racisé »
Caractéristiques culturelles	Intégrisme ; barbarie ; irrationnalité

Caractéristiques historiques	
Caractéristiques religieuses	Religion musulmane
Caractéristiques sociales	Origine : désignation par leur « pays » ; absence de nomination. Somalien ; Nigérien ; Afghanistan ; Yémen ; Pakistan
Conflictualité	Pensée en termes religieux.
Stabilité	
De qui dit-on parler ?	Islamistes et intégristes
De qui parle-t-on véritablement	De l'Islam, de la religion musulmane dans son ensemble. Ce qui est confirmé par le co-texte (éditorial de C. Barbier intitulé « querelle de minarets ».
Autrui généralisés :	Pensé en termes de civilisation
Autrui spécifiques :	Pour les occidentaux : individus expressément nommés et considérés, par l'auteur, comme des figures de la raison et la démocratie

Autres du discours	
	Prise en charge
Victimes	Salman Rushdie ; Kurt Westergaard Les humoristes scandinaves crayonneront à perpétuité dans l'anxiété. En affublant Mahomet d'un turban à longue mèche, Kurt Westergaard avait pourtant vu juste.
Peuples occidentaux	Européens ; Occidentaux Il n'est point de paix sur l'Occident, nuageux d'angoisse depuis le 11 septembre 2001, et 2010 promet la même météo […] pas question de cesser de vivre parce qu'ils nous menacent de mort, pas question de cesser de dessiner parce qu'ils nous promettent le pal. Ces menaces nous concernent, tant les Occidentaux, cibles à domicile, sont des proies quand ils s'aventurent sur les terrains de chasse de l'islamisme. Humanitaires au Sahara, journalistes en Afghanistan, soldats et touristes partout : quelle que soit la raison de sa présence, l'"infidèle " est indésirable. Au-dessus de nos têtes, l'épée de Damoclès a pris la forme courbe d'un sabre du djihad ; le crin qui la retient, c'est notre détermination.
Musulmans	De même, il faut aider les pays musulmans à curer chez eux le cancer intégriste. Nombre d'entre eux appellent au secours : au Pakistan, les talibans massacrent les civils à l'aveugle ; en Afghanistan, ils écument les vallées ; au Yémen, Al-Qaeda ronge le pays de l'intérieur.
Immigrés	
Autres	

Convoqués	
Politiques de Gauche	
Élus locaux	
PS	
Radicale	
Politiques de Droite	
Gouvernement	
Dissidents	
FN	
Islam	
Représentants	
« Bons »	
Indéterminés	
Peuples occidentaux	
Français	
Républicains	
Citoyens	

Suisses	
Occident	
Professions spécifiques	
Références	
Culturelles	
Historiques	
Critiqués	
Politiques de Gauche	
Élus locaux	
PS	
Radicale	
Politiques de Droite	
Gouvernement	
Dissidents	
FN	
Islam	

Représentants	
« Bons »	
Intégristes	Pour une minorité de musulmans activistes, qui considèrent qu'il n'y a d'autres choix que la conversion ou la mort, l'islam est une bombe anti infidèles. Et du turban métaphorique du Prophète au caleçon bien réel du vol Amsterdam-Detroit, il y a une tragique logique de continuité, celle de la guerre dite sainte. Une burqa dans nos rues comme s'il s'agissait de faubourgs de Kaboul, c'est pour les islamistes la preuve que nous avons déjà perdu, puisque nous acceptons les stigmates de la défaite. L'an 2010 sera dominé par la lutte contre les fanatiques qui pensent que la guerre est la religion continuée par d'autres moyens. Ainsi de l'Iran, où le pouvoir s'affaire pour que le turban du Prophète soit, cette fois, truffé d'uranium.
Peuples occidentaux	
Français	
Républicains	
Citoyens	
Suisses	
Occident	
Professions spécifiques	
Immigrés	

Origine déterminée	Après qu'un Nigérian au caleçon farci de poudre nous a rappelé que les avions sont toujours dans le viseur des terroristes, un Somalien attaque à la hache un caricaturiste danois. Cet ahurissant Shining coranique nous confirme qu'il n'y a ni chambre d'appel ni prescription pour les fatwas.
Origine indéterminée	
Références	
Culturelles	
Historiques	

Reconnaissance et rapports à l'altérité :		
	Expériences positives :	**Valeurs exprimées :**
Reconnaissance	Reconnaissance sociale Salman Rushdie ; Kurt Westergaard Reconnaissance de la valeur de leurs contributions respectives à ce qui constituerait le cœur de la civilisation occidentale.	
Support		
Utopie		

	Expériences négatives :	**Valeurs exprimées :**
Souffrance subie		
Souffrance prise en charge	Violences subies par les occidentaux.	
Souffrance causée	Violences causées par des musulmans intégristes.	
Population identifiée comme souffrante	Peuples occidentaux et peuples dans les pays musulmans qui subissent les violences de l'islamisme.	
Marqueurs sociographiques		
Sentiment exprimé manifeste un non-problème		

Sentiment exprimé manifeste identification d'un problème		
Mépris (sphère 1)		
Humiliation (sphère 2)		
Non-respect (sphère 2)	Non-respect des droits et des principes qui seraient aux fondements de la civilisation occidentale.	
Mésestime (sphère 3)		
Invisibilité (sphère 3)		
Épreuve (vécue négativement) :		
Solutions proposées/ Thérapeutiques		
Sur la violence « intégriste » : le sang-froid, la solidarité et une certaine indifférence. Des trois seul l'indifférence est développée sous la forme d'une part de l'indifférence face à la menace et d'autre part de l'indifférence face à la nécessité de la riposte. Sur la burqa : dans la mesure où celle-ci est comprise comme l'incarnation d'une présence incompatible avec la République et avec les valeurs occidentales, celle-ci est renvoyée vers un ailleurs. Elle doit alors disparaitre, par le « dialogue » et le droit (Loi).		

Types de dénis de reconnaissance		
	Reconnaissance dépréciative	
Dévalorisante		
Disqualifiante	Non seulement les musulmans (et notamment les femmes musulmanes) sont perçus comme des partenaires d'interactions illégitimes… Non seulement ils sont adressés de manière condescendante : l'auteur indique aux musulmans (hommes et femmes) la bonne manière de se comporter.	
Stigmatisante	… Mais en plus ils se trouvent porteurs d'un stigmate qui les affublent de représentations comme acteurs sociales nuisibles… Mais en plus ils sont dépeints à travers des actions nuisibles : violences, subversion.	
	Reconnaissance décalée	
Méconnaissance		
Invisibilisation	Forme de visibilisation imposée qui laisse dans l'ombre des pans entiers de l'existence sociale. Autrement dit, en insistant sur les « violences intégristes » et le voile intégral, en en faisant les points cardinaux devant donner sa direction à la société française (et par extension : européenne/ occidentale), une telle représentation oblitère des pans entiers de l'existence sociale et notamment les expériences d'injustices vécues par les musulmans (français ou non ; en France et à l'étranger) au nom des « valeurs occidentales ».	
Survisibilisation	Des femmes musulmanes à travers l'idée que le voile intégral constituerait une menace	

	pour la République et par extension (puisque c'est le positionnement pris par l'auteur) pour la civilisation occidentale.	
Reconnaissance insatisfaisante		
Instable		
Clivante		

Critique sociale :		
	Figures de la critique sociale :	**Valeurs exprimées :**
Critique de la politique :	La « critique de la politique » que l'on pourrait identifier ici, se fait contre la politique elle-même. La critique de la politique telle que l'auteur pense qu'elle se déroule et critiquée au nom d'une suspension de la politique, au nom d'un principe d'exception qui justifierait que soit aboli (temporairement ?) les principes politiques de la démocratie.	
Rendre visible :		
Le faible, la victime, l'exclu, le marginal :	Contrairement à la figure de la victime dans la critique sociale, ici la victime possède également un caractère de puissance, de force, elle est également celle qui peut nuire, subvertir ou pervertir.	
L'Enfant :		
Relation père/fils :		
Le vieux :		
Le résistant :	À travers les figures du « pamphlétaire » et du « caricaturiste » comme avant-garde des valeurs occidentales. Ces deux figures sont perçues par l'auteur comme les deux représentants les plus avancés d'un combat culturel.	
Le travail / La critique du travail :		
Circularité :		

Étranger :		
Flâneur :		
Ironie :		
Outrance :		

Critique immanente :		
Réification :	Les figures du « Eux » et du « Nous » se retrouvent figées dans des ensembles culturels et/ou civilisationnel figés. Si l'expression n'est pas employée par l'auteur lui-même, il n'en demeure pas moins que sa représentation du monde contemporain est très proche de la perspective du « choc des civilisations ».	
Fétichisme :		
Aliénation :		
Artificialité (mise en visibilité d'une identité restreinte)		
Fantasmagorie :		
Sublimation :		
Consolation :		
Transfiguration :		
Archéologie :		
Valeurs :		
Temporalité, évolution des valeurs :		

Schéma actantiel :							
Axe de la communication :							
Destinateur : Commanditaire	C. Barbier / L'Express	→	**Objet :** Objectif	La lutte contre les fanatismes ; la défense de l'Occident face à l'Islamisme	→	Occident ; pays musulmans	**Destinataire :** Bénéficiaire
			Axe du désir, de la Quête :		↑		
Adjuvant :	Salman Rushdie ; Kurt Westergaard ; les caricaturistes ; les militaires ; les humanitaires ; les journalistes ; les tou ristes; l'Occident	→	**Sujet :**	Citoyens occidentaux ; les états occidentaux	←	Islamistes ; intégristes ; Djihad ; les états d'âmes de certains occidentaux ; fuir ce conflit ; l'Iran	**Opposant :**
Axe du pouvoir :							

Isotopie	

Champs lexicaux	• Armes :
	  ○ Hache ;
	  ○ Bombe ;
	  ○ Viseur ;
	  ○ Pal ;
	  ○ Farci de poudre ;
	  ○ Longue mèche ;
	  ○ Uranium ;

	• Vêtements :
	  ○ Caleçon (x2) ;
	  ○ Turban (x3) ;
	  ○ Burqa (x2) ;

	• Opposition entre champ lexical irrationnalité et rationalité :
	  ○ Fatwas ; violence irrationnelle ; Shining coranique
	  ○ Droit (loi) prescription et chambre d'appel.

Analyse de l'énonciation : (traces de...)	
Qui parle :	Le journal L'Express à travers la voix de l'éditorialiste C. Barbier
A qui :	Aux lecteurs du magazine (par extension aux français / européens / occidentaux)
Où :	En France
Quand :	Début de l'année 2010, plus précisément le 07 janvier 2010
Type de discours :	
Narratif :	
Descriptif :	
Argumentatif :	Mobilisation nombreux connecteurs logiques (opposition ; comparaison) et emplois de multiples formes de modalisation (négation ; intensité).
Expressif :	
Impressif :	
Prescriptif/Injonctif :	
Informatif :	
Explicatif :	

Tonalité du discours :	
Réaliste :	
Didactique :	
Laudatif :	
Polémique :	Le texte produit une critique agressive de ce qu'il nomme l'intégrisme ou l'islamisme.
Comique/Humoristique :	
Ironique :	
Satirique :	
Parodique :	
Burlesque :	
Lyrique :	
Élégiaque :	
Pathétique :	
Dramatique :	Narration d'actions tendues, d'événements violents qui se succèdent

Tragique :	
Épique :	
Outrancière :	
Violence :	
Invective :	

Figures de style	
Oppositions	
Antithèse	
Ironie/ Antiphrase	
Oxymore	
Paradoxe	
Insistance	
Répétition	Indifférence ; pas question
Anaphore	Indifférence au risque, ce fatalisme des forts : pas question de cesser de vivre parce qu'ils nous menacent de mort, pas question de cesser de dessiner parce qu'ils nous promettent le pal. Indifférence, aussi, aux nécessités de la riposte, jusqu'aux frontières du cynisme…
Anadiplose	Face à ce péril pérenne, les seuls remèdes sont le sang-froid, la solidarité et une certaine indifférence. Indifférence au risque, ce fatalisme des forts : pas question de cesser de vivre parce qu'ils nous menacent de mort, pas question de cesser de dessiner parce qu'ils nous promettent le pal. Indifférence, aussi, aux nécessités de la riposte, jusqu'aux frontières du cynisme…
Parallélisme	
Amplification	

Accumulation	
Gradation	
Énumération	
Atténuation/ Omission	
Euphémisme	
Ellipse	
Allusion	
Analogie	
Comparaison	Une burqa dans nos rues comme s'il s'agissait de faubourgs de Kaboul, c'est pour les islamistes la preuve que nous avons déjà perdu , puisque nous acceptons les stigmates de la défaite .
Métaphore	Le sabre de Damoclès ; Avec une guirlande de violences, l'islamisme a souhaité mauvaise année au monde ; Shining coranique ; l'islam est une bombe anti infidèles ; Au-dessus de nos têtes, l'épée de Damoclès a pris la forme courbe d'un sabre du djihad ; le crin qui la retient, c'est notre détermination.
Allégorie	
Personnification	De la République ; de la civilisation occidentale.
Substitution	
Synecdoque	

Périphrase	
Circonlocution	
Antonomase	
Construction	
Néologisme	
Mot-valise	
Inversion	
Question rhétorique	

BERGEAULT, Yann. L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes. Analyse sociologique du rapport à l'altérité : l'exemple du débat sur l'identité nationale - 2022

Annexe 10 : Schémas actanciels

Schéma actanciel 1 : discours « républicain ».

Schéma actantiel :							
Axe de la communication :							
Destinateur : Commanditaire	E.O : Journaliste, au nom de ceux qui subissent les attaques contre la république, ou bien en son nom propre	→	**Objet :** Objectif	Défendre les "valeurs républicaines" et produire une émancipation.	→	E.O Français républicains (parmi lesquels le journaliste est inclus) V. T : Minorités/ musulmans républicains + Femmes portant burqa	**Destinataire :** Bénéficiaire
			Axe du désir, de la Quête :		↑		
Adjuvant :	E.O : Ceux qui défendent la République. VT : les "bons musulmans"	→	**Sujet :**	E.O : les républicains et journaliste lui-même	←	V.T : "mauvais musulmans" qui refusent l'ordre républicain + Femmes voilées	**Opposant :**
Axe du pouvoir :							

Schéma actanciel 2 : discours « prolétarien »

Schéma actantiel :								
Axe de la communication :								
Destinateur : Commanditaire	Journaliste au nom des dominés	→	**Objet :** Objectif	Convergence des luttes face logiques capitalistes.	→	E.O ceux qui luttent contre capitalisme V.T ceux qui subissent discriminations et qui, s'ils luttent peuvent connaître la fin de ces discriminations	**Destinataire :** Bénéficiaire
			Axe du désir, de la Quête :		↑		
Adjuvant :	E.O : ceux qui luttent contre capitalisme. V.T : ceux qui ne vont pas contre la logique de la convergence	→	**Sujet :**	E.O : journaliste V.T : précaires, minorités.	←	V.T : ceux qui ne comprennent pas correctement leur propre intérêt et qui ne participent pas à la convergence des luttes.	**Opposant :**
Axe du pouvoir :							

Schéma actanciel 3 : discours « réactionnaire »

Schéma actantiel :								
Axe de la communication :								
Destinateur : Commanditaire	E.O : Journaliste réactionnaire au nom des nationalistes	→	**Objet :** Objectif	Rétablir une nation homogène	→	E.O: ensemble des nationalistes qui s'inquiètent pour le déclin de la nation	**Destinataire :** Bénéficiaire
			Axe du désir, de la Quête :		↑		
Adjuvant :	E.O : ensembles des nationalistes qui doivent se défendre	→	**Sujet :**	Journaliste réactionnaire	←	V.T : minorités oppressives qui participent au déclin de la nation	**Opposant :**
Axe du pouvoir :							

Légende
E. O = « émancipateur opprimé »
V. T = « victime tyrannique »

Partie 2 – Tableaux et figures de l'analyse statistiques

Annexe 11 : Tableau des spécificités lexicales de l'analyse factorielle de la partition mois-année

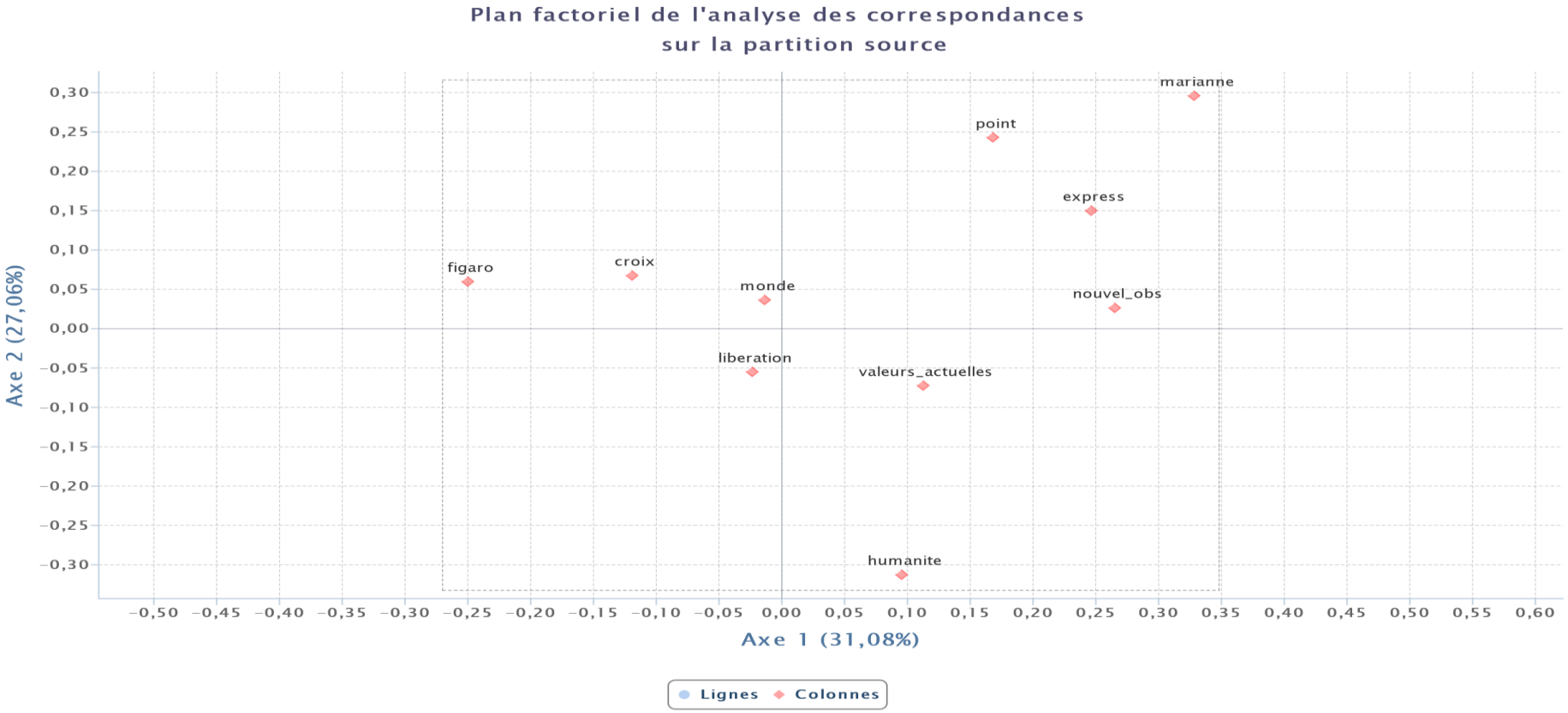
Tableau : Spécificités lexicales en fonction du mois de publications des articles du débat sur l'identité nationale.

	Tableau des spécificités lexicales en fonction du mois de publication			
	Occurrences	**Fréquence totale**	**fréquence partie**	**Sur-représentation**
oct-09	droite	775	96	*23*
	identité	3322	240	*20*
	national	3256	234	*19*
	électorat	97	28	*17*
	campagne	223	29	*9*
	Pétain	36	12	*9*
	présidentiel	146	22	*8*
	électoral	151	20	*7*
	annonce	59	11	*6*
	idéologique	86	14	*6*
	présentation	16	6	*6*
	nicoléon	26	7	*5*
	Mitterrand	64	13	*7*
	Renan	52	9	*5*
	Barrès	29	6	*4*
	Juppé	42	7	*4*
	Boutin	11	4	*4*
	Villiers	12	4	*4*
nov-09	football	104	83	*34*
	stade	55	39	*14*
	équipe	75	43	*11*
	match	74	44	*11*
	historien	146	67	*10*
	Bloch	32	24	*10*
	antillais	15	15	*10*
	sport	46	30	*10*
	supporteurs	26	20	*9*
	Henry	27	20	*8*
	joueur	17	14	*7*
	Irlande	13	11	*6*
	bleu	38	21	*6*

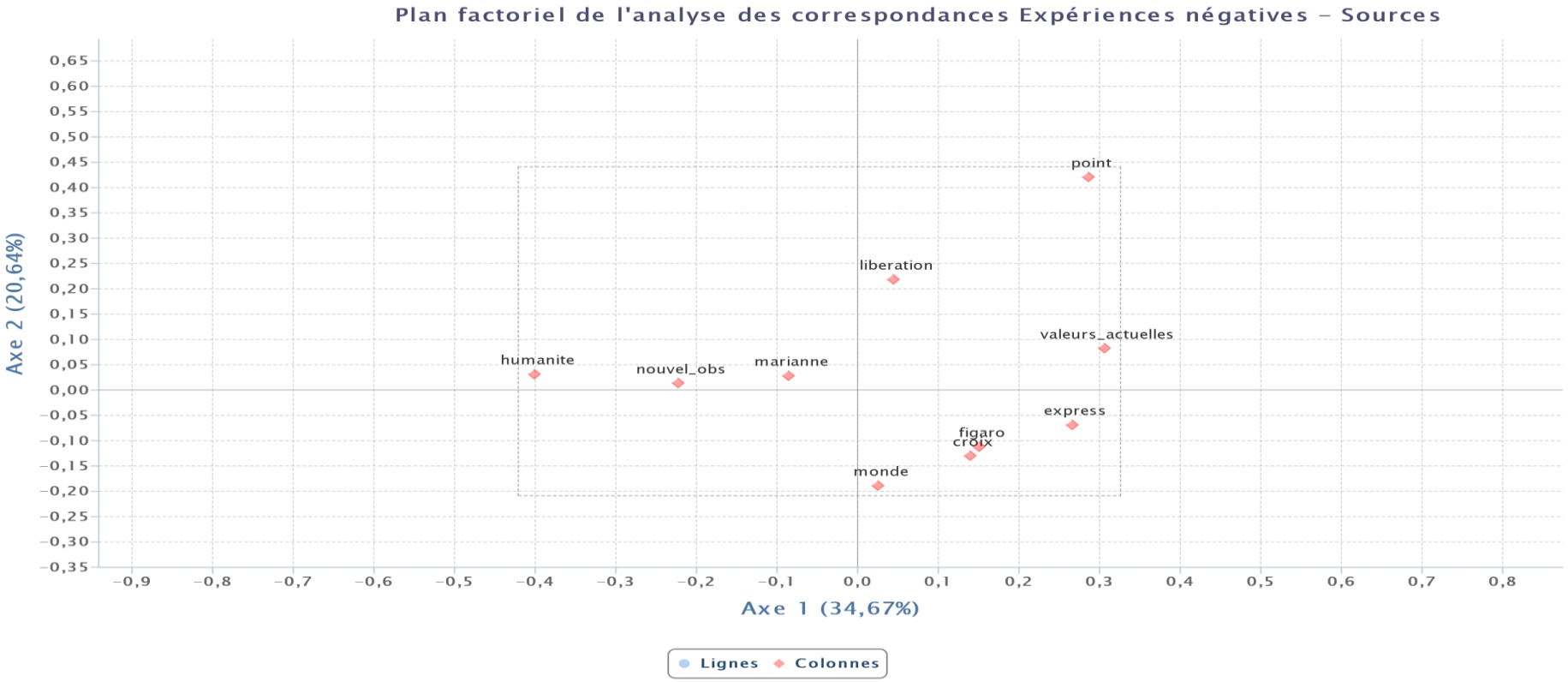
	Tableau des spécificités lexicales en fonction du mois de publication			
	Occurrences	**Fréquence totale**	**fréquence partie**	**Sur-représentation**
	qualification	33	20	*6*
	historique	108	42	*5*
	Braudel	27	16	*5*
	irlandais	12	9	*5*
	jeu	110	39	*4*
	club	34	17	*4*
	Algérie	126	46	*4*
	sportif	21	12	*4*
	Afrique	64	23	*3*
	foot	27	12	*3*
déc-09	suisse	749	575	***
	minaret	749	566	***
	musulman	1303	718	*35*
	mosquée	406	274	*33*
	islam	949	527	*27*
	construction	227	160	*23*
	référendum	164	123	*22*
	vote	314	189	*15*
	votation	102	78	*15*
	Europe	352	202	*14*
	édifice	44	37	*10*
	européen	485	253	*10*
	construire	211	118	*8*
	clocher	69	49	*8*
	chrétien	218	122	*8*
	cathédrale	57	40	*7*
janv-10	intégral	658	398	***
	loi	1171	582	***
	résolution	194	150	***
	voile	921	536	***
	mission	491	269	*44*
	burqa	884	405	*39*
	Coppé	290	170	*33*
	femme	840	348	*24*
	parlementaire	398	193	*23*
	public	896	360	*22*
	elles	378	152	*11*
	soeur	45	31	*10*
	hôpital	57	34	*8*
	visage	258	103	*8*
	salafisme	28	20	*7*

	Tableau des spécificités lexicales en fonction du mois de publication			
	Occurrences	**Fréquence totale**	**fréquence partie**	**Sur-représentation**
	salafistes	35	23	*7*
févr-10	séminaire	77	66	***
	gouvernemental	85	43	*23*
	ministre	1037	191	*22*
	NPA	31	24	*20*
	Besancenot	23	18	*16*
	femme	840	138	*13*
	Chalghoumi	39	20	*12*
	imam	130	35	*10*
	fiasco	14	10	*9*
	féminisme	12	9	*8*
	enterrer	28	12	*7*
	Drancy	40	13	*6*
	féministe	31	11	*5*

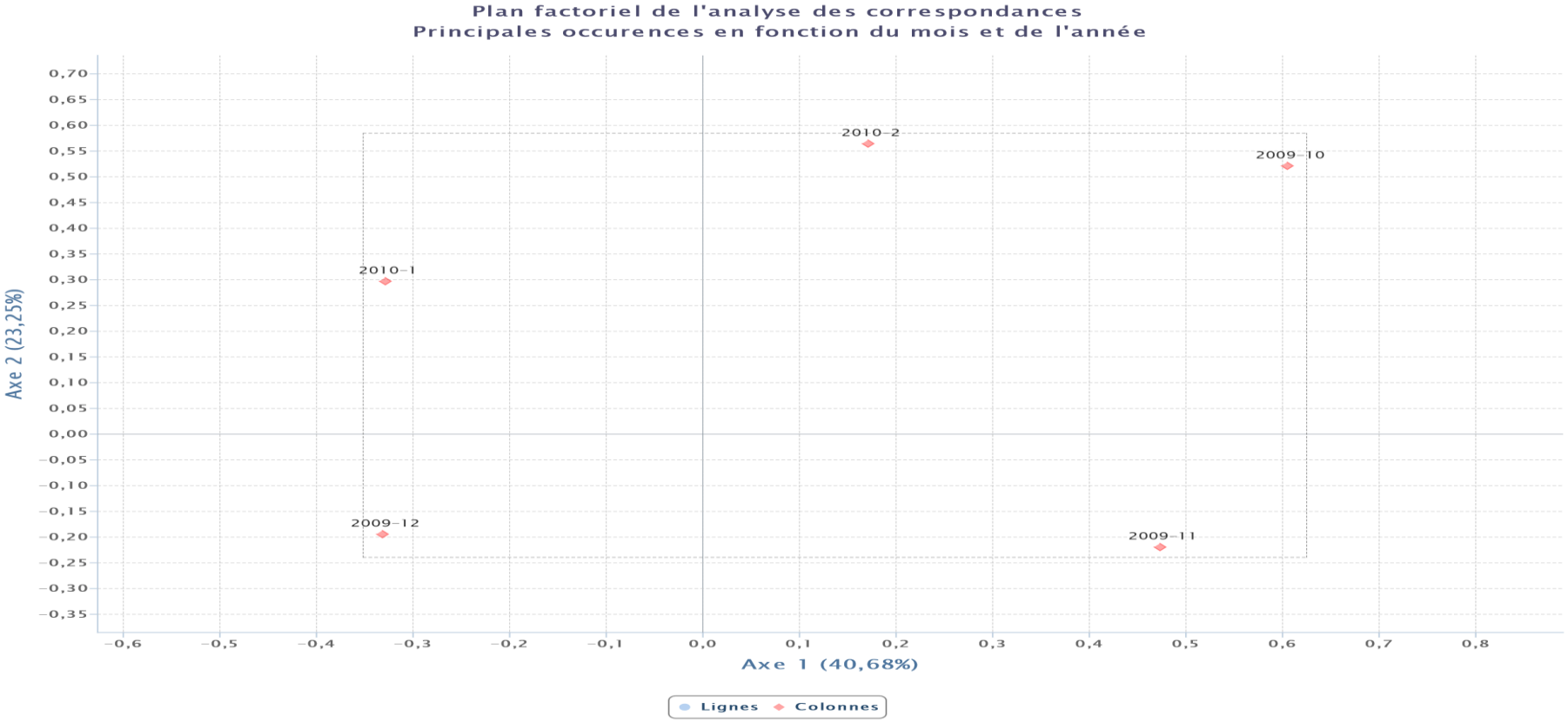
Annexe 12 : Corpus global - AFC des occurrences les plus fréquentes sur la partition source

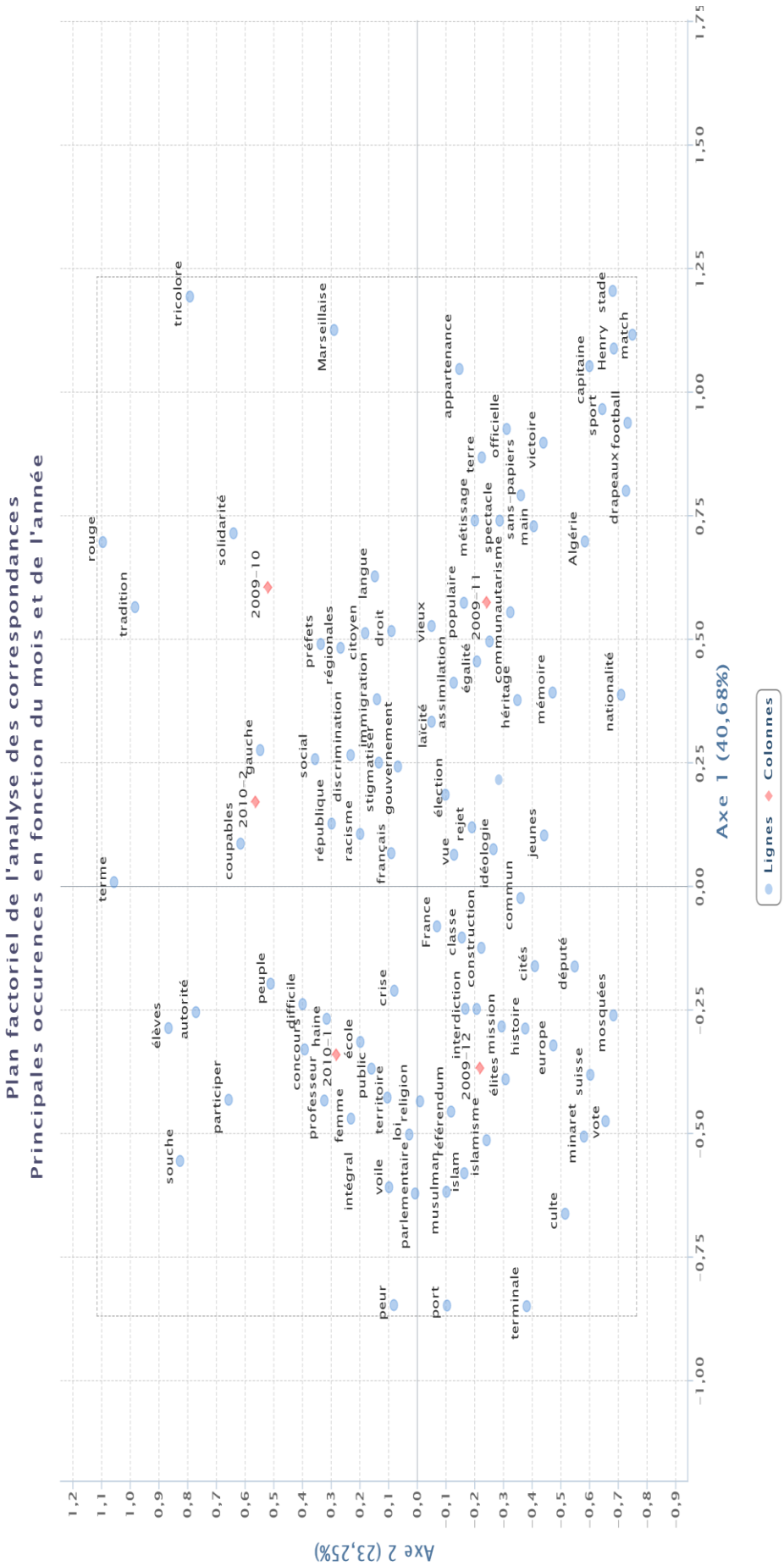


Annexe 13 : Corpus global - AFC « catégories d'expériences négatives sur la partition source.

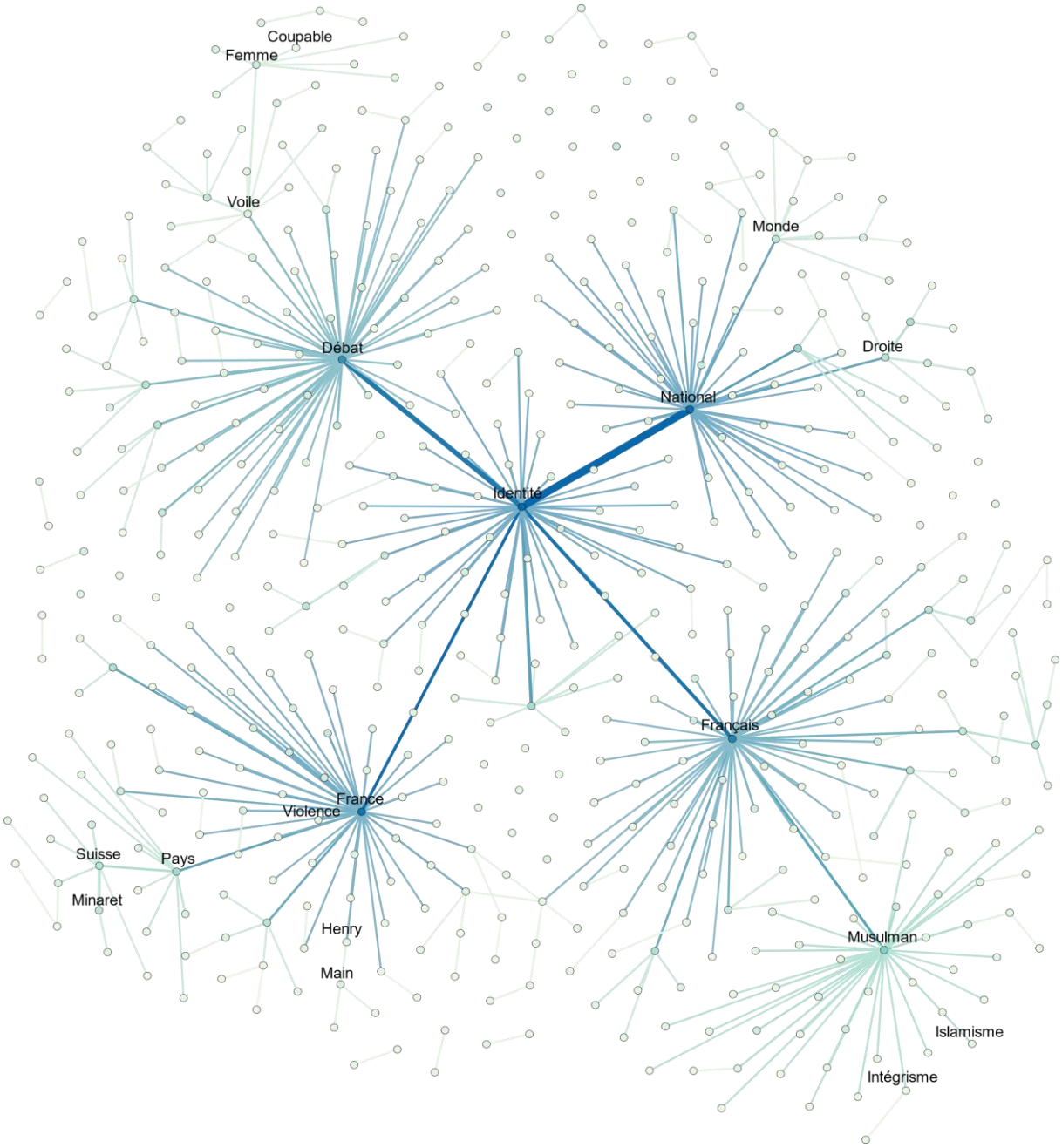


Annexe 14 : Corpus restreint - AFC sur les principales occurrences sur la partition mois et année.

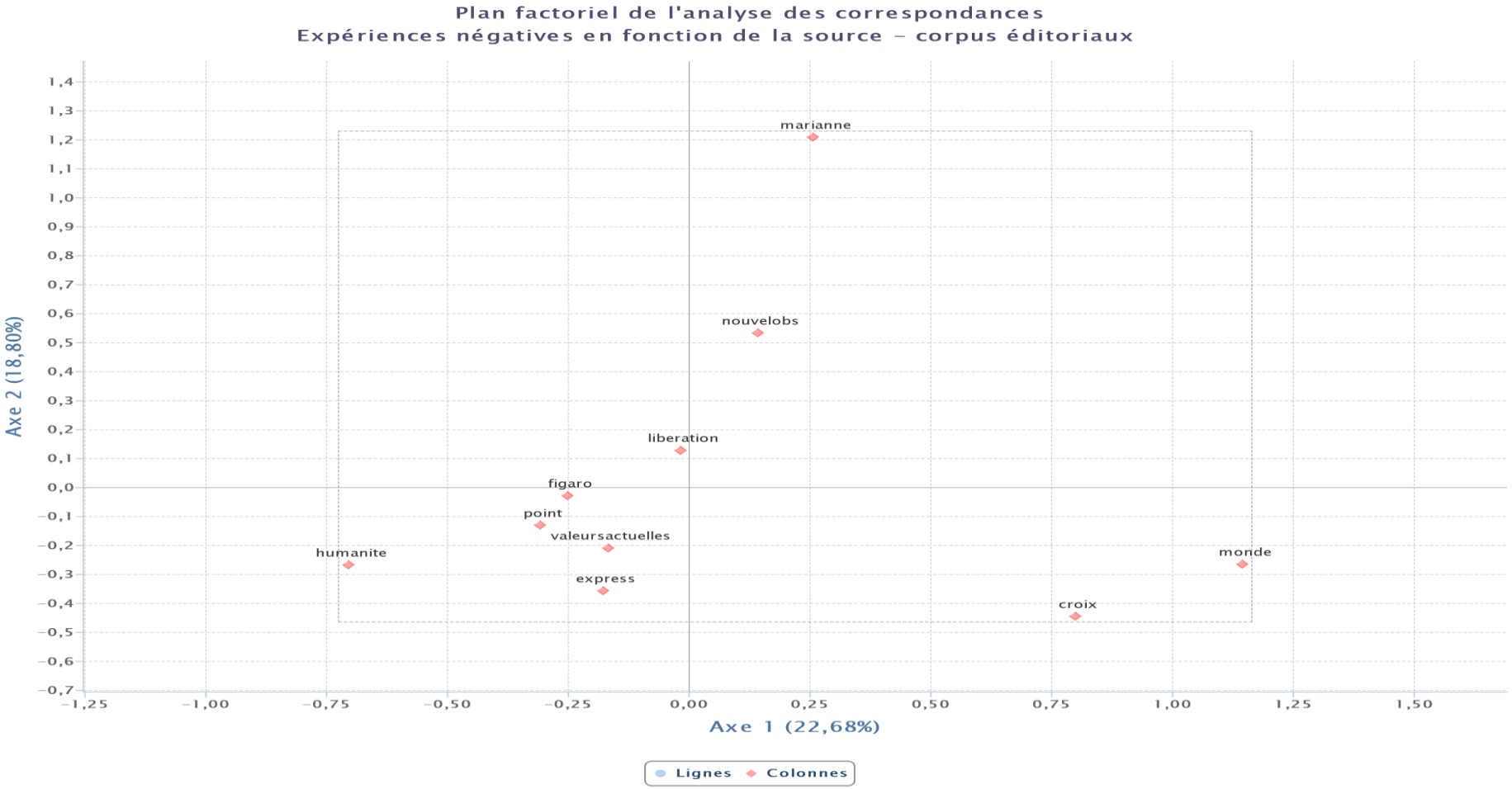


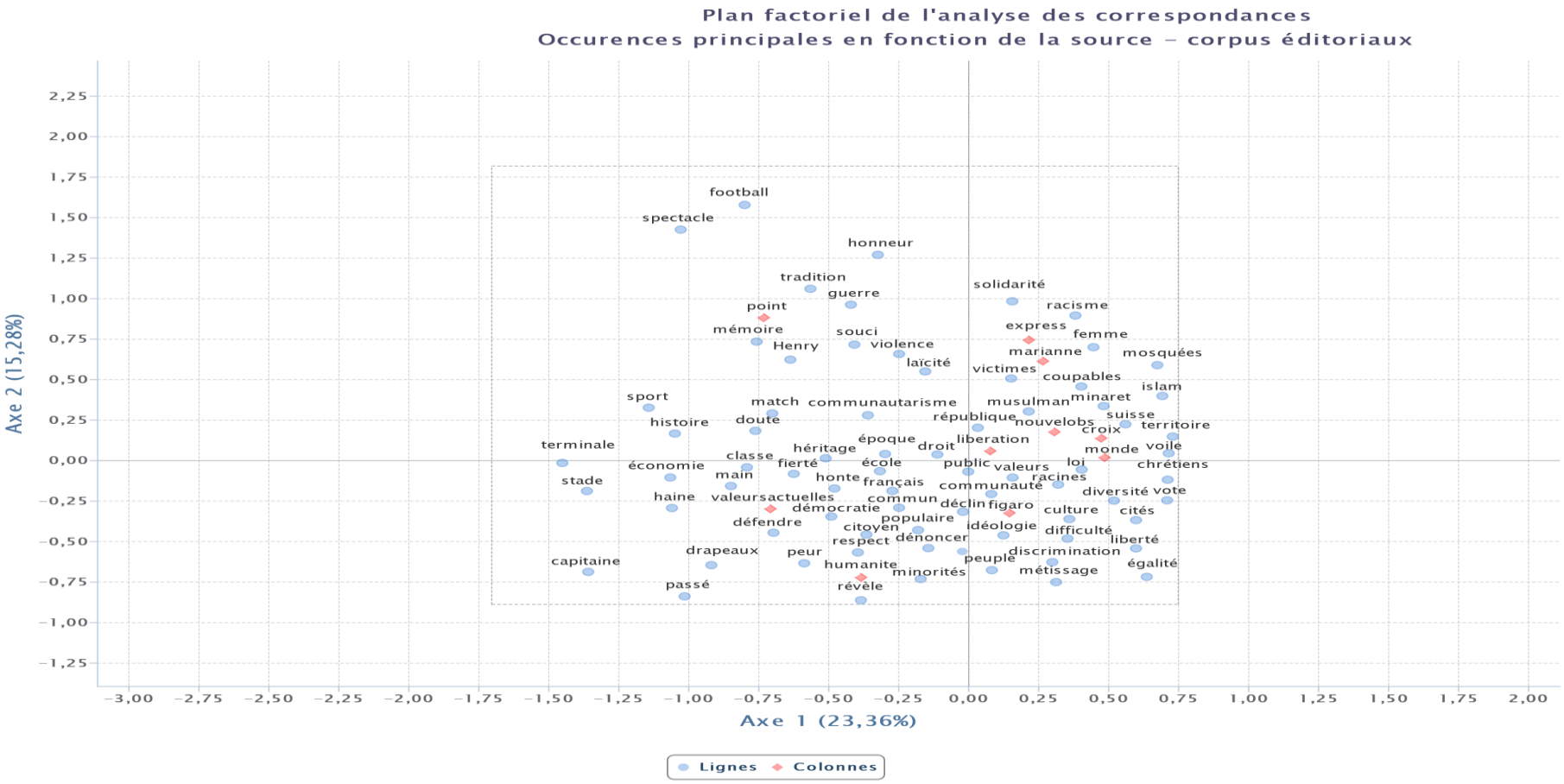

Plan factoriel de l'analyse des correspondances
Principales occurences en fonction du mois et de l'année
Axe 1 (40,68%)
Axe 2 (23,25%)
Lignes
Colonnes
terme
rouge
tradition
tricolore
Marseillaise
appartenance
stade
match
Henry
capitaine
sport
football
drapeaux
victoire
officielle
terre
métissage
spectacle
sans-papiers
main
Algérie
solidarité
2009-10
langue
droit
citoyen
régionales
préfets
populaire
2009-11
communautarisme
égalité
assimilation
vieux
mémoire
héritage
nationalité
laïcité
gauche
social
discrimination
immigration
stigmatiser
gouvernement
coupables
2010-2
république
racisme
français
élection
vue
rejet
jeunes
idéologie
commun
France
classe
construction
cités
député
mosquées
peuple
difficile
concours
haine
2010-1
école
public
crise
élèves
autorité
souche
participer
professeur
femme
territoire
religion
loi
interdiction
2009-12
mission
histoire
europe
suisse
vote
minaret
culte
parlementaire
voile
intégral
référendum
islam
islamisme
élites
peur
port
musulman
terminale

Annexe 15 : Corpus restreint - Analyse des similitudes (principales occurrences)

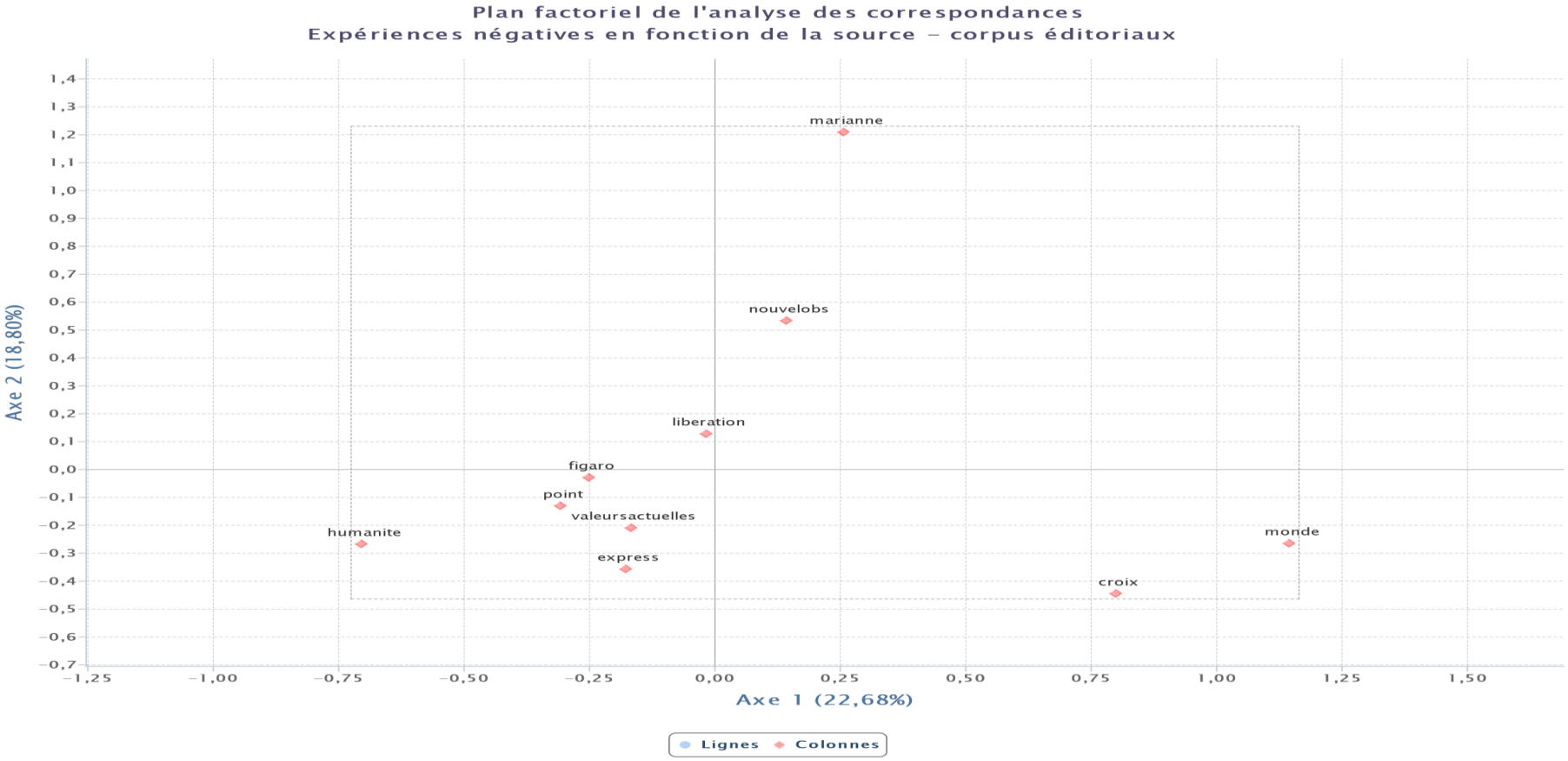


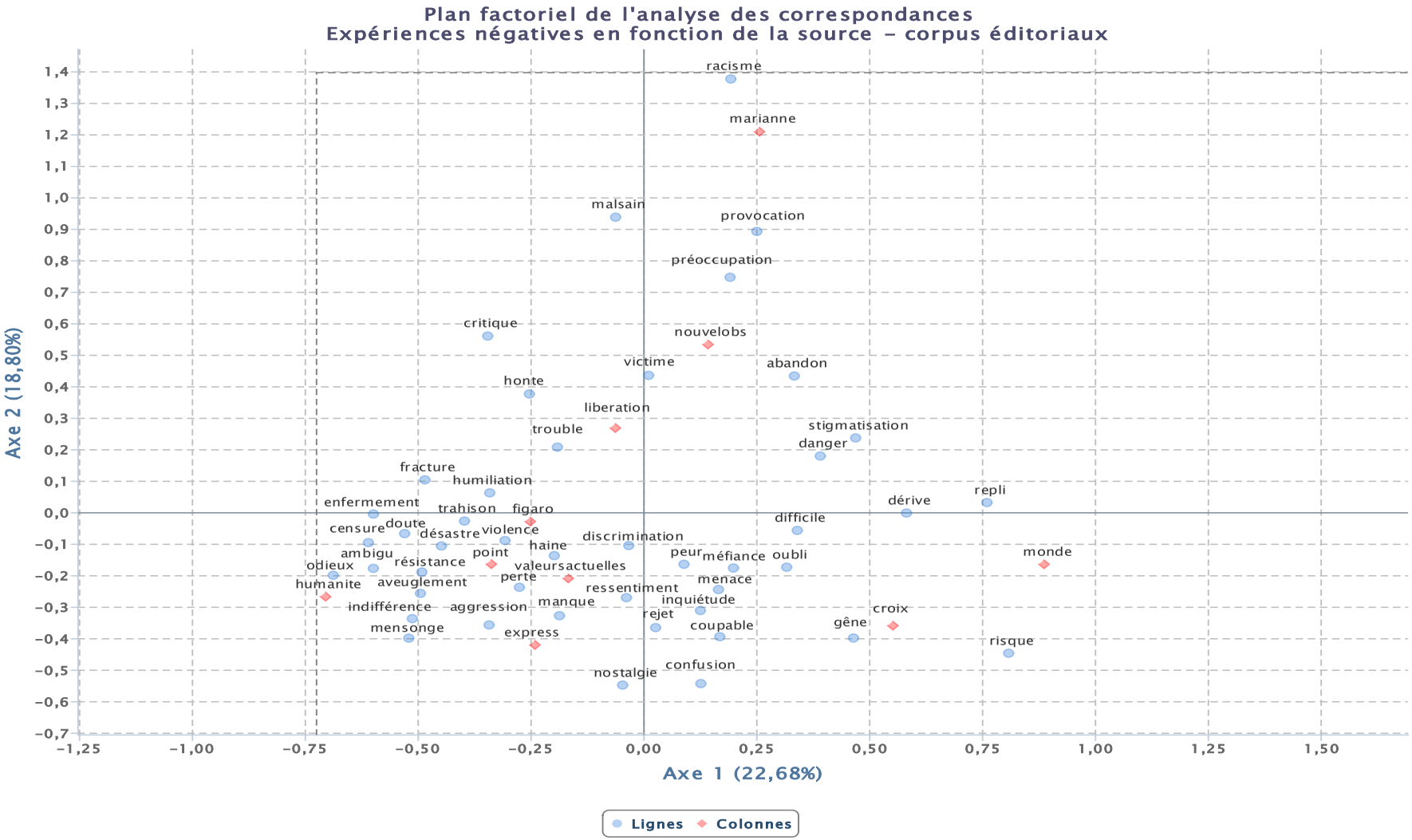
Annexe 16 : Corpus restreint - AFC principales occurrences selon sources




Plan factoriel de l'analyse des correspondances
Occurences principales en fonction de la source – corpus éditoriaux
Axe 2 (15,28%)
Axe 1 (23,36%)
2,25
2,00
1,75
1,50
1,25
1,00
0,75
0,50
0,25
0,00
−0,25
−0,50
−0,75
−1,00
−1,25
−3,00
−2,75
−2,50
−2,25
−2,00
−1,75
−1,50
−1,25
−1,00
−0,75
−0,50
−0,25
0,00
0,25
0,50
0,75
1,00
1,25
1,50
1,75
2,00
football
spectacle
honneur
tradition
guerre
point
mémoire
souci
Henry
violence
laïcité
solidarité
racisme
express
femme
marianne
mosquées
victimes
coupables
islam
sport
match
communautarisme
musulman
minaret
histoire
doute
république
nouvelobs
suisse
croix
territoire
terminale
époque
droit
liberation
monde
voile
héritage
classe
économie
fierté
école
public
valeurs
loi
chrétiens
stade
main
honte
français
racines
communauté
diversité
vote
haine
valeursactuelles
commun
déclin
figaro
culture
cités
démocratie
populaire
défendre
citoyen
idéologie
difficulté
respect
dénoncer
liberté
drapeaux
peur
discrimination
capitaine
humanite
peuple
égalité
minorités
métissage
passé
révèle
Lignes
Colonnes

Annexe 17 : Corpus restreint - AFC - Expériences négatives en fonction de la source




Plan factoriel de l'analyse des correspondances
Expériences négatives en fonction de la source – corpus éditoriaux
Axe 2 (18,80%)
Axe 1 (22,68%)
1,4
1,3
1,2
1,1
1,0
0,9
0,8
0,7
0,6
0,5
0,4
0,3
0,2
0,1
0,0
−0,1
−0,2
−0,3
−0,4
−0,5
−0,6
−0,7
−1,25
−1,00
−0,75
−0,50
−0,25
0,00
0,25
0,50
0,75
1,00
1,25
1,50
racisme
marianne
malsain
provocation
préoccupation
critique
nouvelobs
victime
abandon
honte
liberation
trouble
stigmatisation
danger
fracture
humiliation
repli
dérive
enfermement
trahison
figaro
difficile
censure
doute
désastre
violence
discrimination
haine
ambigu
point
peur
méfiance
oubli
monde
odieux
résistance
valeursactuelles
perte
menace
humanite
aveuglement
ressentiment
inquiétude
indifférence
aggression
manque
croix
rejet
gêne
mensonge
coupable
express
risque
confusion
nostalgie
Lignes
Colonnes

Partie 3 - Corpus

Annexe 18 : Textes du « corpus restreint »

Quotidiens

L'Humanité

L'identité nationale contre la nation

28 octobre 2009 Jean-Paul Pierrot

Le monde paysan attendait du chef de l'État autre chose que ces phrases aux accents maurassiens, sur « les liens charnels avec la terre ». Quand le chef de l'État a déclaré hier de façon appuyée que « la terre fait partie de l'identité nationale », l'écho d'un autre discours semblait remonter d'un sombre passé : « La terre ne ment pas. » Une odieuse machination est à l'œuvre, mise en scène par le ministre des basses œuvres. Éric Besson, ce transfuge du PS prêt à tout pour témoigner à son nouveau maître son zèle de néoconverti, est chargé de lancer un « débat » sur « l'identité nationale ». Serait-ce donc le sujet le plus grave, la préoccupation la plus prégnante des Français ? Le chômage qui n'en finit pas d'étendre ses ravages, bagatelle ! La protection sociale plombée par les hausses du forfait hospitalier, les médicaments déremboursés, billevesées ! L'école mise à mal par les 16 000 suppressions d'enseignants, broutille ! L'insolente richesse des tenants du bouclier fiscal voisinant avec la pauvreté de salariés déclassés et précarisés, le mal de vivre qui conduit au suicide chez France Télécom ou chez PSA, foutaises… Le soir en famille, le samedi entre amis, les Français n'auraient qu'un seul sujet en tête : « l'identité ».

Quelques jours après que furent renvoyés vers une possible mort trois Afghans qui voulaient échapper à la violence des talibans, après qu'une lycéenne a été raflée, cartable sur le dos et expédiée à Brazzaville, on nous annonce des causeries et un colloque, rien que cela ! Et peut-être pourrait-on suggérer à M. Besson d'organiser une exposition où l'on expliquerait comment distinguer un individu porteur de l'identité française et celui qu'on doit dénoncer pour le prochain charter. La France a connu de sombres périodes, au cours desquelles ce qui paraît inimaginable peut devenir abjecte réalité.

Les causes de cette nouvelle initiative sont facilement identifiables. En agitant le spectre d'une « identité nationale menacée », le gouvernement espère détourner l'attention des résultats de sa

politique, qu'une majorité juge négatifs. Et faisant d'une pierre deux mauvais coups, il drague à nouveau dans la boue du Front national. Marine Le Pen avait lancé une campagne nauséabonde à partir d'un livre de Frédéric Mitterrand. Sarkozy reprend l'offensive sur le thème bien connu des immigrés qui poseraient problème à l'identité de la France. Car comment interpréter autrement le choix de grouper dans le même ministère l'immigration et « l'identité nationale » ?

Cette notion « d'identité nationale » va à l'encontre de la nation forgée par la Révolution française. À cette vision ouverte et progressiste, « l'identité nationale » de Nicolas Sarkozy oppose une conception étroite et conservatrice, inégalitaire, avec ses fantasmes d'ancienne puissance coloniale, vision du monde selon laquelle l'étranger, le jeune, l'ouvrier constituent potentiellement une classe dangereuse.

Décidément, rien, aucun scrupule de moralité politique ne retient l'imagination débordante des stratèges de l'Élysée, au risque de réveiller les démons de la haine. Au nom des mêmes ressorts de pensée d'une France agressée de l'intérieur, on a connu l'affaire Dreyfus à la fin du XIXe siècle, et pire encore au XXe. Refuser d'entrer dans ce « débat » miné, faire prévaloir la lutte des classes sur l'impasse de la haine des « races ». Telle doit être la meilleure réplique au piège de M. Besson.

La citoyenneté comme avenir

19 novembre 2009 - Patrick Appel-Muller

La droite agite le thème de l'identité-nationale et une épaisse poussière s'en échappe. Les vieilles lunes patriotardes, les mythes usés de " l'Europe chrétienne " secoués comme des ostensoirs par Giscard d'Estaing, le chapelet des rois de France, "la terre qui ne ment pas" ... C'est à la suite de ce long cortège de fantômes que la droite voudrait enfermer l'imaginaire national et briser les ressorts qui animent notre peuple lorsqu'il pense à l'avenir. À la force propulsive d'une nation française qui fait une large place à la citoyenneté et à l'égalité, qui a concrétisé l'intérêt général dans les services publics, qui se proclame terre d'asile et des droits de l'homme, les milieux dirigeants préfèrent l'égoïsme des communautés, l'isolement des individus et l'invocation mystique d'une identité surgie d'on ne sait quelles profondeurs. Cette dernière est le leurre emplumé qui doit faire avaler la casse des institutions républicaines - la commune et le département - qui sont les lieux où s'exerce une grande part de la souveraineté populaire et de la vie politique réelle.

La mondialisation capitaliste qui met en concurrence les territoires et les hommes a besoin de divisions, d'émiettement des sentiments collectifs qui peuvent se muer en forces. Au sein même de notre pays, le débat dans lequel veut nous précipiter Monsieur Besson vise à jeter les uns contre les autres, à marginaliser les immigrés et leurs enfants, à opposer les réflexes nationalistes à leurs rejets les plus frustes, à dresser les intérêts particuliers les plus puissants contre l'intérêt général. Ce n'est plus la conception du citoyen qui revendique les pouvoirs, en invente de nouveaux et les exerce qui l'emporterait, mais une définition figée et conservatrice.

"J'étais déjà Judas, on me demande d'être Marcel Déat", aurait dit Éric Besson, selon plusieurs journaux. La phrase est sans doute trop belle pour être vraie. Elle a le mérite de rapporter l'opération " identité-nationale " à ses tristes précédents historiques. Les progressistes ne peuvent y prêter la main. Les intellectuels, les militants, les salariés que l'Humanité a sollicités dans ce numéro lui opposent la revendication d'une citoyenneté épanouie et élargie. C'est en abattant les murs des discriminations en tous genres que les jeunes des cités populaires se reconnaîtront dans la République ; c'est en contestant les bastilles de l'argent roi que les salariés inventeront d'autres droits ; c'est en empêchant la mise en cause des libertés publiques que la justice et la fraternité se fortifieront ; c'est en refusant l'accaparement du pouvoir politique par un seul que la démocratie retrouvera un nouveau souffle ...

"L'homme est pleinement homme dans le citoyen ", estime le philosophe Marcel Gauchet, rejoignant Thucydide qui, cinq siècles avant Jésus-Christ, dans l'Athènes qui inventait la démocratie, affirmait : "Un homme ne se mêlant pas de politique mérite de passer non pour un citoyen paisible mais pour un citoyen inutile". Le pouvoir rêve d'électeurs contemplatifs du passé et spectateurs de son théâtre. À chacun d'entre nous de devenir acteur.

La Peste

23 novembre 2009 - Jean-Emmanuel Ducoin

Le bougisme névrotique, duquel nous provient l'écho permanent d'une conception du citoyen aux antipodes de celle dont la France se croyait l'héritière, de même que la superficialité de la politique-spectacle indexée à l'excès de prise de parole sur tout et n'importe quoi ne doivent pas nous faire oublier la marche réelle du pouvoir et son socle idéologique nauséeux. Attention aux pièges vulgaires. Quel meilleur moyen, en effet, de nous occuper à des débats présentés comme primordiaux pour nous rendre oublieux de notre propre état de nécessité quotidienne, évoquer par exemple « l'identité nationale » quand doutes et peurs en l'à-venir assaillent les

tréfonds de la société ? Pendant ce temps-là, ne parlons surtout pas des entreprises qui mettent la clef sous la porte, de la paupérisation croissante, du chômage de masse ou de l'atomisation du monde du travail...

Nicolas Sarkozy n'a jamais eu honte de ses excès, l'un chassant l'autre à grande vitesse. Mais toucher aux symboles les plus fondamentaux laissera des traces. Car, parmi les « politiques » symboliques, celles qui mettent en scène le passé collectif et ses Illustres jouissent d'un statut privilégié en raison d'un phénomène anthropologique massif : il n'est pas d'identité (individuelle ou collective) sans support de l'histoire et de la mémoire. Ainsi, la décontextualisation systématique de l'histoire par Sarkozy s'avère autant mystificatrice que mortifère. À cet égard, la feuille de route sous forme de questionnaire destinée aux préfets, que l'Humanité s'est procurée, intitulée Guide pour la conduite des débats locaux sur l'identité nationale, se révèle d'une extrême gravité. Certains pourraient n'y voir qu'un pensum interrogatif d'une telle diversité qu'il puisse susciter des sollicitations décrispées. Sauf que l'inadmissible y côtoie le tout-venant. De la « fierté d'être français » et des « acteurs de (sa) transmission », à la dénonciation des « intellectuels » qui refuseraient ce débat, en passant par les « flux migratoires » adossés aux « flux de marchandises », ou encore la « connaissance des valeurs » françaises opposée à « la vie des étrangers » sur notre territoire « génératrice de désordres divers », etc., tout cela pue la rancœur maurrassienne et témoigne, si cela était encore nécessaire, qu'une bande d'ultraréacs a décidé de lyncher la République en ranimant le régime mémoriel d'unité nationale des heures sombres.

Belle et énigmatique, la nation s'élève et s'informe de son propre mystère en traversant l'histoire. Quoi qu'en pense Sarkozy, ce mystère résiste à l'ordonnance, à la définition, au scientisme politique. L'« identité nationale » est une instrumentalisation qui suggère qu'on devrait cataloguer ses contenus, comme s'il n'y avait qu'une seule façon d'être français. En somme, une conception unitaire et immuable de la nation, méfiante à l'endroit des différences, soucieuse de magnifier les grandeurs nationales, mais amnésique quant à ses pages sombres. Dicter le « patrimoine génétique » de la nation ressemble à un syllogisme vichyste.

Le vivre ensemble, c'est une autre ambition. Qui construit les personnalités individuelles ou collectives dans un processus historique et social complexe. S'isoler pour se définir, c'est abandonner l'esprit français… Dans ce contexte, même « Camus au Panthéon » devient inaudible, suspect, récupérateur... Et pour cause.

Minarets… Combien de divisions

1er décembre 2009 – Patrick Appel-Muler

Ils n'en démordent pas et voudraient bien faire du XXIe siècle celui de la guerre des civilisations. Les uns sont suisses et d'extrême droite, habiles à agiter la menace de l'érection d'un minaret sur chaque alpage, assimilant les musulmans aux intégristes, voire aux terroristes, dépeignant le Coran comme le nouveau coucou logé dans le nid helvétique. Les autres sont français, confortablement installés au pouvoir. Ils sont même le cercle rapproché de Nicolas Sarkozy, sa garde prétorienne. Ils brandissent des peurs identiques et encouragent de semblables rejets. À peine connu le lamentable résultat du scrutin dans la Confédération, que le secrétaire général de l'UMP susurrait qu'on n'avait pas « forcément besoin » des minarets en France, avant que son bras droit (évidemment !) Dominique Paillé déclare que si les salles de prières sont « évidemment tout à fait indispensables, il n'en va pas de même pour les minarets ».

Voilà comment faire d'un problème inexistant un sujet d'affrontement. La Suisse comptait en tout et pour tout quatre minarets ! Combien la France en compte-t-elle ? Mais la droite ne rate jamais une occasion de dresser une catégorie de Français contre une autre, de désigner des boucs émissaires, de paralyser les énergies en suscitant des angoisses. L'UMP, combien de divisions ? pourrait-on interroger. La recette est éprouvée, c'est la même qui a servi à confectionner le répugnant brouet servi sur l'identité nationale.

Déjà le Front national réclame des droits d'antériorité et s'engouffre dans la brèche pour faire une fracture. C'est à son électorat que l'UMP fait de l'œil d'aussi triste manière, et les proches de Le Pen préféreraient qu'on fasse du Le Pen avec Le Pen plutôt que sous la bannière sarkozyste. Le président a endossé le bleu de chauffe pour les régionales, craignant un échec électoral et c'est lui qui a donné le ton en s'en prenant aux travailleurs sans papiers dont une écrasante majorité de Français juge l'apport utile à notre pays (sondage Ifop-l'Humanité). La droite reste le parti de la peur, sollicitant sans vergogne les ressorts de la xénophobie.

Derrière ce rideau de fumée, l'UMP voudrait bien dissimuler les menaces que ses mesures sur les collectivités font peser sur la démocratie de proximité. En suggérant un péril musulman, elle veut détourner l'attention des vrais problèmes qui pourraient unir contre elle croyants de toutes obédiences et non-croyants, jeunes des quartiers populaires et retraités des zones rurales, salariés du privé, du public et chômeurs. Citons-en quelques-uns qui ne font pas les gros titres des journaux télévisés. Un tiers seulement des jeunes de moins de trente ans disposent d'un emploi stable, 33,1 % des habitants des zones urbaines sensibles vivent en dessous du seuil de

pauvreté, l'écart grandit brutalement quant à la réussite scolaire entre les jeunes des cités et ceux des beaux quartiers, 59 % des salariés se sentent « perdants » dans leur relation au travail…

Une nouvelle espérance est à construire qui rende impossibles les replis communautaires et intégristes, parce qu'elle se fonde sur la citoyenneté, l'égalité, la solidarité, la justice. Puisque la droite prône l'inverse et que les hommes du président s'attachent à tétaniser l'électorat, la tâche en revient donc à la gauche, à condition qu'elle délaisse ses tentations libérales. Le Front de gauche proclame cette ambition. À suivre lors du scrutin régional.

Et l'égalité ?

05 décembre 2009 – Jean-Emmanuel Ducoin

Les citoyens vivant dans les quartiers populaires – tous, qu'ils soient héritiers de l'immigration ou non – ont eu cette semaine la preuve flagrante que leurs difficultés quotidiennes ne sont pas le fruit de fantasmes de quelques défaitistes à l'âme sombre, comme certains l'affirment souvent de l'autre côté du périphérique parisien… Le rapport 2009 de l'Observatoire national des zones urbaines sensibles (ZUS), publié mardi, s'avère accablant pour les politiques gouvernementales. Qu'avons-nous appris que nous ne savions déjà ? Les conditions d'existence atteignent un tel degré d'atomisation sociale que les actes élémentaires de la vie se transforment en gestes de survie. Ni plus ni moins.

Nos quartiers populaires, avant d'être les zones de « non-droits » que dénonce Nicolas Sarkozy avec un plaisir cynique (et beaucoup d'incompétence), sont d'abord des zones de paupérisation dramatique qui épuisent tous les recours intellectuels. Lisez cette simple statistique : le chômage atteint dans ces quartiers 41,7 %… La France du XXIe siècle prend-elle seulement la mesure de ce que signifie concrètement cette réalité ? Depuis un an, un million de chômeurs supplémentaires sont venus s'ajouter à des chiffres déjà terrifiants et, comme chacun le sait, sous-évalués… Or, un chômeur de plus, c'est une famille pauvre de plus. Une famille pauvre de plus, c'est un bout du pacte social républicain qui agonise dans un immeuble, dans une rue, dans un quartier… Savez-vous également qu'un tiers de ces habitants, soit près d'un enfant de moins dix-huit ans sur deux, vit en dessous du seuil de pauvreté ? L'égalité républicaine n'existe pas : qui osera encore dire le contraire ?

Pas les citoyens concernés, qui savent mieux que personne où se situent les vraies priorités. L'observatoire des ZUS nous en apporte une preuve éclatante. Année après année, une question a été posée : « Croyez-vous que la délinquance soit le principal problème de votre quartier ? »

Si nous connaissons l'opinion de Sarkozy sur le sujet, les habitants pensent, eux, tout autrement : 25 % seulement répondent « oui », un résultat qui s'érode même lentement au fil du temps. Signalons au passage que, pour l'ensemble de la population, les réponses affirmatives sont même très minoritaires : 12 %. Un démenti flagrant à tous les discours ambiants, du « sécuritaire » à « l'identité nationale », qui ne visent qu'un objectif : détourner la légitime angoisse sociale vers une infâme peur pseudo-identitaire…

Ces quartiers, où se nouent encore des solidarités humaines que beaucoup ne soupçonnent pas, portent une balafre profonde et sanguinolente : la politique gouvernementale née du sarkozysme. Les ministres en charge parlent la main sur le cœur des « difficultés sociales », mais tous savent, pourtant, que la loi SRU n'est toujours pas appliquée et que la discrimination envers des territoires entiers se poursuit inexorablement. L'hypocrisie et l'aveuglement n'ont plus de limites et les cris d'alarme de nombreux élus locaux se perdent dans le brouhaha organisé… Si Nicolas Sarkozy avait tiré les leçons des révoltes de 2005, il aurait compris que la jeunesse a tellement intégré le modèle républicain qu'elle n'aspire qu'à l'égalité, pleine et entière. Pendant ce temps-là, le pouvoir élyséen n'incarne que la montée des valeurs inégalitaires, scandées sur tous les tons !

Bête immonde

09 décembre 2009 – Jean-Emmanuel Ducoin

En prenant un plaisir quasi maladif à laisser croire et à laisser dire que les interrogations soulevées par l'odieux « débat » sur « l'identité nationale » puissent être liées, d'une manière ou d'une autre, aux difficultés d'intégration des immigrés, Nicolas Sarkozy porte une responsabilité dont il n'est pas près de s'affranchir. Parce qu'il a instrumentalisé d'abord l'Histoire, puis manipulé une pseudo-discussion « identitaire » organisée sous le contrôle des préfets, comme sous le second Empire, les historiens du futur retiendront que c'est lui et personne d'autre qui a déchiré l'une des plus belles pages de notre pacte républicain. On ne réveille pas la bête immonde sans vouloir en être le maître !

En l'espèce, Nicolas Sarkozy et son chef de meute, Éric Besson, ont tendu le pire des pièges contre lequel il convient de résister de toutes ses forces. En affirmant, hier dans une tribune donnée au Monde, que « l'identité nationale est l'antidote au tribalisme et au communautarisme », le président a de nouveau manié mensonges et grossièreté intellectuelle. Se disant « stupéfait par la réaction (…) dans notre propre pays » au vote « contre les minarets »

en Suisse, Sarkozy a légitimé cette consultation, déclarant que les critiques cachaient « en réalité une méfiance viscérale pour tout ce qui vient du peuple » qui lui « rappelle comment fut accueilli le rejet de la Constitution européenne en 2005 ». La honte ne l'étouffe décidément pas : comparer ainsi les référendums relève de la crapulerie… Au moins s'éclaire, au grand jour, la philosophie même de la conception sarkozyste de la « laïcité positive ». Personne n'a oublié que, à ses yeux, « l'instituteur ne pourra jamais remplacer le curé ou le pasteur ». En vérité, toute approbation du vote suisse sous-tend une prise de position anti-laïque, puisqu'il signifie concrètement que l'État doit intervenir en matière de religion, qu'il ne saurait rester neutre face à la diversité des croyances, pouvant aller jusqu'à la négation de la liberté de conscience. Plus grave, en insinuant que des minarets peuvent être une menace pour la France, Sarkozy a choisi de lui-même une rhétorique qui nous rappelle – forcément – les heures sombres de notre histoire.

L'aliénante « identité nationale », dont l'un des buts vise à ressouder l'électorat ultra-droitier, éloigne les Français de l'essentiel, de l'épouvantable casse sociale, de la limitation des droits, de la décomposition du vivre-ensemble, etc. L'implacable mécanique des bas-fonds de la vieille France, jamais totalement endormie et toujours prête à ériger des boucs émissaires, a donc repris du service. Heureux d'une telle aubaine, les porte-étendards de la réaction s'en donnent à cœur joie pour tenter d'impacter un code génétique immuable et intangible à notre nation, qu'ils veulent figer ad vitam aeternam dans un creuset ethnocentré. Chacun aura compris qu'avec « l'identité nationale » se donne à voir la nature profonde du régime sarkozyste qui, derrière le bling-bling, ne dit pas son nom : un régime néonationaliste. Celui d'une droite maurrassienne, ultralibérale, prônant la division, l'exclusion. Et chaque jour un peu plus, l'incitation à la haine…

Assez

17 décembre 2009 – Jean-Emmanuel Ducoin

Parmi les sombres dangers qui planent sur notre (sous) France, il en est un plus sournois que les autres contre lequel nous devons nous prémunir. Et si tout était organisé en haut lieu pour que la somme de nos indignations quotidiennes contre ce gouvernement, chaque jour un peu plus considérable, ne vise qu'à installer une espèce de lassitude, noyés que nous sommes sous l'abondance des excès en tout genre ? Dernier exemple en date, non des moindres, l'odieuse expulsion hier de neuf Afghans vers Kaboul. Une décision bafouant les droits humains les plus

fondamentaux, mais revendiquée et assumée par Éric Besson. « L'opération s'est bien passée, il n'y a pas eu de difficultés part culières », a affirmé notre sous-ministre de la République, dans un langage administratif du plus mauvais effet. Rappelons que ces Afghans, tous jeunes, hagards et fatigués, sont chassés dans un pays en guerre. Comment justifier le risque de renvoyer chez eux des hommes ou des femmes menacés dans leur vie, sachant, comme le déclarait hier l'ambassadeur d'Afghanistan à Paris, qu'« aucun d'eux n'a reçu de laissez-passer » des autorités de Kaboul ? De la basse besogne. Cynique et révoltante. Froidement planifiée.

La vague de protestations est à la hauteur de l'événement. Trop, c'est trop. Même Fadela Amara, la fantomatique secrétaire d'État à la Ville, a exprimé son trouble. « Chacun sa place, chacun son poste », lui a rétorqué le ministre en charge, fier du soutien présidentiel. Et pour cause. L'argument de Sarkozy ? La France ne ferait qu'appliquer « la même méthode que d'autres pays comme la France ». Mais précisément : convoquée à ses devoirs historiques, la France, qui s'était honorée à l'ONU avant la guerre en Irak, n'est pas n'importe quel pays ! Celui-ci s'enfonce pourtant dans le tragique… Il suffisait d'entendre, hier, la réaction du député UMP Thierry Mariani, pour se demander où s'arrêterait l'escalade verbale : « Mon estime va davantage aux jeunes Afghans qui ont fait le choix de rester dans leur pays qu'à ceux qui le fuient. » Certains ne pensaient pas autrement du général De Gaulle en exil à Londres...

Le style, c'est l'homme, disait Buffon. Au bling-bling et au Fouquet's des premières heures, a surgi une réalité politique, sociale, culturelle et historique qui donne à voir la vraie nature du régime actuel : du néonationalisme, qu'illustre parfaitement le pseudo-débat sur « l'identité nationale ». Chacun peut le constater. La fange nauséeuse dans laquelle se vautre avec délectation la clique au pouvoir, comme si toutes les vannes avaient été ouvertes, souille la République. Entre les charters et les dérives identitaires, les incitations à la haine, la nostalgie du colonialisme appliquée aux musulmans, les stigmatisations, la sélection par le sang et l'argent, le sarkozysme conduit la France dans un immense gouffre.

Téléguidée, ni libre ni pluraliste, cette vulgaire mascarade de « l'identité nationale » doit cesser, car elle ressemble à une machine maurrassienne de division et de diversion, à usage électoral. Une preuve ? Sarkozy aurait déclaré qu'il fallait « sortir le gros rouge » en vue des régionales. Formulée autrement : les chiens sont lâchés… Qui osera encore taire ses indignations ?

Halte aux feux de l'identité nationale

22 décembre 2009 – Patrick Appel-Muler

Nicolas Sarkozy aurait bien voulu faire du débat sur l'identité nationale une ligne de démarcation politique, le plus grand commun diviseur du pays, « un clou d'airain qu'on enfonce dans l'âme », comme l'écrivait Diderot. Il avait l'homme pour cette basse besogne, Éric Besson, rallié de dernière heure et qui ne peut rien lui refuser. Toutes les vannes ont été ouvertes pour qu'un torrent raciste se déverse dans les salons de sous-préfectures où un public choisi ou contraint (des lycéens notamment) était rassemblé. Des ministres glissent sur la pente qu'ils ont choisie, avec le dernier morceau de bravoure de Nadine Morano, qui incarne, nous dit-on, la fibre populaire du président…

Il ne s'agissait pas seulement en prétendant établir la carte d'identité du bon Français d'un calcul à court terme pour que les sympathisants de l'extrême droite se retrouvent pleinement dans l'UMP aux élections régionales. D'ailleurs, l'opération est prévue pour durer jusqu'à la fin de 2010 afin de bâtir le socle d'une seconde candidature de Nicolas Sarkozy, à laquelle il pense tous les jours en nous rasant, et semble-t-il en bassinant Carla. C'est l'image même de la République et l'idée qu'un peuple se fait de lui-même qu'il s'agit de modifier. En fissurant l'aptitude à vivre ensemble, le pouvoir espère régner longtemps. Adieu « Liberté, égalité, fraternité » ! Le ministre de l'Immigration et de l'Identité nationale a beau menacer de procès ceux qui décèlent dans l'opération la résurgence du vichysme, elle est bel et bien là, avec dans son sillage le retour des thèmes de Maurras et des accents de Barrès. La droite revient à ses fondamentaux d'avant-guerre et le personnel adéquat est enrôlé. C'est à un ancien de Minute, préposé à l'histoire coloniale, que l'Élysée a confié le suivi de l'opinion publique à force de sondages dispendieux et de préconisations incendiaires. Mais un sondage montre que les ferments de haine ainsi semés ont du mal à lever. Interrogés par CSA pour le Parisien, les Français sont 50 % à ne pas être satisfaits de ce débat et autant à considérer qu'il faut l'arrêter ou le suspendre. Ceux qui, venus de la gauche politique ou médiatique, avaient applaudi à ce débat par opportunisme ou par confusion idéologique ont bonne mine aujourd'hui ! Ils croyaient être dans le coup de l'opinion, ils sont tout juste dans le vent. La plupart de ces derniers penchaient aussi pour que la gauche se confonde avec le Modem et sympathisaient avec les thèmes sécuritaires de Nicolas Sarkozy. Un fond de sauce partagé ? En tout cas, l'évolution de l'opinion montre que ce n'est pas en baissant pavillon qu'on peut mettre la droite en échec, mais en l'affrontant sans démission.

Par une étrange imprécision de vocabulaire, certains s'inquiètent aujourd'hui d'un « dérapage » du débat, comme s'il s'agissait simplement de mettre des pneus contacts pour éviter de partir dans le décor. Mais c'est bien cette opération de division de la population qui doit être purement et simplement abandonnée, parce que sa nature est malsaine. Le président de la rupture n'est plus celui que des fractures.

Zoom sur les feux de la haine

05 janvier 2010 – Patrick Appel-Muler

Éric Besson a été chargé de frapper hier les trois coups de la rentrée du gouvernement et de la placer à nouveau sous le signe du funeste débat sur « l'identité nationale ». Désireux d'en marteler les thèmes à l'orée des élections régionales, le ministre avait convoqué une conférence de presse à laquelle il voulait donner du retentissement. Les stratèges de l'UMP craignent en effet une évaporation des voix d'extrême droite tentées de reprendre le chemin du Front national. Il s'agit donc de faire du plus blanc que blanc, du Le Pen en travaux pratiques, du « gros rouge », avait lâché Nicolas Sarkozy, « des brèves de comptoir », avait traduit son collaborateur. Devant les journalistes, Éric Besson prétendait tracer un bilan… Non, a-t-il juré, « l'identité nationale ne se focalise pas sur l'immigration et l'islam ». C'est vrai : le débat s'en prend aussi aux habitants des banlieues populaires et aux jeunes. « La caricature de défouloir raciste n'a pas fonctionné », s'est-il maladroitement défendu. C'est vrai que l'original se suffisait à lui-même, et le ministre a dû concéder que près d'un tiers des 26 000 contributions reçues portaient sur l'immigration et l'islam. On sait pourtant que, pour les ténors de l'UMP, le racisme n'est pas facile à déceler, notamment quand il fleurit aux lèvres du ministre de l'Intérieur, orne les sorties de Nadine Morano sur les jeunes à verlan et casquettes, et qu'il sort à gros bouillons de la bouche d'un maire UMP de la Meuse. À l'Humanité, nous nous sommes astreints à consulter les contributions dont le gouvernement se targue. Vous pourrez constater vous-même si, malgré le ménage récemment fait sur le site officiel, « l'immense majorité des contributions est parfaitement respectueuse de nos valeurs républicaines » … Mais c'est vrai que nous n'avons sans doute guère de valeurs en commun avec ces hommes qui expulsent des réfugiés vers l'Afghanistan des talibans !

D'ailleurs, le si subtil Frédéric Lefebvre, porte-parole de l'UMP, a craché le morceau dénonçant « la politique de l'autruche » et en appelant « à des mesures qui défendent l'identité nationale ». Sans doute contre des fauteurs de trouble comme Gandhi qui, en pleine lutte de libération

nationale contre le colonialisme anglais, écrivait : « Je ne veux pas que ma maison soit murée de toutes parts, ni mes fenêtres bouchées, mais qu'y circule librement la brise que m'apportent les cultures de tous les pays. » Dans les rangs de la droite certains sentent les périls que recèle l'ambition de diviser pour continuer à régner. Hier, le commissaire à la Diversité et à l'Égalité des chances, Yazid Sabeg, soulignait : « Il y a des choses qu'il ne faut pas faire et qu'on ne peut pas faire. On ne peut pas construire l'identité de ce pays contre ses minorités, on ne peut pas construire l'identité de ce pays contre l'islam. »

Si la politique de Nicolas Sarkozy offre un si répugnant profil, c'est pour mieux garder l'autre dans l'ombre. Par exemple, l'entreprise de casse des retraites qu'il fomente pour l'année 2010 et qui touchera les habitants français de longue date tout autant que leurs voisins immigrés. Ou encore la vague d'austérité qui menace les services publics et, pour ne citer qu'elles, les écoles des enfants de banlieues, comme ceux des zones rurales ou des centres-villes. C'est à l'aune de l'intérêt général qu'il faut juger le bilan de ce quinquennat et donc le battre en brèche. Pour cela, recevez tous mes vœux, des luttes qui s'amorcent jusqu'aux élections régionales.

Assez

30 janvier 2010 – Jean-Emmanuel Ducoin

« L'homme a inventé le pouvoir des choses absentes », disait Paul Valéry, qui ne manquait jamais une occasion pour sonder le fracas des tourments humains rapportés à l'essentiel. Autant se le dire. Le « spectacle » offert depuis quelques semaines par la plupart des « acteurs » politiques de la « scène » médiacratique nous afflige autant qu'il nous inquiète. Tandis que le pouvoir s'efforce à enfoncer la France dans un univers de contre-révolution idéologique, sociale et politique, assortie d'un affaissement des repères symboliques qui encadraient jadis notre chemin en citoyenneté, tout est organisé pour réduire l'engagement public à des exhibitions abêtissantes. Postures, déclarations, manœuvres, effets d'annonce, occupations des médias, livres nauséeux, tout cela sous le feu nourri des communicants. L'agenda idéologique actuel, où voisinent démagogie et populisme, mensonges et serviabilité, racisme et xénophobie, ne sert que la division et l'atomisation de la République… Assez !

De quoi a-t-on parlé cette semaine, de manière quasi exclusive, loin, si loin des réalités de la vie quotidienne qu'une protestation morale ne suffit plus pour exprimer notre affliction ? D'abord d'une pseudo-émission de télévision taillée sur pièce pour un chef de l'État plus manipulateur que jamais dans le corps-à-corps verbal et la mystification. Ensuite d'un procès

pipolisé réduit à un duel, une guerre plutôt, entre Nicolas Sarkozy et Dominique de Villepin, procès qui, manifestement, n'a pas fini d'occuper les blablateurs qui se complaisent dans le soupçon permanent et ne perdent jamais une occasion pour rabaisser l'idéal républicain. Enfin d'une énième ignominie de Georges Frêche, qui, du haut de sa baronnie locale qu'il gère en autocrate décrispé, se permet décidément n'importe quoi et donne à voir la vraie nature de son tempérament. Assez !

Et quoi d'autre ? Des suites du débat sur le voile intégral, pardi, tandis que nos gouvernants, Sarkozy, Besson, Fillon, Hortefeux et les autres, continuent d'insinuer avec un plaisir quasi maladif, comme pour mieux ressouder l'électorat ultradroitier, que les interrogations soulevées par l'odieux « débat » sur « l'identité nationale » sont liées d'une manière ou d'une autre aux difficultés d'intégration des immigrés… Et quoi encore ? Des profanations de cimetières. Des insultes. Des rhétoriques de caniveaux. Des discriminations qui déchirent le pacte républicain. Bref l'implacable signature des bas-fonds de la vieille France… Assez ! Le climat actuel, qui installe insidieusement une espèce de dictature de l'émotion, vise à détourner les Français de l'essentiel, de la crise économique durable, de l'épouvantable casse sociale, de la limitation des droits, de la décomposition du vivre ensemble, etc. Ceux qui souffrent ne s'y trompent pas. Après plus de deux ans en Sarkozye et autant de fêlures à l'éthique de notre société, de nombreux Français sont en recherche d'alternatives et veulent non seulement exprimer leur colère mais lui donner de la force. Ne nous trompons pas. La campagne électorale qui vient de débuter est une occasion de décréter, partout où la misère laboure les entrailles de la (sous)France, que seule l'urgence sociale doit nous préoccuper. Une manière indispensable de répliquer au gouvernement. Et de dire une bonne fois pour toutes : assez ! « Identité nationale », guerre Villepin-Sarkozy, délires de Frêche… Le « spectacle » politique actuel vise à détourner les Français de l'essentiel.

Prise de possession

09 février 2010 – Jean-Emmanuel Ducoin

Le sarkozysme ambiant, capable et coupable de toutes les avanies à l'esprit républicain, aura au moins rehaussé notre méfiance envers toutes les prises de possession dont le prince-président est un dangereux récidiviste. Hier, le « séminaire » interministériel consacré au pseudo-débat sur « l'identité nationale » entendait associer l'ensemble des membres du gouvernement comme pour s'assurer de la fameuse « solidarité gouvernementale » sur un dossier dont plus personne

ne se sent vraiment solidaire. Enterrement de seconde classe... Ancien chef de meute, Éric Besson tentait d'y faire bonne figure, lui qui assume jusqu'à l'arrogance les insupportables présupposés d'un débat conçu pour ressouder l'électorat néonationaliste avant les régionales… Fiasco ? Toutes frontières morales enfoncées, ce temps mortifère et haineux occupé à autre chose qu'à l'urgence sociale n'a fait que réveiller les inconscients rances de la bête immonde, ouvrant les vannes à toutes les horreurs xénophobes et autres paroles d'exclusion. Sarkozy et Besson portent la responsabilité historique d'avoir excité les chiens… Car il aura hélas fallu des mois d'indignations, de pétitions et de contre-explications, pour que, enfin, une majorité de citoyens comprenne que « l'identité » n'était pas réductible à une définition paraphée une bonne fois pour toutes par quelques fanatiques du Palais, tous les pieds bien scellés dans cette « terre qui ne ment pas », comme le rappelait le chef de l'État en osant plagier le Pétain de juin 1940… Non, une identité ne se définira jamais sous les traits d'une figure, simple ou éloquente. En installant l'un des gouvernements les plus réactionnaires depuis la Libération, engagé personnellement dans une contre-révolution sociale et philosophique d'ampleur, jamais Nicolas Sarkozy n'incarnera la figure d'une France apaisée sur ses valeurs et ses différences, ses richesses. Insaisissables. Toujours en mouvement.

Le « débat identitaire », en devenant un défouloir nauséeux anti-immigration, a nourri une flagrante démagogie électoraliste. Non payante, si l'on en croit les dernières enquêtes d'opinion : l'« identité nationale » n'est-elle pas, depuis toujours, le cheval de bataille du FN ? L'occupation médiacratique n'aura donc pas suffi. Et pourtant ! Pendant ce temps-là, le pouvoir n'a pas ménagé sa peine pour augmenter son emprise sur les médias, révélant là aussi sa face sombre… Sujets dans les JT, tribunes çà et là, colonnes ouvertes, face-à-face indécents, émissions spéciales, main basse sur l'info, mélange des genres entre « missions de service public » et tutelle de l'« actionnaire », scandale d'État quant aux conditions de privatisation de la régie publicitaire de France Télévisions, ostracisme flagrant envers les candidats du Front de gauche, censure des journalistes de l'Humanité, interdits d'antenne comme aux pires heures de l'ORTF… Rien n'a été épargné aux Français ! Hier, après avoir annoncé que « le débat sur l'identité nationale » s'inscrivait « dans la durée » (sic), François Fillon a assuré que, dans le but de renforcer la « fierté d'être français » (re-sic), le drapeau tricolore serait bientôt dressé dans toutes les écoles, transformées en autant de casernes ! Les prises de possession sarkozystes n'ont décidément plus de limites… En république, aucune stratégie électorale ne peut justifier d'attiser la division. Où se croit donc Nicolas Sarkozy ?

La Croix

Ce qui nous rassemble

27 octobre 2009 – François Ernenwein

La majorité relance le débat sur l'identité-nationale.

Parler de l'identité-nationale, de ce qui fonde notre sentiment d'appartenance à une communauté, n'est certainement pas un sujet tabou. Pourquoi nous sentons -nous français ? À quoi servent les États-nations ? Le pouvoir aujourd'hui, c'est clair, ne leur appartient plus totalement. L'initiative et le contrôle leur échappent en partie et glissent lentement vers les institutions transnationales ou les collectivités territoriales. Mais dans le même temps, c'est toujours à l'intérieur de cet espace national que se déploient la citoyenneté, la solidarité. Bref, ce qui nous réunit ...

Nicolas Sarkozy avait fait du thème du retour de la politique dans son espace naturel, la nation, un point central et, en même temps, le cadre de sa campagne victorieuse en 2007. Nos appartenances nous définissent. On aurait pu et dû en rester à ce constat, poursuivre son exploration sereine et enrichir l'idée.

Mais l'intuition a connu de nouveaux développements. Des liens sont désormais systématiquement tissés entre immigration et identité dans les discours du gouvernement, comme si l'une annonçait mécaniquement la ruine de l'autre. L'apparition d'un ministère traitant des deux questions, d'abord tenu par Brice Hortefeux puis par Éric Besson, a accompagné cette pente. À ce point de la discussion, l'annonce dimanche d'un vaste débat sur l'identité-nationale par le ministre en charge de l'immigration présente de nouveaux risques. Bien sûr, les Français n'ont pas le monopole de cette crainte plus ou moins diffuse d'une identité-nationale menacée. Mais pour discuter de ce qui nous rassemble, faut -il commencer par parler de nos peurs ? Peut-être serait -il préférable d'explorer comment notre communauté nationale s'est précisément construite de métissages successifs, de rencontres certes toujours compliquées mais au final créatrices. Si les Américains avaient été guidés par une conception figée de l'identité-nationale, ils n'auraient jamais élu Barack Obama. Ce qui ne les empêche pas, par ailleurs, d'être d'ardents patriotes.

Mauvais départ

02 novembre 2009 – Dominique Quinio

Y a -t-il une manière dépassionnée d'aborder le débat sur l'identité-nationale que lance aujourd'hui, dans une certaine improvisation quant à la méthode, le ministre de l'Immigration, Éric Besson ? Il faudrait dépasser le soupçon d'arrière-pensée électorale : la définition d'une identité-nationale n'est pas l'affaire de la droite, voire de l'extrême-droite ; tous ont à dire sur le sujet. D'autant qu'une telle réflexion pourrait précisément bousculer certains a priori et permettre à la société française, dans sa diversité, de définir et d'afficher ses valeurs communes.

Sauf que, question valeurs, la République tangue. Affaire Clearstream, condamnation de Charles Pasqua, renvoi de Jacques Chirac, ancien président de la République, devant la justice pour l'affaire d'emplois supposés fictifs à la Mairie de Paris. De quoi saper, avant même que le débat s'engage, la crédibilité de ceux qui aspirent à le mener.

On peut choisir la vision du verre à moitié plein : la tolérance aux petits (ou plus gros) arrangements avec la loi, en matière de politique, n'est plus de mise, et peu d'affaires restent désormais longtemps cachées ; la justice s'en saisit. Le renvoi de Jacques Chirac devant le tribunal correctionnel, contre l'avis du parquet, bien des années après les faits incriminés, apparaît comme une démonstration - appuyée - du rôle du juge d'instruction, libre vis-à-vis du pouvoir politique.

Mais on peut s'alarmer devant le verre à moitié vide. Même si tous les faits ne sont pas du même registre, s'ils n'impliquent pas forcément d'enrichissement personnel, s'ils ont plutôt à voir avec des pratiques clientélistes longtemps tolérées par tous les partis, il en ressort (avant même que le tribunal ait rendu son jugement) l'image de sempiternelles magouilles, une image qui déteint sur tous, coupables ou non coupables. Comment convaincre une opinion, déjà en délicatesse avec les institutions, qu'on peut faire confiance à la classe politique ?

Car une identité-nationale n'est pas une pure abstraction, une addition de symboles, un héritage historique ou un dogme et des principes ; elle s'incarne dans des hommes et des femmes qui doivent susciter l'envie de la faire vivre et de la partager.

Facettes multiples

24 novembre 2009 – Dominique Quinio

Déclinez votre identité : nom, prénom, lieu et date de naissance ... Une fois cela connu, que sait -on de la personne ? Pas grand-chose ou, du moins, pas le tout de son être. Quelle est sa profession, est-elle mariée, a -t-elle des enfants, est-elle croyante, quelles sont ses passions, a -t-elle un grand-père qui venait d'Espagne (ou d'Italie, ou d'Algérie...) ? La définition n'est guère plus évidente pour un peuple. L'identité, même qualifiée de "nationale", est un miroir à multiples facettes.

Le débat sur l'"identité-nationale", lancé par Éric Besson, s'est trouvé dès l'origine biaisé, par l'intitulé même de son ministère qui lie identité française et immigration, comme si l'atomisation de notre société avait pour seule cause la présence d'immigrés. Il serait bien préférable de s'interroger sur ce qui unit aujourd'hui les Français dans la diversité de leurs appartenances, au sein d'une Europe et d'un monde si proches. Car chercher à leur redonner un projet commun, un destin à partager, au-delà de leurs différences, ne serait pas superflu. Mais comment y parvenir si se profile le soupçon d'une opération politicienne aux visées excluantes et stigmatisantes ?

Un sondage réalisé par TNS Sofres pour La Croix propose quelques pistes de réflexion. Premier diagnostic : pas de trouble massif de l'identité : à près de 70 %, les Français se sentent ... français. Le tiers qui se définit autrement se sent d'abord habitant de sa ville, de son quartier, européen ou encore "citoyen du monde". Les personnes interrogées placent les droits de l'homme, la langue, le système de protection sociale, la culture, dans le hit-parade des valeurs qui forgent l'identité-nationale. À l'inverse, la religion ne paraît pas déterminante : il est possible de s'en désoler, mais peut-être peut -on y lire le constat que l'on peut se sentir français, et reconnaître autrui comme français, quelle que soit sa religion.

Plus surprenante est la réponse à la question de savoir ce qui rapproche le plus les personnes : le " milieu social " est cité en premier. En creux, on peut comprendre que ce qui " désunit " les Français, ce sont les différences (pour ne pas dire les inégalités) sociales. Ce sera notre contribution au débat sur l'identité-nationale.

Derrière le minaret

30 novembre 2009 – Dominique Quinio

Une majorité de Suisses dit non à la construction de minarets. Un vote de défiance à l'égard de l'islam.

Un drapeau suisse, une femme voilée et des minarets en forme d'armes : le message était clair pour les promoteurs de la " votation " qui demandaient que soit inscrite dans la Constitution suisse l'interdiction de construire des minarets près des mosquées. Ces minarets, selon les partis populistes à l'origine de la démarche, symboliseraient la volonté de domination politico-religieuse des musulmans. À la surprise des observateurs, une majorité de Suisses (57 %) s'est prononcée pour l'interdiction : une opinion que l'on n'osait pas afficher devant les sondeurs mais qu'on s'autorise dans le secret de l'isoloir.

On peut stigmatiser les Suisses, leur volonté de protéger leur singularité et leur prospérité, mais un tel référendum dans d'autres pays européens ne donnerait-il pas des résultats semblables ? Les temps de chômage massif (même si en Suisse ce problème est tout relatif) sont des périodes de repli sur soi, où l'étranger apparaît comme une menace. En Suisse, les musulmans (essentiellement venus de Turquie et des Balkans) représentent environ 5 % des 7,5 millions d'habitants.

Crainte et ignorance se mêlent pour expliquer le vote. L'islam se trouve assimilé aux forces les plus extrémistes qui hantent l'actualité internationale. Il est vrai, par ailleurs, qu'en termes de liberté religieuse, la réciprocité ne joue pas. Selon une étude européenne, la proportion de lieux de culte musulmans par rapport au nombre de croyants est correcte en Europe (même si certaines salles de prière sont très rudimentaires) ; tandis que des pays d'islam, telle l'Arabie saoudite, n'autorisent pas la construction d'églises sur leur territoire et ne reconnaissent pas les droits des chrétiens : une réalité qui, néanmoins, ne justifie pas ... la réciprocité.

En Suisse, responsables catholiques et protestants se sont clairement prononcés contre l'interdiction : ils redoutent que se trouvent fragilisés le dialogue et le respect mutuel entre croyants. Le rejet et la méfiance exprimés par la votation seront en effet douloureusement perçus par les musulmans et nombre de chrétiens. En Suisse et au-delà. Pas de minarets, donc, mais de hauts murs d'incompréhension.

Débattre, malgré tout

14 décembre 2009 – Florence Couret

À quoi reconnaît-on un débat piégé ? À sa propension à changer de cap, au gré des vents du moment. Ainsi en va-t-il du débat sur l'identité-nationale, lancé officiellement début novembre. La question explicitement posée, il y a un peu plus d'un mois, était, faut-il le rappeler : " Pour vous, qu'est-ce qu'être français aujourd'hui ? " Chacun était alors invité à s'exprimer sur la

définition même du mot nation, sur le poids de l'histoire, de la culture, de la langue, du patrimoine, du territoire... Mais aussi à réfléchir, de manière plus générale, à ce qui fonde la volonté d'un groupe humain à vivre ensemble.

Depuis, le gouvernement a été contraint à quelques réglages après de brusques changements de bord. Il y eut d'abord les violences commises en France, après le match de football opposant l'Algérie à l'Égypte, par des individus brandissant des drapeaux algériens. Le débat s'est alors focalisé sur l'immigration et sur la question de l'intégration, voire de l' "assimilation", pour reprendre la terminologie désormais retenue par l'exécutif. Puis une nouvelle masse d'air est venue de Suisse, jetant le froid, cette fois, sur la question des minarets et, au-delà, de la présence de l'islam dans nos sociétés occidentales...

La dérive est telle que certains élus se demandent aujourd'hui s'il ne serait pas temps d'arrêter là les frais du débat. Ce ne serait ni sain, ni productif. Il a été ouvert ; il doit aller jusqu'à son terme. Même si l'actualité, avec la fin des travaux ces jours-ci de la mission parlementaire sur la burqa, risque de nouveau d'interférer dangereusement. Avant de conclure, si nécessaire, qu'il faut interdire le port du voile intégral sur le territoire français, il conviendra de se souvenir que la cohésion d'un groupe, qu'il ait les dimensions d'une petite communauté locale ou celles d'une nation, se fonde sur la recherche d'un consensus social, fragile et en cela précieux. Sur la recherche de l'adhésion de tous plutôt que l'exclusion de quelques-uns.

Vers une loi anti-burqa

23 décembre 2009 – Dominique Quinio

Jean-François Copé a annoncé le dépôt d'une proposition de loi UMP
La question était la suivante : faut -il interdire le port de la burqa en France ? La burqa " ne sera pas la bienvenue sur le territoire de la République ", avait prévenu le président de la République. Tandis qu'une mission parlementaire était lancée fin juin par le député PCF du Rhône, André Gerin. Depuis, le débat sur l'identité-nationale - et sa focalisation sur l'islam dans la société française - s'est superposé à la question particulière. Tandis que la votation suisse sur les minarets enflammait les esprits à propos de la " visibilité " musulmane.

L'UMP, a annoncé hier Jean-François Copé, déposera prochainement une proposition de loi et une résolution : la burqa ne serait pas explicitement bannie de l'espace public ; mais il sera interdit d'avoir le visage totalement couvert dans les lieux publics (hormis période de carnaval et de grands froids...) . Devraient être mises en avant des raisons de sécurité. La résolution, elle,

mettrait l'accent sur la dignité des femmes, le port du voile intégral apparaissant comme une négation de leur identité. Ce ne sera donc pas une loi sur la burqa, mais chacun y pensera très fort. De la même façon l'interdiction de signes religieux ostentatoires à l'école visait essentiellement le voile des jeunes filles musulmanes.

De fait, croiser sur un marché, dans une rue, une femme totalement dissimulée sous son vêtement sombre laisse un sentiment de malaise. Quelle est sa part de liberté dans l'adoption de ce vêtement ? Se protège -t-elle ou se sépare -t-elle des autres ? Quelle relation possible avec une personne dont on ne voit pas le visage ? Il n'empêche, faut-il une loi (et sa solennité) pour encadrer quelques cas, très minoritaires en France ? Le risque est de donner de l'importance aux courants qui les encouragent. Il existe d'autres moyens pour réglementer le port du voile intégral, pour exiger un visage nu sur les documents officiels, pour que soient respectés, à l'hôpital, dans les salles de sport, les principes de mixité et d'égalité ... Les positions des parlementaires transcendent les appartenances politiques, le débat promet d'être vif. Sous le regard d'une communauté qui aura le sentiment d'être à nouveau montrée du doigt.

L'ordre des urgences

26 janvier 2010 – Dominique Quinio

Chômage, avenir des retraites, pouvoir d'achat : selon les réponses à l'appel lancé sur Facebook avant la prestation télévisée de Nicolas Sarkozy sur TF1 hier soir, ces sujets préoccupent en priorité les Français. En revanche, une loi d'interdiction du voile intégral ne paraît pas relever de l'urgence, même si on peut penser que, pour une majorité d'entre eux, la vue (si l'on peut dire) d'une femme ainsi dissimulée suscite la gêne. Les élus de la nation semblent tout aussi perplexes. La commission parlementaire qui propose ses conclusions aujourd'hui n'a pas abouti à un véritable consensus ; les partis politiques sont partagés. Sans compter la difficulté de faire appliquer une telle loi : faudra -t-il interpeller une femme ainsi vêtue sur la voie publique, l'obliger à se dévoiler, la reconduire chez elle, lui infliger une amende ? Rien de pire, a averti la ministre de la justice Michèle Alliot-Marie, qu'une loi inapplicable.

La discussion, en tout cas, entretient le mal-être des croyants musulmans. Bien que le port de la burqa reste marginal, demeure le sentiment d'être dans le collimateur de l'État, d'autant que le débat sur l'identité-nationale s'est largement déporté sur la place de l'islam dans la société française. Beaucoup estiment qu'une réglementation concernant des lieux particuliers (hôpital, transports...) suffirait. Pour "compenser", des signaux pourraient être lancés en direction des

musulmans, déjà envisagés lors du débat sur les signes religieux à l'école : un jour férié accordé pour une fête musulmane, par exemple. De même, dans le souci d'afficher un équilibre religieux parfait, les autorités politiques pourraient être tentées de démontrer que les autres religions sont elles aussi sous étroite surveillance laïque. Jusqu'à la privatisation totale du religieux, son exclusion de tout espace public ?

Certaines des interrogations sur la place des musulmans en France, pourtant, n'ont rien à voir avec la religion, mais tout avec les conditions de vie d'une partie d'entre eux. Où l'on retrouve les préoccupations de tous les Français : emploi, pouvoir d'achat ... La réelle urgence.

Les conditions du débat

08 février 2010 – Les conditions du débat

" Qu'est -ce qu'être français ? " En posant publiquement la question en octobre dernier, Éric Besson avait de grandes ambitions. Réaffirmer des valeurs, mieux faire partager une fierté ... La créature a pourtant largement échappé à son maître. Après trois mois de solides réticences et de sérieux dérapages, mieux valait arrêter les débats et les dégâts. C'est désormais la tâche dévolue à François Fillon. Un séminaire gouvernemental se réunit aujourd'hui à Matignon. Le premier ministre tirera les conclusions nécessaires en lieu et place de Nicolas Sarkozy. Le " colloque final " prévu le 4 février a été purement et simplement annulé. Et malgré tous les dénis ou les promesses pour après les régionales, il y a fort à parier que cette discussion, dans les termes imaginés par le ministre de l'immigration et de l'identité-nationale, sera close pour un moment.

Faut-il s'en réjouir ? Oui, si on s'en tient à la façon dont, très vite, ce débat avait été quasi exclusivement orienté vers l'immigration ou l'islam. Non, bien sûr, si cela rend plus difficile tout échange sur ce qui tisse l'identité française aujourd'hui.

Comment alors reprendre le fil de cette conversation nécessaire ? D'abord, il faudrait bien sûr en changer les termes. En acceptant par exemple de ne pas réduire l'identité à une nostalgie (celle d'une "France éternelle"), mais chercher vraiment ce qui rassemble aujourd'hui les Français dans leur diversité d'origines, de croyances et d'appartenances : c'est précisément quand elle cherche à se nier comme pays d'immigration que la France met plus sûrement en cause sa cohésion et son unité. Les grands chantiers de l'identité-nationale sont d'abord l'intégration par le recul des discriminations ...

Ré-engager ce débat serait aussi commencer à admettre que les questions ne se résument pas à l'accueil et au statut des migrants. L'identité française se cherche au moins autant aux croisements de la mondialisation et des identités régionales et locales qui se renforcent. Comment pourtant rester rassemblés ?

Au prix de ces ouvertures et de quelques autres, le débat deviendrait alors nettement plus passionnant. Et il est probable qu'alors tous ceux qui l'avaient jusqu'ici boudé accepteraient cette fois d'y entrer.

Le Figaro

Le front national en embuscade

23 novembre 2009 – Yves Thréard

Les regards sont tellement braqués sur la lutte que se livrent les socialistes et les écologistes à gauche qu'ils oublient de se tourner vers la droite. C'est pourtant de ce côté -ci que se jouera une partie des élections régionales de mars prochain. Dans huit à dix régions, dont le Nord-Pas-de-Calais, Rhône-Alpes et Paca, le Front national pourrait se maintenir au second tour. Provoquant ainsi des triangulaires, comme au temps de sa splendeur, dans les années 1990. La droite parlementaire y a plus d'une fois laissé des plumes.

Tous ceux qui avaient misé sur l'influence électorale amoindrie du FN après la présidentielle de 2007 avaient fait un pari osé. Menant une campagne décomplexée sur la défense de certaines valeurs, Nicolas Sarkozy avait réussi à séduire cet électorat populaire retranché à l'extrême-droite depuis une vingtaine d'années.

Depuis, la crise économique est passée par là, déballant au grand jour les excès des "nantis du système", selon la terminologie du FN. Dans ce contexte, les quelques polémiques qui ont alimenté le débat politique ces derniers mois n'ont rien arrangé. La réaction maladroite de Frédéric Mitterrand à l'arrestation en Suisse de Roman Polanski et la candidature de Jean Sarkozy à la tête du riche quartier de la Défense recelaient le ferment propice aux indignations et aux emportements. Marine Le Pen a su en profiter, trouvant là le moyen de se mettre en orbite.

Constatant les dégâts, le chef de l'État et son gouvernement ont réagi. La lutte contre l'insécurité et l'immigration clandestine est revenue au premier plan. Le thème de l'identité-nationale a pris corps. Mais, dans l'un et l'autre cas, le message est difficile à faire passer. Les récentes violences entourant la distribution d'argent sur la voie publique à Paris et la qualification de l'Algérie à la Coupe du monde de football ont cassé l'effet recherché. Est -ce cela la France ? s'amuse Jean-Marie Le Pen.

La gauche observe et provoque. Même divisée, elle pense jouer sur du velours. Comme à l'époque de François Mitterrand. Ainsi, pour exciter les passions, radicaliser les esprits, jouer sur les peurs, Martine Aubry a -t-elle demandé, hier, une "régularisation large des sans-papiers". Se prononçant également en faveur du mariage des homosexuels.

Son chef vieillissant, le Front national va tourner une page. On le dit en quête d'honorabilité, sur le déclin. C'est oublier que l'extrême-droite se nourrit toujours des carences des autres

partis. Les régionales, élections certes traditionnellement favorables au FN, pourraient le rappeler.

Les leçons des minarets

03 décembre 2009 – Paul-Henri Du-Limbert

Il ne fait pas bon être suisse. Depuis dimanche, l'expression "crétin des Alpes" refait florès. De bons connaisseurs du pays de Guillaume Tell vous expliquent doctement que la montagne, par définition, ça bouche la vue, et qu'il ne faut donc pas compter sur les Helvètes pour voir loin, pour voir large et pour voir juste. Si on comprend bien ce qui se dit, le vote contre les minarets n'a aucune importance puisqu'il est l'œuvre de gens sans importance. On est libre de se satisfaire de cette explication géographico-sociologique, mais chacun sent bien qu'elle a des limites et qu'elle sert surtout à rassurer tout le monde à bon compte.

Si on voulait faire progresser le débat, on s'interrogerait sans fard sur la véritable raison de ce vote, qui n'a surpris que ceux qui aiment être surpris. Les Suisses ont dit non parce qu'ils ont peur, et la peur n'est pas une question de neurones. S'ils ont peur, c'est malheureusement parce que, depuis des années, ceux qui parlent le plus haut et le plus fort au nom de l'islam tiennent des propos ambigus, inquiétants et parfois guerriers. Et on ne pense pas seulement à Ahmadinejad. Pas une semaine sans qu'un imprécateur enfiévré, quelque part en Égypte ou en Arabie saoudite, ne voue aux gémonies l'Occident, ses valeurs et ses "turpitudes". Dès lors, dans l'esprit du citoyen européen lambda, dire non à un minaret, c'est dire non à cet islam-là, qui nourrit le si redouté scénario du "choc des civilisations".

Le drame qui est en train de se produire sous nos yeux, c'est que, derrière le minaret, derrière la mosquée, les opinions publiques européennes devinent désormais l'intolérance, et réagissent en conséquence. À tort ou à raison, elles estiment que l'islam est une religion à visée impériale, qui va doucement mais sûrement imposer sa loi. Bien sûr, en France, à droite comme à gauche, tel ou tel vous vante la formidable capacité d'assimilation de la République, qui en a vu d'autres, mais ce discours commence à tourner à vide et même leurs auteurs le reconnaissent à demi-mot. Car ils doivent bien constater que le communautarisme gagne, et pas dans sa forme la plus réjouissante.

Pour conjurer les périls, il devient de plus en plus urgent de réaffirmer les valeurs de la République et de faire en sorte que la religion musulmane soit à cent pour cent "républicano-

compatible". À cet égard, légiférer sur la burqa ne serait pas un luxe. Et il n'est pas besoin d'organiser un référendum pour savoir ce que les Français en pensent.

Identité et unité nationales

09 décembre 2009 – Paul-Henri Du-Limbert

La meilleure façon d'exacerber les passions sur l'identité-nationale, c'est d'affirmer que le sujet n'existe pas, ou qu'il est dérisoire. Depuis le début des années 1980, les responsables du Front national se frottent les mains quand ils constatent que les élites, de droite comme de gauche, esquivent le sujet. Et Lionel Jospin s'en souvient, il est arrivé que leurs électeurs se vengent spectaculairement dans les urnes. Près de trente années sont passées, au cours desquelles la physionomie de la France s'est modifiée. Si on avait dit aux Français de ces années -là qu'un jour on s'interrogerait sur l'opportunité de rédiger une loi sur la burqa, ils se seraient gratté la tête puisque à l'époque le mot n'était connu que de quelques orientalistes confirmés.

Le mérite du débat sur l'identité-nationale, c'est de prendre acte d'une réalité que chacun constate : la France a changé. Les Français l'avaient bien compris, mais on ne le leur disait pas clairement. En créant le Conseil français du culte musulman, Nicolas Sarkozy a mis fin à cette petite omerta absurde qui ressemblait à de l'hypocrisie. Depuis, lorsque le chef de l'État reçoit à l'Élysée les dignitaires religieux, les musulmans sont enfin représentés et c'est heureux. La gauche peut s'amuser à traiter le chef de l'État d'apprenti sorcier, c'est tout de même lui qui a sorti cette religion de la clandestinité dans laquelle elle vivait depuis des années.

L'autre hypocrisie à laquelle s'attaque Nicolas Sarkozy, c'est celle qui a trait aux " valeurs chrétiennes " de l'Europe et de la France. On a usé de tant d'arguments spécieux pour justifier le fait qu'on ne mentionne pas cette référence dans la Constitution européenne que les Français se sont demandé si on ne les prenait pas pour des demeurés. Croyants ou non, ils voient bien que chaque village de France a son église et que la chose dure depuis déjà quelques siècles. C'est leur héritage, comme le sont aussi les valeurs de la République.

Tendre la main aux musulmans, leur offrir des lieux de culte, mais rappeler ce que sont les racines du pays, c'est tenir les deux bouts de la chaîne. Il ne s'agit pas de stigmatiser, il s'agit de dessiner un avenir commun dans un monde où tout change. Dans ce débat sur l'"identité-nationale", Michèle Alliot-Marie a eu raison de poser sur la table l'" unité nationale". Il s'agit

simplement de savoir qui nous sommes et comment nous vivons ensemble. Qui peut être contre ?

Burqa bas les masques

23 décembre 2009 – Paul-Henri Du-Limbert

"Il est interdit d'interdire !" La France n'a jamais fait sienne cette philosophie de la liberté. À cette exclamation généreuse, mais qui a évidemment ses limites, elle préfère une formule ambiguë et terrible que l'on doit à Saint-Just, "l'archange de la Terreur" : "Pas de liberté pour les ennemis de la liberté !"

La proposition de loi UMP sur la burqa nous ramène à ces deux conceptions rivales et promet de redoutables envolées le mois prochain au Parlement. On va tout entendre, et son contraire. Et à l'étranger, il se trouvera bien des commentateurs sarcastiques pour dire ou écrire qu'une nouvelle fois la France bride les libertés au nom de la liberté. On peut même imaginer que des femmes en burqa défilent devant le Palais Bourbon pour défendre leur conception de la liberté, qui consiste à vivre prisonnière.

Ce qui paraît certain, c'est que les partisans du " il est interdit d'interdire " vont devoir travailler leur argumentaire. Que vont -ils dire ? Que chacun, en démocratie, est libre de se vêtir comme il le souhaite. Soit, mais les femmes qui ne voient la vie qu'à travers le grillage d'une burqa l'ont -elles souhaité ? On sait bien que non. Pour une femme voilée de la tête aux pieds qui explique que c'est un choix de vie librement assumé, combien sont obligées de porter cet accoutrement effrayant ? D'autres assureront que le phénomène va disparaître, puisque les valeurs de la République sont suffisamment attirantes et remarquables pour que ces femmes, d'elles-mêmes, dans quelques années, décident de retirer leur voile. L'argument vaut ce qu'il vaut, mais il est permis d'avoir des doutes sur le caractère provisoire de cette "mode", si tant est qu'on puisse employer le mot. D'autres, enfin, affirmeront qu'on ne fait pas une loi pour si peu de personnes. Pourquoi mobiliser députés et sénateurs pour 1 900 cas répertoriés en France ? On peut répondre que l'important, c'est la tendance, et qu'il y a cinq ans la burqa n'existait pas en France. Sans loi, où en serons-nous dans cinq ans ? Nul ne peut le dire, mais les Français ont la désagréable impression que l'intégrisme musulman est sur une pente ascendante plutôt que descendante.

Ce n'est sans doute pas de gaieté de cœur que les députés vont légiférer sur la façon de se vêtir en France. Ils ne seront pas obligés de se justifier en prononçant la sentence menaçante de Saint-Just. Ce dernier avait parfois des phrases moins guerrières. Comme celle -ci : "Dans les sociétés vraiment libres, les femmes sont libres et adorées."

Le Monde

Ghettos Français

1er décembre 2009 – N.S

Il faut entendre le cri d'alarme que lance Claude Dilain , le maire de Clichy-sous-Bois (Seine-Saint-Denis) , un de ces élus en première ligne dans la crise sociale et urbaine : " Nous sommes revenus à la situation d'avant 2005 " , s'inquiète -t-il , faisant référence aux trois semaines d'émeutes qui avaient frappé le pays , il y a quatre ans , après le décès de deux adolescents originaires de sa commune .

Car les quartiers "sensibles ", selon la terminologie officielle, continuent d'être relégués et leurs habitants frappés par le chômage et la pauvreté. La crise actuelle n'a évidemment pas aidé. Mais il serait erroné de penser que la conjoncture économique explique l'ampleur des difficultés.

Si les banlieues vont mal, c'est parce qu'elles sont victimes de l'accumulation, depuis des décennies, d'inégalités de toute nature, sociales, économiques, urbaines ou scolaires. C'est aussi, comme le montre le rapport de l'Observatoire national des zones urbaines sensibles (Onzus), rendu public lundi 30 novembre, parce que les pouvoirs publics n'ont pas réussi à inventer les politiques permettant de rattraper les retards. Qu'il s'agisse du taux de chômage, de la pauvreté ou du niveau de formation, les quartiers sensibles, soit 4,5 millions d'habitants, demeurent des territoires à part au sein de la République.

La sortie de crise, si elle se confirme, ne suffira pas. L'expérience montre même que les périodes de reprise peuvent être plus difficiles pour les quartiers sensibles, moins préparés, moins attractifs, et pour leurs habitants, en dernière place dans la file d'attente du marché de l'emploi.

C'est dans ces périodes, paradoxalement, que les écarts entre les territoires risquent de se creuser, entre ceux qui végètent et ceux qui rebondissent vite. Dans ces périodes, aussi, que le gouvernement, rassuré quant aux risques d'explosion sociale, peut être tenté de réduire les moyens, déjà limités, consacrés à la politique de la ville pour les redéployer sur d'autres priorités. Or c'est l'inverse qu'il faudrait faire. En effet, le potentiel de colère ne s'est pas réduit, et il ne faut pas sous-estimer la frustration de ceux qui se sentiraient exclus de la "sortie de crise".

Sauf à renier quelques-unes des valeurs qui fondent son identité " nationale " - celle-là même que le gouvernement veut promouvoir -, la France ne peut tolérer que subsistent autant de quartiers qui sont devenus de véritables ghettos. Ou alors il faudra accepter de vivre avec le spectre permanent de nouvelles crises urbaines, prévient Claude Dilain.

Rejet ostensible

02 décembre 2009 – N.S

Au moment où la France débat de l'identité-nationale, dans un climat politique propice à tous les dérapages, et où elle s'interroge sur l'interdiction de la burqa dans l'espace public, la votation suisse est un coup de semonce qui interpelle toute l'Europe. Une Europe où l'islam est, comme en France, la deuxième religion. Le 29 novembre, en Suisse, il s'est trouvé une nette majorité d'électeurs pour se prononcer en faveur de l'interdiction de construire des minarets.

Ce rejet ostensible des symboles visibles d'une religion que trop souvent encore des musulmans européens doivent pratiquer dans des conditions indignes va bien au-delà de la Suisse. En Belgique, aux Pays-Bas, au Danemark, des populistes de tous poils applaudissent et veulent s'inspirer de l'" exemple" suisse. En France, le Front national, toujours à l'affût des peurs dont il pourrait faire son miel électoral, ne cache pas sa joie.

Le vote suisse équivaut à l'édification d'un nouveau mur dans une Europe qui fait pourtant de la tolérance une de ses valeurs premières. Un mur de défiance, d'ignorance, de crainte qui symbolise le refus de l'autre, dès lors qu'il pratique une religion que l'on a affublée des pires fantasmes et à laquelle on demande, au mieux, d'être invisible. Depuis une dizaine d'années, l'actualité internationale a favorisé la stigmatisation de l'islam, abusivement confondu avec l'islamisme, l'extrémisme, voire le terrorisme. La crise a dressé des obstacles supplémentaires à la nécessaire intégration de l'islam en Europe. Elle élargit le terreau des adeptes du repli sur soi et de l'intolérance.

Il faut sortir des caricatures et des assimilations honteuses. L'Europe, qui négocie encore avec la Turquie sur son éventuelle adhésion, doit mener une réflexion sur la place de l'islam. L'identité européenne, c'est aussi la reconnaissance des religions, qui va de pair avec la défense de la laïcité. Il en va de même pour la France, où on est trop souvent encore au bord de la stigmatisation de l'islam. Le rejet des signes visibles de cette religion risque de nourrir l'extrémisme et le repli communautaire, avec toutes les dangereuses dérives que cela peut provoquer. La construction de lieux de culte dignes - en cours dans plusieurs villes, comme à Strasbourg ou à Marseille, où va s'élever la plus grande mosquée de France - ne peut que conforter les efforts d'intégration de la communauté musulmane. Le respect de la loi de 1905 sur la laïcité, dont Nicolas Sarkozy souhaitait l'adaptation, proscrit tout financement public . Il impose aussi le droit de pratiquer toutes les religions.

Identités, dégâts

17 décembre 2009 – N.S

Lancé à grands sons de trompe il y a six semaines, le "grand débat sur l'identité-nationale" est en train de tourner à l'aigre. Il était censé " réaffirmer les valeurs républicaines et la fierté d'être français", selon Eric Besson, ministre de l'immigration et de l'identité-nationale. Dans ces colonnes, le président de la République l'écrivait encore, il y a quelques jours : " Cette sourde menace que tant de gens dans nos vieilles nations européennes sentent, à tort ou à raison, peser sur leur identité, nous devons en parler tous ensemble de peur qu'à force d'être refoulé ce sentiment ne finisse par nourrir une terrible rancœur."

Fort bien. Mais l'affaire a été trop vite mal engagée et de manière si biaisée que chacun mesure les dégâts très sérieux qu'elle produit. Des méchantes blagues de tel ministre aux dérapages de telle autre - sans parler des bouffées de xénophobie sur le site Internet créé par le gouvernement pour l'occasion - , ce débat est devenu un "défouloir qui échappe à tout contrôle" , selon Yazid Sabeg , commissaire à la diversité et à l'égalité des chances . Plus clair encore, le député et maire de Troyes, le chiraquien François Baroin, vient de fustiger ce déballage qui "flatte les bas instincts", et il appelle à suspendre ce débat.

Il a parfaitement raison. Sans même parler des arrière-pensées politiciennes du pouvoir à quelques mois des élections régionales (mettre la gauche en porte à faux et marauder sur les terres du Front national), la discussion a été engagée sur une base dangereuse et condamnable : en associant à nouveau identité-nationale et immigration, elle induit inévitablement que si les Français sont en mal d'identité, c'est à cause de "celui qui arrive". De préférence venu de l'autre côté de la Méditerranée et, par hypothèse, musulman.

C'est oublier, bien commodément, ceux qui "sont là", installés en France souvent depuis plusieurs générations et qui constatent, chaque jour, les inégalités et les discriminations que la République leur réserve. C'est stigmatiser, par amalgame, tous les Français de confession musulmane, au risque de donner raison aux plus radicaux d'entre eux qui prêchent pour un communautarisme militant, voire dissident.

Le rôle et la responsabilité du président sont de faire en sorte que la République rassemble les Français plutôt que les dresser les uns contre les autres, intègre au lieu d'exclure, se nourrisse des différences plutôt que les exacerber, réduise les inégalités plutôt que les creuser. Nicolas Sarkozy s'honorerait donc d'admettre son erreur. Et de la corriger.

Burqa, le piège

25 décembre 2009 – N.S

Le président de la République a beau faire, son conseiller spécial, Henri Guaino, a beau dire, le débat sur l'identité-nationale échappe à ses promoteurs. Ou plutôt, il revient invariablement à ce qui en constituait le sujet implicite, mais inassumé : la place de l'immigration en France, et, plus précisément, celle des musulmans. Avec un abcès de fixation, qui est à la France ce que les minarets ont été aux Suisses : la burqa, ce voile intégral porté par un ou deux milliers de femmes.

Ainsi, mercredi 23 décembre, Nicolas Sarkozy s'est employé à calmer les esprits. Il a invité le ministre de l'immigration, Éric Besson, à "expliquer", "éclairer", bref faire preuve de pédagogie. Et il a reçu le président du Conseil français du culte musulman, Mohammed Moussaoui, pour tenter d'apaiser l'incompréhension et l'inquiétude croissantes de la communauté musulmane. Quant à M. Guaino, il a appelé à " élever et élargir " le débat et à ne pas le réduire à la question religieuse.

C'est, pour l'instant du moins, peine perdue. En dépit du malaise et des réserves d'une partie de la droite, il ne se passe pas une semaine sans dérapage verbal - tel jour, d'une ministre (Nadine Morano), tel autre, d'un ancien ministre (Pascal Clément) - ressemblant comme deux gouttes d'eau aux propos qui étaient hier l'apanage du Front national.

C'est inévitable, dès lors que ce débat, et en particulier celui sur le port de la burqa, est devenu un enjeu tactique au sein de la droite. Nicolas Sarkozy s'était exprimé le premier, le 20 juin à Versailles, devant le Congrès. "La burqa ne sera pas la bienvenue sur le territoire de la République", ce n'est "pas un problème religieux", mais "de liberté et de dignité de la femme", avait-il martelé.

Les parlementaires avaient pris le relais, début juillet, en créant une mission parlementaire, pluraliste et présidée par le communiste André Gerin. Mais le président du groupe UMP, Jean-François Copé, avait alors pris date en se prononçant pour une "loi d'interdiction ". Sans attendre le rapport de la mission, prévu en janvier, et conscient qu'il exprime le sentiment majoritaire à l'UMP, il vient d'annoncer son intention d'accélérer le mouvement et de déposer très rapidement une proposition de loi en ce sens, au grand dam du chef de l'État, qui a souhaité que les parlementaires terminent d'abord leur mission.

Bref, le débat pour ou contre l'interdiction de la burqa est devenu un piège, sur l'air du "Plus ferme, laïc et républicain que moi, tu meurs !". Il sera bien difficile à la droite, et malheureusement au pays, de s'en extirper.

Identité-sécurité

10 février 2010 – N.S

François Fillon a donc mis un terme, officiellement provisoire, au débat sur l'identité-nationale lancé en octobre 2009 par le ministre Eric Besson. Ce " grand débat " devait être ponctué par un grand colloque qui donnerait l'occasion au président de la République d'en tirer de vigoureux enseignements. Lundi 8 février, c'est le premier ministre qui a assuré le service minimum, au terme d'un séminaire sans éclat.

Les quelques mesurettes symboliques annoncées - drapeau tricolore au fronton des écoles, Déclaration des droits de l'homme affichée dans les classes et Marseillaise chantée une fois par an, notamment - disent assez à quel point cette initiative a tourné court. En liant ouvertement identité-nationale et immigration, ce débat était engagé sur des bases trop scabreuses pour être acceptable. Engagé à quelques mois d'un scrutin régional délicat, il visait trop évidemment à aller une nouvelle fois braconner sur les terres du Front national et à embarrasser la gauche.

Les Français n'ont pas été dupes, et c'est heureux. Le gouvernement n'en sort pas grandi, et il ne peut s'en prendre qu'à lui-même. L'ambitieux Besson espérait tirer le plus grand profit de cette affaire ; il en ressort affaibli et isolé. Quant au président de la République, il a mesuré, mais un peu tard, le risque qu'il avait pris en encourageant ce débat.

L'identité-nationale ayant fait long feu, le gouvernement revient donc à des gammes plus classiques. Dès aujourd'hui, le ministre de l'intérieur, Brice Hortefeux, défend à l'Assemblée nationale la loi d'orientation sur la sécurité, opportunément inscrite à l'ordre du jour après avoir attendu des mois dans les tiroirs. Au programme, une nouvelle batterie de dispositions allant du couvre-feu que les préfets pourront imposer aux mineurs de moins de 13 ans à la lutte contre les cambriolages ou à la protection rapprochée des personnes âgées.

C'est, en effet, devenu la règle avant chaque élection : pour ressouder son camp et fustiger la gauche, la droite se pose en championne de la lutte contre l'insécurité. Elle semble oublier que, depuis huit ans, et plus encore depuis 2007, l'invraisemblable arsenal de lois qu'elle a fait adopter en matière de sécurité intérieure et de justice pénale n'a pas empêché les agressions contre les personnes de progresser de façon régulière Il n'est pas garanti que le nouveau texte

en débat fasse oublier aux Français ce bilan plus que médiocre. En dépit des rodomontades du ministre de l'intérieur et du gouvernement.

Libération

Il y a aussi du rouge dans le drapeau tricolore

27 octobre 2009 – Laurent Joffrin

Un débat sur l'identité-nationale ... Et pourquoi pas ? On comprend que l'opposition dénonce, dans la proposition d'Éric Besson, un calcul électoral destiné à siphonner les voix du FN, autant qu'une conception méfiante et essentiellement défensive de la nation, qui serait menacée par l'immigration, comme l'indique l'intitulé même de son ministère. Mais précisément : plutôt que de traiter la discussion par le sarcasme ou le rejet de principe, ne faut-il pas opposer à cette craintive attitude qui débouche, entre autres, sur le renvoi de trois réfugiés afghans dans leur pays en guerre, une autre conception, ouverte, évolutive et généreuse ?

Il est passé le temps où un soixante-huitardisme mal compris faisait de la nation, vocable projeté sur la scène de l'histoire à Valmy, un mot plus ou moins obscène. Ce qui est national n'est pas nécessairement louche, intolérant ou vichyste. Cette "reductio ad petainum" paralyse la réflexion. Faut -il jeter aux orties Hoche, Lamartine, Jaurès ou Jean Moulin, coupables de défendre le drapeau, c'est-à-dire la République ? Ou encore la Commune, insurrection patriote autant que sociale, noyée dans le sang par une bourgeoisie empressée de se rendre pour massacrer à loisir la classe ouvrière, comme d'autres préféraient Hitler au Front populaire ? Après tout, il y a aussi du rouge dans le drapeau tricolore et s'il a couvert les crimes de la colonisation ou de la collaboration, heures sombres qu'il faut stigmatiser sans faiblesse, il reste celui de la Révolution française, qui fut, comme le disait Hegel, un lever de soleil.

Les républicains et la gauche dénoncent justement le poison mortel du nationalisme, qui porte la guerre et l'intolérance comme la nuée l'orage. Ils ne sauraient laisser la nation au Front national ou à l'UMP, qui s'en serviront contre elle, alors que la gauche en est, autant ou plus qu'eux, partie intégrante.

Le débat est d'autant plus légitime que la définition de l'identité-nationale doit évidemment changer. Il y a sur ce point urgence conceptuelle. Depuis deux siècles, la France est terre d'immigration. Or on sait que l'assimilation longtemps pratiquée et qui exhale aujourd'hui des relents coloniaux, ne saurait servir de viatique pour le siècle nouveau, quoi qu'en dise une

certaine gauche républicaine et scrogneugneu qui s'accroche à ce modèle vétuste comme à un canot percé et laisse du coup la droite mener la discussion.

Plus de 4 millions de citoyens d'origine étrangère, qui ne sont pas moins français que les autres, demandent à garder une part de leur identité traditionnelle. Au nom de quoi le leur interdirait - on ? La France future sera tissée, en même temps que de christianisme ou de laïcisme, de culture musulmane, d'esprit africain ou de tradition ultra-marine. Ces apports sont un enrichissement et non une menace. Se contenter de dénoncer la burka, ce qui peut certes se comprendre, c'est refuser de voir cette réalité nouvelle et à bien des égards positive. La dénonciation du communautarisme - fondée en théorie - finit par couvrir une forme d'allergie à la différence. La France est d'ores et déjà plurielle. On ne saurait le nier, à l'heure de l'Europe et de la mondialisation, qui sont par nature mélange et métissage.

Encore faut -il rappeler les valeurs communes de la nation, au moment où une partie des citoyens voient leurs droits niés ou dépréciés par la relégation sociale. Elles ne sont ni ethniques, ni religieuses ni culturelles. Il n'y a pas d'essence nationale. Il y a une adhésion volontaire à des principes, qui sont ceux de la République et des droits de l'homme, comme le préconisait déjà Renan. C'est la volonté de vivre ensemble dans la coopération et la liberté qui définit la nation, et non un soi-disant fait de nature ou d'histoire, intangible et fermé. À condition, bien entendu, que ces principes deviennent réalité et que l'égalité des droits entre dans les faits pour les minorités victimes de discrimination. Renan disait aussi que la nation repose sur une histoire et une culture commune, établies par le temps. La chose est toujours vraie, à condition d'admettre que cet héritage puisse être enrichi, modifié, amendé par des apports nouveaux, et qu'il laisse leur place aux influences du grand large dans une nation à l'humeur résolument cosmopolite. Une nation nouvelle qu'une gauche tournée vers l'avenir devrait promouvoir sans complexes.

Faute

19 novembre 2009 - Michel Serres

Serres est marqué sur ma carte d'identité.

Voilà un nom de montagne, comme Sierra en espagnol ou Serra en portugais ; mille personnes s'appellent ainsi, au moins dans trois pays. Quant à Michel, une population plus nombreuse porte ce prénom.

Je connais pas mal de Michel Serres : j'appartiens à ce groupe, comme à celui des gens qui sont nés en Lot-et-Garonne. Bref, sur ma carte d'identité, rien ne dit mon identité, mais plusieurs appartenances.

Deux autres y figurent : les gens qui mesurent 1,80 m, et ceux de la nation française. Confondre l'identité et l'appartenance est une faute de logique, réglée par les mathématiciens.

Ou vous dites a est a, je suis-je, et voilà l'identité ; ou vous dites a appartient à telle collection, et voilà l'appartenance. Cette erreur expose à dire n'importe quoi.

Mais elle se double d'un crime politique : le racisme. Dire, en effet, de tel ou tel qu'il est noir ou juif ou femme est une phrase raciste parce qu'elle confond l'appartenance et l'identité.

Je ne suis pas français ou gascon, mais j'appartiens aux groupes de ceux qui portent dans leur poche une carte rédigée dans la même langue que la mienne et de ceux qui, parfois, rêvent en occitan.

Réduire quelqu'un à une seule de ses appartenances peut le condamner à la persécution. Or cette erreur, or cette injure nous les commettons quand nous disons : identité religieuse, culturelle, nationale...

Non, il s'agit d'appartenances. Qui suis-je, alors ? Je suis -je, voilà tout ; je suis aussi la somme de mes appartenances que je ne connaîtrai qu'à ma mort, car tout progrès consiste à entrer dans un nouveau groupe : ceux qui parlent turc, si j'apprends cette langue, ceux qui savent réparer une mobylette ou cuire les œufs durs, etc. identité-nationale : erreur et délit.

Exemplaire

24 novembre 2009 – Paul Quinio

Le témoignage que nous publions aujourd'hui, celui d'Anyss Arbib, habitant Bondy (Seine-Saint-Denis) et étudiant en quatrième année à Sciences-Po Paris, est exemplaire. Le récit fait par ce jeune Français d'origine marocaine de sa soirée de fête qui vire à la confrontation avec des forces de l'ordre au comportement bien peu républicain fait remonter à la surface, à la faveur d'un événement exceptionnel - la qualification de l'Algérie pour la phase finale de la Coupe du monde -, ce que supportent quotidiennement des milliers et des milliers de jeunes et de moins jeunes Français : la discrimination au faciès. Il a donc valeur d'exemple. Quand cette discrimination est, comme mercredi, le fait de fonctionnaires de la police républicaine (comme le R de CRS le dit si bien), elle n'est pas simplement insupportable, elle est intolérable.

Exemplaires, les forces de l'ordre ne l'ont manifestement pas été. Même si elles sont souvent confrontées à des situations difficiles - et Anyss Arbib le raconte honnêtement dans le récit de sa soirée -, c'est leur devoir de l'être. Cette question de l'exemplarité des représentants de l'État devrait même être au cœur du débat voulu par Nicolas Sarkozy sur l'identité-nationale. "À quoi bon ces causeries en préfecture ? Foutaises que ce bla-bla politique", doivent se dire tous ceux qui, chaque jour, subissent cette discrimination. Il est un autre point de vue : que ce débat soit l'occasion de tout mettre sur la table, y compris ce qui pourrait déranger le chef de l'État et son ministre de l'Immigration, Éric Besson. Une condition pour que ce débat soit ... exemplaire.

Ardeur

1er décembre 2009 – Laurent Joffrin

Elle est dure, la condition du transfuge. Vilipendé par ceux qu'il a lâchés, il sera toujours suspecté par ceux qu'il a rejoints. Car chacun se dit : il pourrait recommencer. En changeant de camp en pleine bataille, Éric Besson a souillé sa carrière d'une marque indélébile. Il restera celui qui, par calcul d'ambition, désignait une semaine Nicolas Sarkozy comme une graine de fasciste, pour en faire le parangon des républicains la semaine suivante. Sur les vestes réversibles, on voit toujours les coutures. Pour effacer ce péché originel, l'homme ne manque ni d'énergie ni d'intelligence. Au fond, il trahit avec panache. C'est ainsi qu'il met une excellente acuité tactique au service d'une exécrable politique d'immigration, fondée sur l'obsession du chiffre et le louche souci de défendre une identité-nationale qui serait bien fragile si l'immigration à elle seule pouvait l'altérer. Au lieu d'apporter à la droite une sensibilité différente, il déploie l'ardeur du converti jusqu'à devenir une pièce essentielle du dispositif électoral de l'UMP. Clone adoptif du Président, avec cet avantage qu'il a été formé par le PS, il borde le territoire côté FN, tout en connaissant la frontière. Il renvoie des réfugiés afghans dans un pays en guerre mais enterre les tests ADN de fâcheuse connotation. Il agite une menace imaginaire sur l'identité-nationale mais se méfie du débat sur les minarets et plaide pour la tolérance envers l'islam. Il sait jusqu'où aller trop loin. Dans l'immédiat son ascension est assurée. Mais il ne pourra jamais oublier de quel prix il l'a payée.

Suspendre le « débat »

16 décembre 2009 – Laurent Joffrin

Nadine Morano n'a pas forcément pensé à mal en répondant par quelques clichés bien sentis à un participant d'un débat sur l'identité-nationale, étrangement tenu dans la ville natale de Maurice Barrès, écrivain nationaliste et antidreyfusard. Seulement voilà : le débat lancé par Éric Besson est tellement mal emmanché qu'il conduit immanquablement au dérapage. On sépare musulmans et Français, dans une dangereuse et fausse distinction, qui conduit à tous les amalgames et à tous les simplismes.

Certes, on peut débattre de la nation ou de l'islam. Mais pas avec l'idée implicite de marquer des points dans une compétition louche avec le Front national à quelques mois d'une élection. Une arrière-pensée, c'est le contraire d'une pensée. Au lieu de faire réfléchir les Français sur eux-mêmes, la discussion organisée par le gouvernement les incite pour l'essentiel à exprimer le rejet des autres. Du coup c'est toute une communauté présente en France depuis des lustres qui se retrouve montrée du doigt, dans une vaste régression intolérante. Les républicains s'abstenant de se rendre dans les préfectures, le débat n'en est plus un, changé en exercice purement formel ou, bien pire, en exutoire nauséabond. Dans ces conditions, il faut suivre la raisonnable proposition de François Baroin : suspendre un débat dont il ne sortira plus rien, sinon du fiel et des imprécations. Il sera toujours temps, après l'élection, d'ouvrir une discussion sérieuse sur la nation. Si on le souhaite vraiment.

Plurielle

11 janvier 2010 - François Sergent

Nul ne peut ignorer que la France débat par décision présidentielle de son "identité". Mais au-delà des mises en scène en préfectures, l'identité se joue quotidiennement dans les services administratifs censés donner à l'identité sa "carte ". Les témoignages que nous publions, quelques-uns parmi des centaines dont nous avons eu connaissance, sont accablants. Il ne fait pas bon être né à l'étranger et, encore pire, de parents nés à l'étranger dans la France de Besson et Sarkozy. On va y regarder à deux fois avant de vous dire "français". Camus né à Mondovi en Algérie, Giscard à Coblence en Allemagne, Séguin à Tunis sont des suspects immédiats. Mais il se murmure que devant l'absurdité des règlements, les personnalités ont droit à un traitement spécial. Pour les autres, il faut prouver l'évidence. Telle fonctionnaire de l'Éducation nationale née à Tunis d'un père ancien combattant devra retrouver le certificat de mariage à la synagogue de ses parents. A tels autres vont être demandés les certificats de nationalité des parents et même des grands-parents. Pour ajouter à l'humiliation, il n'y a pas de loi, tout juste une interprétation tatillonne et sadique des règlements. On peut imaginer l'angoisse pour ces Français, dont les

parents ont fait le choix de la France, douloureux ou contraint, aux hasards des blessures de l'histoire, de devoir prouver à nouveau leur identité. Plutôt que ce vain débat sur l'identité, le gouvernement gagnerait à assouplir et clarifier ces règlements. L'identité de la France est plurielle, elle se doit d'être ouverte.

Danger

13 janvier 2010 – Laurent Joffrin

Qui défend le voile intégral en France ? Personne. Sinon une ou deux sectes à la fois illuminées et obscurantistes - une performance - et qui se fondent sur une interprétation abusive du Coran. Cette prison d'étoffe dont les barreaux symboliques sont souvent plus solides que les vrais, destinée à enfermer les femmes dans un néant public, heurte toutes les valeurs républicaines. Ces femmes sont volontaires ? Certes, comme il y a une servitude volontaire, qui révulse les peuples libres.

Mais en fait, l'affaire est moins philosophique que politique. Quel est le bon moyen de lutter contre un phénomène ultraminoritaire, quoiqu'en progression ? L'interdiction totale, outre qu'elle pourrait être juridiquement fragile, a quelque chose de paniquard et disproportionné. Ainsi la France serait le seul pays au monde à envoyer sa police - qui a d'autres chats à fouetter - interpeller dans la rue des jeunes femmes qui sont plus victimes que coupables ... Qui ne voit, dans ce zèle extraordinaire, une forme de peur indistincte de l'islam et, bientôt, d'hostilité, rampante ou explicite, envers des musulmans français qui pratiquent, pour la plupart, une religion tranquille et privée ? La position conciliante de Dalil Boubakeur, recteur de la mosquée de Paris et de Mohammed Moussaoui, du Conseil français du culte musulman, est pleine de bon sens : une résolution du Parlement contre l'intégrisme, oui. Une loi de prohibition totale : danger.

Humiliation

27 janvier 2010 – Laurent Joffrin

L'exaltation prohibitrice qui saisit une partie de la droite française dans l'affaire du voile intégral a quelque chose d'irrationnel et d'inquiétant. La mission parlementaire dirigée par André Gerin, l'ex-maire de Vénissieux, est arrivée, après une réflexion approfondie, à une solution qui pouvait recevoir un large agrément : la burqa devait être interdite dans l'ensemble des services publics de la République, ni plus ni moins. Les femmes ainsi voilées, donc, n'auraient plus été

reçues à la Poste, à l'hôpital ou dans les services sociaux, à moins de retirer l'étoffe qui leur couvre entièrement le visage. Pour faire bonne mesure, et même si le geste a quelque chose d'étrangement disproportionné, le Parlement devait voter une déclaration solennelle condamnant cette pratique, pourtant ultraminoritaire. N'était -ce pas suffisant ? Le groupe UMP de l'Assemblée en a jugé autrement. A la contrainte que représenterait cette mesure, la majorité a tenu, avec un acharnement suspect, à ajouter l'humiliation publique. Pour ces paranoïaques de l'identité française, il faut donc que ces femmes, pourtant plus victimes que coupables, soient arrêtées sur la voie publique et verbalisées. La police, dans ces temps incertains, n'a -t-elle pas mieux à faire ? Et comment les musulmans français, qui demandent dans leur immense majorité à vivre en paix dans leur pays sous la protection des lois, pourraient -ils interpréter cette montée de fièvre , sinon comme un geste d'intolérance dirigé contre eux ? L'UMP est malade de l'islam. Il est temps qu'elle se fasse soigner.

Pet de lapin

09 février 2010 – Laurent Joffrin

Mais alors, quel fiasco ! Ainsi l'opération identité-nationale, qui devait soulever de vastes questions de fond, se termine par une retraite la queue basse au son d'une trompette fêlée. On avait prévu un colloque à grand spectacle avec tralala intellectuel, fourmillement de propositions et lyrisme présidentiel. On s'est rabattu sur un conseil interministériel plutôt miteux avec trois propositions placebos. Les grands orgues nationaux se changent en pet de lapin bessonien. Il est vrai que l'affaire avait mal commencé : il était tout de même baroque de s'entendre administrer une leçon d'identité par un ministre qui ignore la sienne en politique, puisqu'il est principalement connu pour avoir retourné sa veste en pleine campagne électorale. Abandonné en terrain découvert par la grande majorité de la droite républicaine, le ministre a surtout été trahi - chacun son tour - par ses partisans les plus intolérants, qui ont donné en quelques gaffes retentissantes la clé de la manœuvre : un procès de l'islam, injuste et calamiteux. Il y a, paradoxalement, une source de réconfort dans cet échec : alors qu'Éric Besson, encouragé par le Président, spéculait sur une forme de xénophobie latente, l'opinion lui a opposé un certain bon sens. Tout de suite, elle a compris qu'il s'agissait là, non pas d'un questionnement sur la nation qui aurait pu avoir sa pertinence, mais d'une diversion médiocre en temps de crise sociale. Pour une fois, ceux qu'on a désignés comme des étrangers ne serviront pas de bouc émissaire des difficultés. C'est toujours quelque chose de gagné.

Hebdomadaires

L'Express

Du bleu à l'âme

26 novembre 2009 – Christophe Barbier

Parce que l'on a, peut-être, les couleurs de la patrie sur le dos, et sur le cœur un écusson brodé du fil de la fierté du peuple, le sport exprime souvent avec incandescence les États d'âme du pays. Ce qui chemine, souterrain, dans les villes et les écoles, s'enflamme soudain sur et dans les stades. Les événements, vulcanisés, brûlent l'agora tout entière, des classes populaires aux dirigeants, des bistrots aux buildings.

Ainsi les qualifications pour la prochaine Coupe du monde de football ont -elles plaidé mieux que tous les ministres pour une vraie réflexion sur l'identité-nationale, car c'est de la France en son miroir qu'il s'agit avec le malaise créé par la main de Thierry Henry. En cette polémique, il y a l'indéfectible et précieux amour français pour la manière : au pays de Cyrano, le panache compte plus que le palmarès, la victoire n'est belle que si elle a du style et la défaite n'est rien si elle a de la classe. Cette France -là a son dieu, Raymond Poulidor, et désormais son diable, Thierry Henry. Avoir le rouge au front met du bleu à l'âme ! Mais le rejet d'une qualification entachée est aussi le symptôme d'une autre France, celle qui aime geindre et se mortifier en toutes circonstances, parce qu'"on" a triché ou parce qu'"on" a perdu, une nation en dégoût d'elle-même, qui cherche des boucs émissaires - idéal Raymond Domenech ! - et finit par se lancer une vindicte boomerang. Cette France n'accuse pas Thierry Henry, cette France accuse la France.

Pourtant, le phénomène le plus important, en cette électrique soirée de football, fut le nationalisme pétaradant, dans la joie et dans la violence, des Algériens de France, des Français aux racines algériennes, des Franco-Algériens. Autant d'appellations pour des identités multinationales, entre le pays où l'on vit et le pays que l'on vénère, celui qui nourrit les corps et celui qui nourrit les rêves. Qui peut dire - et bien d'autres communautés, en d'autres matchs, l'auraient illustré d'une fièvre similaire - qu'il n'y a pas là sujet à débat, interrogation, inquiétude à propos de l'identité-nationale ? Réduire les événements du 18 novembre à quelques débordements de supporters, c'est commettre la même erreur qu'au lendemain du 6 octobre 2001, quand le match France-Algérie, Marseillaise huée puis pelouse envahie, fut interrompu. L'événement fut alors minoré par la gauche et exploité par la droite, mais sans être pensé dans

sa vraie dimension : le manque de France et le rejet de la France, déjà, se mêlaient dans la même alarme.

Il y a, en ces troubles récurrents, de la mémoire mal cicatrisée, de l'intégration ratée et de l'islam trop offensif. À l'âme, cette jeunesse a trop de bleus pour en apprécier la couleur sur un maillot. Elle clame que chez elle, c'est ici et c'est là-bas ; mais là-bas, une jeunesse identique veut fuir pour venir ici, où l'on ne peut plus l'accueillir correctement ! Puisse un débat sur l'identité-nationale l'aider à choisir une patrie. Celui en cours se trouble de la question des sans-papiers, qui relève de l'ordre public, et de celle de la burqa, qui renvoie aux valeurs républicaines . Les vérités des stades méritent mieux que cette confusion, tant elles sont plus éloquentes que celles des centres de rétention et que celles des mosquées.

Querelle de minarets

03 décembre 2009 – Christophe Barbier

Comme seuls peuvent l'être les pays neutres, la Suisse est parfois sauvage. Voici les citoyens de la Confédération qui interdisent sans ciller la construction de minarets sur leur territoire : oui aux mosquées, mais plates ; oui aux pétrodollars, non à l'islam ostentatoire. Et ce pays, qui rampa il y a peu devant Kadhafi, ruisselant d'excuses pour avoir inquiété l'un de ses fils, coupable d'esclavage moderne, veut aujourd'hui un islam sans sémaphore.

Cette votation en dit beaucoup sur la Suisse et sur les Suisses, chaque année plus durs avec les étrangers, chaque année plus acquis à l'ordre et plus rétifs à l'hospitalité. Pays des coffres-forts, la Suisse devient un pays coffre-fort, verrouillé de l'intérieur. Le référendum de dimanche en dit aussi beaucoup sur l'islam et sa difficulté à être adopté par les sociétés occidentales. En Suisse, il y a des querelles de minarets comme il y a des querelles de clochers ; en France, la polémique sur la burqa et autres voiles intégraux va peut-être nécessiter une loi ; aux Pays-Bas, la place de l'islam déchire le débat public. Dans les pays qui ont pratiqué le droit à la différence, on ne sait plus comment maintenir l'homogénéité de la nation. En France, où l'on a parié à juste titre sur l'intégration, il faut sans cesse rappeler la primauté des valeurs communes, et rappeler sans cesse que c'est l'islam qui doit aller à la république et non l'inverse.

À chaque fois qu'un problème surgit, on nous dit que ce n'est pas l'islam qui est fautif, mais des surgeons, des déviances, des interprétations de cette religion. Autant innocenter l'arbre quand les fruits sont empoisonnés ! Il y a un problème avec la religion musulmane, et c'est rendre un bien mauvais service à ses adeptes que de le taire. Il y a un problème musulman à l'hôpital,

quand une femme est moins bien soignée à cause de l'obscurantisme de son mari. Il y a un problème musulman à l'école, des cantines aux gymnases, quand les enfants sont inégaux face aux enseignements et que l'unité des classes est menacée ; il y a un problème musulman dans les cités, quand le salafisme s'offre en substitut au modèle et au droit républicains.

Plus que jamais, en ce début de siècle tourmenté, la sagesse de l'islam est nécessaire pour méditer, comme le sont les philosophies issues des autres grandes religions. Nombre de pensées musulmanes sont précieuses pour réchauffer l'âme de l'honnête homme frigorifiée par l'époque. Mais, dans les affaires publiques, dans la marche temporelle des sociétés, l'islam doit le céder à la république. C'est elle qui décide des comportements communs, du vivre-ensemble et de la place accordée sur l'agora aux différentes croyances. Jamais l'instituteur, quoi qu'en ait dit un jour le président, ne le cédera au prêtre, au rabbin ou à l'imam. Le spirituel est affaire d'individu : il est comme en son jardin dans nos consciences, mais tel un invité dans l'espace démocratique, qui attend poliment son tour de parole et ne réclame rien, heureux d'être toléré et soucieux d'être discret. Les religions ont toutes accepté ce modus vivendi : que l'islam le fasse sien au plus vite, grâce à une ambitieuse réforme de ses dogmes.

Interdire les minarets est stupide. Il est bien plus important d'aider les musulmans à allumer la lumière en leur sommet.

Le sabre de Damoclès

07 janvier 2010 – Christophe Barbier

Avec une guirlande de violences, l'islamisme a souhaité mauvaise année au monde. Après qu'un Nigérian au caleçon farci de poudre nous a rappelé que les avions sont toujours dans le viseur des terroristes, un Somalien attaque à la hache un caricaturiste danois. Cet ahurissant Shining coranique nous confirme qu'il n'y a ni chambre d'appel ni prescription pour les fatwas : Salman Rushdie vit traqué depuis vingt ans et les humoristes scandinaves crayonneront à perpétuité dans l'anxiété. En affublant Mahomet d'un turban à longue mèche, Kurt Westergaard avait pourtant vu juste : pour une minorité de musulmans activistes, qui considèrent qu'il n'y a d'autres choix que la conversion ou la mort, l'islam est une bombe anti-infidèles. Et du turban métaphorique du Prophète au caleçon bien réel du vol Amsterdam-Detroit, il y a une tragique logique de continuité, celle de la guerre dite sainte.

Sans doute cet islamisme opérationnel est -il moins doté d'une cinquième colonne que de desperados ahuris. Mais il n'est point de paix sur l'Occident, nuageux d'angoisse depuis le 11

septembre 2001, et 2010 promet la même météo. Face à ce péril pérenne, les seuls remèdes sont le sang-froid, la solidarité et une certaine indifférence. Indifférence au risque, ce fatalisme des forts : pas question de cesser de vivre parce qu'ils nous menacent de mort, pas question de cesser de dessiner parce qu'ils nous promettent le pal. Indifférence, aussi, aux nécessités de la riposte, jusqu'aux frontières du cynisme : il s'agit d'une guerre, et il ne faut pas confondre la nécessaire exigence des démocraties, qui veut que toujours soient légitimes les combats menés, avec les dangereux États d'âme des munichois. Fuir ce conflit, ce serait acheter la tranquillité d'aujourd'hui avec un crédit exorbitant sur le sang de demain.

Ceci n'est pas affaire que de police et d'armée. Interdire toute forme de voile intégral dans notre espace public est une nécessité. On n'avance pas masqué sur l'agora. Une burqa dans nos rues comme s'il s'agissait de faubourgs de Kaboul, c'est pour les islamistes la preuve que nous avons déjà perdu, puisque nous acceptons les stigmates de la défaite. Avec le dialogue pour persuader et la loi pour obliger, sans fébrilité mais avec fermeté, la République doit faire disparaître la burqa de son sol. Elle rendra ainsi un immense service à l'islam de France.

De même, il faut aider les pays musulmans à curer chez eux le cancer intégriste. Nombre d'entre eux appellent au secours : au Pakistan, les talibans massacrent les civils à l'aveugle ; en Afghanistan, ils écument les vallées ; au Yémen, Al-Qaeda ronge le pays de l'intérieur. Ces menaces nous concernent, tant les Occidentaux, cibles à domicile, sont des proies quand ils s'aventurent sur les terrains de chasse de l'islamisme. Humanitaires au Sahara, journalistes en Afghanistan, soldats et touristes partout : quelle que soit la raison de sa présence, l'"infidèle " est indésirable. L'an 2010 sera dominé par la lutte contre les fanatiques qui pensent que la guerre est la religion continuée par d'autres moyens. Ainsi de l'Iran, où le pouvoir s'affaire pour que le turban du Prophète soit, cette fois, truffé d'uranium.

Au-dessus de nos têtes, l'épée de Damoclès a pris la forme courbe d'un sabre du djihad ; le crin qui la retient, c'est notre détermination .

Le Point

Composition française

19 novembre 2009 – Claude Imbert

C'est un grand et beau mystère que la Nation. Mais l'" identité-nationale" suggère qu'on pourrait recenser ses contenus. Or le " vouloir-vivre ensemble ", cette "composition française", résiste à l'ordonnance.

Alors, pourquoi ce tintouin ? Pour jeter un os à une droite troublée ? Peut-être. Mais peu importe ! Car la France a " mal à la Nation". Si bien que ce biais, aussi ambigu soit-il , de l'identité-nationale lui donne l'occasion d'analyser son malaise . Elle sent vaguement que le ciment national se fissure. Elle voit qu'une immigration visible et exotique dérange le vieux paysage national. Elle bouge dans ses pénates.

Le singulier de la nation française, c'est qu'elle ne s'établit pas sur les seuls sédiments de l'Histoire et de la géographie. Elle y ajoute l'architecture volontaire de l'État-Nation. L'idéologie républicaine porte - ou portait - une espérance : le Progrès. Un code : la laïcité. Un message, enfin, réputé universel : celui des " droits de l'homme ". Chef-d'œuvre en péril ?

À ne considérer d'abord que le ciment de la patrie, héritage de nos pères, on sait que de la défaite de 1940 jusqu'à l'éboulis du prestige impérial en Afrique et en Asie le deuil de ce qui fut une "grande nation" n'est pas encore achevé. Patrie ? Le mot s'évapore. Une longue paix a évacué le ciment de la cruelle fraternité des armes.

Mais l'atrophie assumée de l'autonomie nationale dans l'Europe communautaire, le cosmopolitisme d'une économie et d'une médiatisation mondialisées ont de toutes parts brouillé le site national. Quant à la primauté du consommateur sur le citoyen, et de l'économique sur le politique, elle aura dévalué le " principe spirituel " de la Nation.

Le patrimoine de l'histoire de France ne figure plus qu'en lambeaux dans la pitoyable école d'aujourd'hui. Rétablir, dans le récit national, les vérités de l'esclavage, de la colonisation, de Vichy ? Oui, bien sûr ! Mais pas au point que la repentance censure toutes gloires !

Les avanies du dernier siècle ont ravivé des cicatrices anciennes. À la grande césure déclinante des rouges et des blancs, de la gauche et de la droite, voici renaissante celle des Jacobins et des Girondins, celle d'un pouvoir centralisé secoué par les aspirations régionales.

Voici enfin, pour accueillir une immigration fatale, nécessaire et dérangeante, que se répandent deux grandes idées de l'avenir français. D'un côté, une vision différentialiste autour du droit à

la différence. Et de l'autre, une vision intégrationniste, laïque et républicaine. La première glisse vers le communautarisme. La seconde y résiste. Là gît le plus vif débat.

Le train actuel du monde secoue l'" exception française". L'aspiration individualiste et libérale combat à l'évidence notre système républicain. Il a les oreilles rompues des vertus sublimées de la diversité, du pluriel, du multiculturel ... Quant à sa vulgate : le Progrès est en crise, la laïcité contestée, l'universalisme occidental, ici et là, récusé. Mauvaise passe !

Conclusion : le nouvel âge démocratique imposera au modèle républicain des accommodements. Le traitement de l'immigration en sera la pierre de touche. De Claude Lévi-Strauss, qui fut jadis mon professeur, j'ai retenu, comme tout le monde, la critique de l'ethnocentrisme occidental. Mais il a pourfendu aussi les illusions du multiculturalisme. "Les cultures ont le droit de se protéger les unes des autres ... Une certaine dose de xénophobie n'est pas inutile à la pérennité d'une société et ne doit pas être confondue avec le racisme ..." Mais oui !

L'immigration du dernier siècle, d'origine majoritairement africaine, devrait être abordée dans ce juste compas. Aussi différente soit -elle des anciennes immigrations, européennes et chrétiennes, elle ne remet pas fondamentalement en cause le principe d'appartenance à la Nation. Mais la claustration de nombreux immigrés dans une sorte de déréliction sociale, de même que les résistances coutumières et culturelles de l'Islam, soumet le creuset intégrateur à rude épreuve.

Il n'y a pas péril en la demeure : les violences sporadiques des zones de non-droit n'obéissent à aucun chef d'orchestre clandestin. Et la très grande majorité des musulmans de France n'aspire encore qu'à s'établir pacifiquement. Il faut laisser, sans trépigner, du temps au temps.

Mais on se méfiera tout de même des mauvaises surprises d'un monde en ébullition. Céder par légèreté au communautarisme peut à la longue violenter l'unité nationale. Notre pays ne possède pas l'assentiment moral et patriotique qui s'épanouit encore autour du rêve américain. L'" exception française", celle d'un État laïque, s'est constituée avec succès en antidote des divisions gauloises, et des plus tragiques qui soient, les confessionnelles. D'où ma conviction : il y aurait grand risque à jeter, au milieu du gué, ce viatique à la rivière.

La main du Malin

26 novembre 2009 – Claude Imbert

Vous la cherchiez ? Eh bien, voici une tranche palpitante d'identité-nationale ! Celle du moins que le football nous débite. Depuis qu'il écrase tous les autres spectacles de la planète, le football exalte -t-il dans un univers sans frontières les vertus œcuméniques du sport ? Vous plaisantez ... Dans les tournois internationaux, il ranime au contraire avec éclat des fièvres nationales présumées assoupies. Les nations s'y pavanent au seul théâtre assuré d'une aura planétaire. Elles y briguent du prestige. L'humeur publique s'en nourrit. Et le populaire s'y réchauffe plus volontiers qu'à "La princesse de Clèves". Nos jeunes lascars qui n'ont "rien à cirer" de Clovis ou de Louis XIV se montent le bourrichon dans des simulacres ludiques d'on ne sait quels Austerlitz et autres Waterloo sur gazon...

Les vapeurs d'identité-nationale tombées des stades ont, ces jours-ci, "ensuqué" l'Hexagone. Gueule de bois, d'abord, pour la France, qui se glissera en Afrique du Sud avec l'air cafard et détaché du tricheur de file d'attente. Une France qualifiée, ce coup-ci, par la bonne fortune d'un match faisandé. Bien sûr, l'honneur national eût voulu que le match fût rejoué. Mais l'honneur est un commandeur à la rapière émoussée : il ne figure ni dans les cénacles sommitaux du business sportif ni dans le casting des jeux vidéo... Un vieux raseur ...

Autre foucade de l'identité-nationale à crampons : celui de ces jeunes Français aux aïeux venus d'Algérie et que remue la tripe ancestrale. Pour fêter la victoire du Onze algérien sur l'Égypte, ils ont festoyé à Paris, "cassé" à Marseille. Et mis le feu à quelques voitures, signe désormais indubitable de l'exubérance festive ! Qu'au Cap, en tout cas, le ciel, Inch'Allah ! nous préserve d'un France-Algérie ...

Quant aux empêcheurs de danser en rond, ils rappellent que deux capitaines du Onze tricolore - Zidane et Henry - se seront distingués, en tournoi décisif, l'un par un coup de boule infligé à l'adversaire italien, l'autre - écart bien plus véniel - par une main opportune, un réflexe consenti à la ruse du Malin. À voir la popularité confirmée de Zidane, Henry n'a pas de souci à se faire. L'indulgence lui est promise. C'est un baume que notre identité-nationale réserve à ses champions.

Et nos supporters, costumés par la mémoire historique, vous savez, les perruqués Louis XVI, les Gaulois à crête de coq, les peinturlurés tricolores, continueront sur les gradins de défendre sinon un panache déplumé, du moins la légende cocardière.

Puisque dans le vrac de l'actualité la mémoire d'Albert Camus dégringole sur l'identité-nationale et le football qu'il adorait, laissons donc la parole au jeune pied-noir qu'il fut : "Ce que je sais de plus sûr à propos de la morale et de ses obligations, disait-il, c'est au football que je le dois ..." Ah, le malheureux !

Le football professionnel s'ébroue désormais entre les pattes du Veau d'or, celui des droits télévisuels, des firmaments dorés des stars, des paris des bookmakers. Les matchs sont émaillés de maillots tirés, de tacles vicieux, des comédies de fausses victimes guignant le penalty salvateur, de cartons jaunes ou rouges distribués par des arbitres moins bien lotis que le - téléspectateur, qui, lui, juge sur ralentis, en sirotant sa bière...

La morale dans tout cela passe de mauvais quarts d'heure... Elle n'a pas encore déserté l'immense football amateur. Mais l'"exemplarité" du football spectacle y devient ravageuse. Le stade devient un des foyers favoris, un rendez-vous régulier de la violence urbaine.

Faut-il alors abandonner le football spectacle aux rabat-joie ? Pas encore ! On peut espérer qu'avilie à ce point l'autorité sportive se dotera peu à peu des moyens de civiliser le jeu et l'arbitrage. Par la vidéo ou que sais -je encore. Qu'en tout cas elle quittera la foutaise d'englober l'imprévisibilité condamnable de la triche... dans la glorieuse incertitude du sport. Qu'elle préservera, il n'est que temps, la loyauté du jeu.

Car, pour le reste, la violence des tribus de supporters qui puent, comme dit la chanson, "la bière et l'animal", l'hystérie xénophobe excitée par des médias délirants et qui alla... jusqu'à une guerre (celle du Honduras et du Salvador, en 1969) sont autant de vices éclatants qui risquent peu à peu de naufrager le football roi.

Nous n'en sommes pas là ! Il nous reste la beauté du spectacle sportif, le rapprochement sans haine des races et des continents, car celui-ci existe aussi. N'oublions pas la fierté des humiliés du tiers-monde qui trouvent là un bref mais éclatant exutoire au talent des favelas, des bidonvilles d'Afrique ou du bitume banlieusard... Comme tout phénomène mondial de communication, le football spectacle charrie banalement le meilleur et le pire. Vous auriez préféré que notre Onze tricolore retrouvât, dans quelques mois, la Coupe du monde sans voir, pendu à ses maillots, ce vilain grelot ? Nous aussi, peuchère !

Marianne

Débattre, M. Besson ? Chiche !

31 octobre 2009 – Maurice Szafran

Quand , à maintes reprises, jusqu'au rabâchage , nous avons exhorté la gauche à ne pas larguer le questionnement légitime sur les spécificités de notre identité-nationale, quand nous l'avons adjurée dans l'Événement du jeudi, puis dans Marianne, de ne pas laisser les milieux populaires à leurs angoisses, notamment identitaires, sinon ces Français-là choisiraient tôt ou tard la

dialectique raciste de l'extrême-droite, cette gauche-là, à l'exception notable de Jean-Pierre Chevènement, Lionel Jospin et... Jean Daniel, dans les colonnes du Nouvel Observateur, nous a conchiés.

Beaufs, populistes, Le Pen light et tant d'autres gracieusetés... Les bordées d'injures n'ont jamais cessé. Dans notre esprit, il s'agissait de ne pas renoncer, quitte à les amender, aux principes fondateurs de notre pacte républicain, ce poumon qui permet à la nation de respirer, de s'enrichir en intégrant ceux qui viennent d'ailleurs. Nous n'arrivions pas à admettre que cette République-là, que ces principes-là, communs à tous les Français, cette gauche, vérolée à son tour par une croyance éperdue en un marché mondialisé et tout-puissant, les répudie. Les Français les plus meurtris ont fini par la maudire, cette gauche égarée. Jean-Marie Le Pen puis Nicolas Sarkozy ont su profiter de cette désalliance.

Et voilà qu'imperturbable, n'ayant rien retenu de ses déroutes intellectuelles et électorales, elle retombe dans ses errements. Il suffit qu'Éric Besson agite un chiffon rouge, la gauche, stupide, fonce tête baissée.

Le ministre de l'Immigration et de l'identité-nationale propose une vaste consultation, "trois mois pour réfléchir à ce qu'est l'identité-nationale ". Trois mois, pas un jour de plus. Le système Sarko de manipulation politique dans tout son éclat : le colloque de synthèse, avec discours (Hugo + Jaurès + Barrès + Marc Bloch, forcément mis à contribution) de l'hyperprésident, sous la dictée de l'habile Guaino, se tiendra en février 2010, à quelques jours des... élections régionales. Coup d'enfer pour remobiliser les tréfonds de l'électorat sarkozyste - rien n'est moins sûr - et pour piéger la gauche-ça, c'est déjà réussi !

Besson a lâché le (gros) mot - identité-nationale - et, aussitôt, la gauche bêtifie. Tant de stupidités et de banalités en si peu de mots, tant de contresens exprimant le désarroi et l'absence de pensée !

Le vert Noël Mamère : "C'est dégueulasse !"

Le porte-parole du PCF, jadis un grand parti ouvertement national : "C'est le retour du pétainisme le plus nauséabond. A quand Maréchal nous voilà ? " Besson a en effet suggéré - c'est pour l'instant, avec l'interdiction de la burqa, sa seule proposition ! - que les écoliers français chantent la Marseillaise au moins une fois l'an. C'est cucu, étranger à la tradition française, mais ça ne mérite tout de même pas l'excommunication, d'ailleurs recherchée !

Quant au socialiste Vincent Peillon, d'ordinaire mieux inspiré, il cherche à clore une autre polémique, appelée à rebondir dans les semaines qui viennent, affirmant que "la burqa ne

menace pas l'identité-nationale". Mais puisque Besson prétend l'inverse, alors... Et si le ministre "traître" avait raison ? Devrions-nous par principe nous interdire de le reconnaître ?

Cette facilité démoniaque qu'à la Sarkozye de déstabiliser la gauche, de la faire retomber dans son lamento multiculturaliste n'efface pourtant pas une autre réalité : Éric Besson soulève une délibération légitime ; il ne peut pas être question, pour nous et - espérons-le - pour tant d'autres, d'abandonner la question nationale à Nicolas Sarkozy après l'avoir offerte à Jean-Marie Le Pen.

Débattre à propos de l'identité-nationale ? Chiche, et même à l'initiative du tandem Sarkozy-Besson ! Mais qu'on nous autorise quatre réflexions préalables.

Depuis 1789, la nation française est une construction politique, en aucun cas une communauté. En fait, l'identité française se résume pour l'essentiel à l'idée républicaine. Et Nicolas Sarkozy n'en est pas le meilleur défenseur. Le président, dans sa volonté de démonter notre système de valeurs républicaines, n'y est pas allé de main morte.

L'identité-nationale républicaine, c'est la laïcité. Il n'a cessé de vouloir la réviser, la vider de son sens.

L'identité-nationale républicaine, c'est la relégation du religieux dans la sphère familiale et privée. Il le conteste furieusement.

L'identité-nationale républicaine, c'est l'affirmation du principe égalitaire contre le principe héréditaire. Le scandale du prince Jean rappelle aux citoyens des régimes qu'ils croyaient à jamais abolis.

L'identité républicaine, c'est la fraternité, la sollicitude pour les souffrants, les exclus et non pas l'empressement pour les privilégiés.

Le porte-parole du PS, Benoît Hamon, touche juste, très juste, quand il s'étonne que " le débat soit posé par le gouvernement de la Ve qui se situe le moins dans la tradition républicaine ".

Laurent Joffrin, directeur de Libération : "Un débat sur l'identité-nationale ? Pourquoi pas ? Ce qui est national n'est pas nécessairement louche. "Nous sommes en accord avec notre confrère de... gauche. La gauche officielle serait bien inspirée d'écouter Joffrin. Ne faut-il pas plus que tout redouter cette France que voudrait redessiner le chef de l'État, passant d'une République une, indivisible et laïque, à un système anglo-saxon de cohabitation entre communautés, chacune disposant de ses valeurs, de ses normes, de son droit ?

Bien sûr, il existe un rapport intime entre immigration et identité-nationale. Nous n'en sommes pas moins toujours choqués par l'intitulé de ce ministère de l'Immigration ... et de l'identité-nationale. Le baptiser ainsi, c'est stigmatiser les immigrés comme principaux fauteurs de

troubles de l'identité-nationale française. Démagogie sarkozyste : s'il y a de réels problèmes d'intégration, la responsabilité en incombe en premier lieu aux accueillants et à leurs tergiversations, cela va de soi.

L'Islam et nous. Mises au point

16 janvier 2010 – Maurice Szafran

Où il est démontré que l'islamo-gauchisme, d'un côté, et le sarkozysme, de l'autre, aboutissent aux mêmes effets pervers : les musulmans sont transformés en boucs émissaires. Républicains, n'ayons plus peur, il est temps de reprendre l'initiative.

1. Les provocations du pouvoir. Aussitôt qu'il fut annoncé par Nicolas Sarkozy, nous nous étions opposés à la création (diabolique) d'un ministère de l'Immigration " et " de l'identité-nationale. Non pas que nou considérions, à l'inverse d'une notable partie de la gauche, comme indigne de se préoccuper de l'un et l'autre sujet, mais nous avions la certitude que cet " accouplement " (immigration et identité-nationale) se transformerait tôt ou tard en une machine infernale à fabriquer du rejet anti immigré, donc antiarabe, donc antimusulman. Le désormais fameux "débat" lancé par Nicolas Sarkozy et Éric Besson nous a (malheureusement) donné raison.

En quelques jours, boosté par la votation suisse contre l'édification de minarets, l'affrontement, a priori républicain, sur les tenants et les aboutissants de notre identité-nationale, son ressourcement et ses évolutions, s'est résumé en une mise en cause, le plus souvent violente, absurde , dangereuse et caricaturale , des musulmans et de l'islam en France. Les musulmans, dans toutes leurs composantes, avec toutes leurs différences, au-delà de leurs antagonismes et de leurs divergences, ont eu soudain le sentiment d'être mis en accusation.

La plupart d'entre eux veulent avant tout vivre comme n'importe quel citoyen, pratiquer ou pas leur foi dans l'intimité de leur vie privée, en même temps que participer à la vie collective. Voilà qu'on les pointait du doigt ! Voilà qu'ils devenaient les premiers responsables de notre malaise national, de nos insuffisances chroniques, de nos mesquineries quotidiennes. Voilà qu'on tentait à leurs dépens de soigner nos blessures narcissiques et sociales, parfois même de retrouver nos lointaines racines chrétiennes. La burqa sert de voile commode à nos manquements en même temps que de chiffon rouge.

Cette démarche pernicieuse adoptée par le pouvoir sarkozyste se définit fort simplement : la politique du bouc émissaire. Rien de plus détestable. Rien de plus dangereux. Mais il ne suffit pas, bien sûr, de s'en tenir à ce premier constat.

2. Le racisme antiarabe se déchaîne -t-il pour autant ? Voilà sans doute la responsabilité majeure du duo Sarkozy-Besson : c'est précisément au moment où le racisme antimusulman semble en régression (les courbes des sondages depuis dix ans au moins le confirment, ainsi que les statistiques du ministère de l'Intérieur) qu'on monte de toutes pièces une construction historico-culturelle visant à s'interroger sans précaution aucune sur l'islam, les problèmes (réels , nous y reviendrons) que cette religion peut poser , sur la capacité de ses fidèles , au moins d'une partie d'entre eux, à s'intégrer, à s'assimiler, à se fondre dans une société française laïcisée. Pour autant, nous ne sommes pas dupes : si le racisme épais, si le racisme ouvert, si le racisme assumé et à découvert recule, la souffrance des Français d'origine arabe n'en est pas moins évidente. Ça s'appelle, partout dans l'Hexagone, le "délit de faciès".

Place de la République à Paris, à quelques encablures de Marianne, il suffit d'observer fréquemment les contrôles des voitures. Cibles uniques ? Les Maghrébins, les basanés, les bronzés, les Noirs. Un automobiliste blanc ? Il faut vraiment qu'il ait grillé un feu très rouge pour qu'on daigne lui demander ses papiers, le verbaliser. Le "délit de faciès " exige des Arabes la discrétion dans les lieux publics, par exemple les transports en commun. Louer un appartement ailleurs que dans les cités ? Cela relève du prodige. Discrimination et petites bassesses au quotidien rendant tout effort véritable d'intégration à peu près inutile.

Il est de bon ton, chez nous, en France, de passer sous silence ces vexations, ces humiliations indignes. Une poignée d'observateurs, de commentateurs, musulmans ou non, ne manquent pas, du coup, d'accuser le peuple français de racisme antiarabe, remarquant que la peur du terrorisme islamiste renforce un sentiment qui n'a jamais disparu depuis la guerre d'Algérie. Peut -on dire pour autant que la société française soit musulmanophobe ? Non. Et il faut se défier de tous ceux, surtout à l'extrême gauche, qui noircissent volontairement le tableau pour nous interdire les questionnements légitimes.

3. A -t-on seulement le droit de critiquer l'islam ? Au pays de Voltaire, après une lutte d'une violence inouïe pour faire entendre au clergé catholique qu'il ne gouvernerait pas la cité, pareille interrogation devrait provoquer chez nous un intense éclat de rire. Ce n'est pas le cas.

S'interroger sur le lien de l'islam à la démocratie, sur le lien de l'islam à la liberté d'expression, sur les réponses de l'islam au statut de la femme, ce serait déjà attentatoire, veut-on nous faire croire, à la liberté des musulmans.

Se préoccuper de la compatibilité entre l'islam et la laïcité à la française, ses règles, le code de conduite publique qu'elle impose en principe à tous, alors là, ce serait carrément discriminatoire. Vous condamnez l'islamisme, nous objecte-t-on, mais votre laïcisme ne vaut guère mieux... Sacré retournement de l'histoire : ceux qui, il y a peu encore, dénonçaient la religion qui opprime, qui en faisaient des tonnes sur la religion opium du peuple, défendent aujourd'hui l'islam en bloc, l'islam comme un bloc puisque l'islam serait la religion des nouveaux... opprimés. Après le prolétaire, le musulman. Et ce n'est même pas une (mauvaise) blague...

D'ailleurs, l'islamo-gauchisme décérébré frappe toujours. Ainsi le dénommé Raphaël Ligier, professeur des universités, directeur de l'Observatoire du religieux à Aix-en-Provence, ose-t-il, dans le Monde, l'analyse suivante : "Quelle différence entre un État qui contraint à s'habiller d'une certaine manière dans les lieux publics comme l'Arabie saoudite et un autre [la France] qui interdirait de se vêtir de cette manière ? Toutes proportions gardées, il est néanmoins indéniable que, dans les deux cas, les droits fondamentaux de la personne sont violés. [...] A vrai dire, je ne me sens pas plus agressé par une musulmane voilée de pied en cap que par une personne bardée d'un costume sombre et de lunettes noires sortant d'une limousine aux vitres teintées. [...] Inutile d'ajouter d'ailleurs, mais ce n'est qu'un dommage collatéral, que la France s'offrirait alors, sans en tirer aucune gloire, comme nouvel espace privilégié d'un terrorisme transnational en quête de cibles symboliquement justifiables".

Mais qui sont les premières victimes d'un tel délire volontiers partagé par l'extrême gauche ? Les musulmans, d'abord et avant tout. Les musulmans que ces bons apôtres prennent en bloc, traitent comme un bloc, comme une masse indistincte mobilisée dans leur petit théâtre politique. Nous, à Marianne, nous ne savons pas ce que c'est que "les" musulmans. On se garde de mettre dans le même "sac" une femme encagée dans sa burqa et une Beurette militante de Ni putes ni soumises. Ces gens font du communautarisme. A la manière de Besson, mais à l'envers. La priorité, c'est de faire de la politique. Et de dire à nos concitoyens musulmans : "Notre problème, ce ne sont pas vos dogmes, votre foi, vos traditions (ça, c'est votre affaire), mais c'est le choix politique qui est fait quand (sur le territoire de la République) certains d'entre vous optent pour le fondamentalisme, l'inégalité des hommes et des femmes, le droit privé, et non républicain, de la charia."

4. Avec les musulmans réformateurs, avec les musulmans critiques, avec les musulmans laïcs. En France notamment, la gauche cléricale a abandonné des millions de musulmans réformateurs, critiques, laïcs, qui, chaque jour, pied à pied, combattent l'islamisme, ses dérives et ses horreurs. Ils incarnent à la fois l'honneur de l'islam et l'honneur de la ... République. Ainsi,

ils défendent nos libertés collectives, notre éthique individuelle. Honte à cette gauche qui les livre, au moins symboliquement, aux idéologues et aux tueurs islamistes.

Mais insistons une fois encore : la démarche Sarkozy-Besson isole ces musulmans-là ; elle les contraint à revenir à une lecture plus radicale des textes. Elle leur interdit, dans une période aussi troublée, sous les coups d'un pouvoir à ce point provocateur, de poursuivre leur distanciation, pourtant indispensable, avec la dérive théorique et dogmatique d'une partie de l'islam.

Nous n'avions pas prévu que l'islamo-gauchisme et le sarkozysme aboutiraient aux mêmes effets pervers. En ce qui concerne les musulmans de France, c'est chose faite.

Bien sûr, nous resterons intraitables : il n'y a pas de débat politique plus essentiel, aujourd'hui, que celui qui oppose, au sein de l'islam, les partisans de la démocratie et les tenants d'un néofascisme qui ne dit pas son nom. Nous veillerons à peser sur ce débat.

Nouvel Obs

Être français

05 novembre 2009 – Jean Daniel

Voici le troisième volet de mes humeurs automnales. J'ai voulu rappeler d'abord le mal causé au nom de l'atlantisme à ceux qui préféraient une autre Amérique que celle de George Bush. J'ai tenu ensuite à dénoncer le caractère irresponsable de ceux qui osent à tout moment et sans hésitation utiliser l'adjectif "antisémite" pour stigmatiser leurs adversaires. Je veux m'en prendre aujourd'hui - c'est d'actualité - à ceux qui entendent soupçonner de racisme les partisans d'un grand débat national sur l'immigration et, du même coup, sur l'identité de la France.

Il y a une condition pour parler sainement de ces problèmes : c'est de tenir pour négligeable le souci de servir les intérêts de qui que ce soit. Rien n'a servi davantage Le Pen que de l'accuser de racisme chaque fois qu'il posait la question de l'immigration. Autrement dit, je trouve très sain qu'il y ait aujourd'hui un débat sur l'identité-nationale, d'autant que je m'étais enhardi à en faire la proposition à François Mitterrand qui l'avait trouvée peu opportune.

Il n'est absolument pas anormal qu'une société donnée et ancienne puisse être troublée, et même perturbée, par l'arrivée massive d'immigrés. Certes, la France a accueilli au cours de son histoire de nombreuses vagues d'étrangers - Polonais, Italiens et autres. Mais si elle est demeurée longtemps une véritable machine à fabriquer des Français, c'est qu'elle disposait de puissants

mécanismes intégrateurs : l'école laïque et républicaine avec ses instituteurs formés par Jules Ferry ; l'armée, qui brassait les Français de toutes origines ; l'Église, qui facilitait l'accueil fait aux catholiques et aux chrétiens ; les syndicats, enfin, qui ont joué un rôle important dans l'union des travailleurs.

Or ces mécanismes ont pratiquement disparu. Un autre problème s'est posé rapidement ensuite, dont on ne comprend pas pourquoi on l'a si longtemps sous-estimé : c'est celui de l'islam et de la façon dont les fidèles le pratiquent ou déclarent vouloir le pratiquer. Mes lecteurs ne le savent que trop, voici des années que je traite de ce sujet. Certains se font cependant une spécialité de compliquer tout le débat par une polémique idéologique. L'idée que certains étrangers puissent avoir des difficultés à devenir français serait, d'après eux, réactionnaire, chauvine et plus ou moins raciste. Ils ajoutent d'ailleurs, parfois, que rien ne leur impose l'adoption d'une autre nationalité que celle héritée de leurs racines. Ils soutiennent qu'il ne faudrait pas que ce que l'on appelle encore parfois et par erreur, dit-on, l'intégration, conduise à faire se renier les citoyens qui ont voulu s'intégrer.

Je me suis depuis longtemps inquiété auprès des intéressés eux-mêmes : ceux dont on redoute qu'on leur fasse perdre leur identité. Le moins que je puisse dire, c'est que j'ai suscité bien des surprises. Des écrivains, des peintres, des acteurs, des universitaires que j'ai rencontrés réagissent en disant qu'ils sont venus en France ou qu'ils y restent après que leurs parents y sont venus, en étant tout à fait conscients qu'ils allaient devenir autres qu'ils n'avaient été, qu'ils avaient choisi d'enrichir leur identité religieuse, l'islam, par une identité culturelle, celle de la France.

Vivre avec l'Islam

10 décembre 2009 – Jean Daniel

Alors, ce grand défouloir sur l'identité-nationale ? Bien sûr, je trouve suspect qu'il ait lieu en pleine campagne électorale. Bien sûr aussi, certaines interventions m'ont paru frôler la plus nauséabonde xénophobie. Eh bien, en dépit de tout cela, je n'arrive pas à trouver le débat malsain. Je n'aime pas céder aux adversaires le soin de dicter mon calendrier et je ne vais pas abandonner un débat que ce journal préconise depuis des lustres, sous prétexte que M. Sarkozy trouve de bonne guerre de s'en mêler. Je maintiens qu'il y a bien eu, en France, un vertige identitaire avec la fin de l'empire colonial, la constitution de l'Europe, la guerre froide, le déclin du général de Gaulle et Mai-68. On avait besoin de faire le bilan. J'ai sur ce point précis, et sur

bien d'autres, l'appui non pas de mes proches mais de tous mes amis musulmans. Ce n'est pas la première fois.

Notons au passage qu'il n'était ni inutile ni d'ailleurs désagréable de réentendre les sempiternelles citations de Victor Hugo, de Michelet, de Jaurès, de Léon Blum et surtout de Renan. Relire Renan, quelle merveille ! "Le mélange des souvenirs et des projets", "de la mémoire et de l'amnésie", "le plébiscite de tous les jours". On connaît tout cela, mais remettre ces citations dans leur contexte, c'est formidable. Et si c'est tout cela qui définit la nation, on s'aperçoit que tout le monde est d'accord. La gauche n'est embarrassée que parce qu'on lui prend ses maîtres à penser, ses idées et ses mots d'ordre. Mais au lieu de constater que la droite n'a plus rien à se mettre sous la dent, elle s'agite et elle vitupère.

Pourquoi refuser de constater que, sur ce débat au moins, la majorité des Français s'est exprimée en faveur de tous les principes d'une nation républicaine et démocratique ? Pourquoi ne pas prendre acte du fait que, désormais, toutes les minorités savent ce qu'elles sont invitées à assumer ? En revanche, c'est bien sur la notion de laïcité qu'un grave désaccord peut se révéler. Depuis les nouveaux immigrés, nous sommes en présence de différentes façons d'exercer la liberté de croire et de pratiquer son culte. En tout cas, notons avec réconfort que ces débats auront inspiré à Martine Aubry son meilleur discours et à l'imam de Bordeaux une bien stimulante tribune.

Cela jusqu'au moment où le vote des Suisses contre la construction de minarets sur les mosquées est venu distiller un souffle de populisme chauvin sur le débat français. Pourquoi ? Simplement parce qu'ils ont rappelé que l'une des préoccupations dissimulées derrière ces débats pouvait bien être l'islam, toujours l'islam. Après les Hollandais et les Danois, les Suisses sont venus rappeler qu'il y avait un malaise en Europe dans la cohabitation avec les musulmans. Il y a plusieurs façons de réagir, Angela Merkel s'est contentée de souhaiter que la taille des minarets des mosquées ne dépasse pas le plus haut des clochers des églises allemandes. Elle acceptait en somme la présence de la composante musulmane mais refusait que son symbole la fît apparaître comme dominante. Les Suisses ont été plus radicaux : pour une majorité d'entre eux, c'est le rappel même de la présence musulmane qui doit disparaître.

Cette idée du malaise, pour employer un euphémisme, nous l'avons vue venir depuis que ce journal existe et nous l'avons vue arriver quand il y a eu la concomitance entre l'autorisation du regroupement familial, qui a enraciné en France les ouvriers immigrés, et la disparition des mécanismes intégrateurs (l'armée, l'école, etc.). Ce fut le début de la découverte d'une présence plus homogène et plus massive des musulmans en France. Ce fut ensuite la coïncidence entre

une plus grande visibilité de l'islam, avec "l'affaire du foulard", et les offensives sanglantes de l'intégrisme islamique dans le monde, qui devaient se traduire par huit années de massacres en Algérie et cumuler avec l'attentat du 11 septembre 2001 contre les tours de Manhattan.

C'était se faire d'aberrantes illusions que de croire que les Européens pouvaient ne pas se sentir atteints par les échos de ces convulsions et de ces violences. C'était aussi naïf de penser que l'islamisme n'allait pas salir et caricaturer outrageusement, à leurs yeux, l'image de l'islam tout entier. C'est à ce moment -là qu'il fallait dire et rappeler sans cesse que l'intégrisme islamiste traverse et bouleverse avant tout les sociétés de l'islam. Ce sont les musulmans qui, dans leur propre pays, en sont et de beaucoup les plus nombreuses victimes.

Les musulmans sont si divisés que personne ne saurait parler au nom de l'islam. Il y a environ 1,57 milliard de musulmans dans le monde, 60 % se trouvent en Asie, 20 % au Moyen-Orient, 15 % en Afrique noire, 2,5 % en Europe et 0,3 % aux Etats-Unis et en Amérique du Sud. 317 millions de musulmans vivent dans des pays où ils ne sont pas majoritaires (notamment en Inde, en Éthiopie, en Chine et aux Etats-Unis). L'Europe abrite 38 millions de musulmans, dont 4 millions en Allemagne et entre 5 et 6 millions en France.

L'Europe et la France ont été bousculées par l'irruption d'une modernité multiculturelle et multiethnique. On n'avait pas averti les populations des transformations que cela pouvait apporter dans leurs habitudes et leurs paysages urbains. Voilà qui pourrait être un beau sujet de contrition et de discours pour Sarkozy et pour Guaino.

Entre la difficulté de contrôler les flux migratoires qui ne peuvent cesser d'augmenter et les conséquences indirectes des conflits inter-islamiques, c'est un nouveau monde qui nous attend. Les élites musulmanes de France sont très conscientes de la nécessité de procéder par étapes pour assurer une adaptation harmonieuse de l'islam à la société française. C'est en France, dans notre pays, que des écrivains, des savants, des universitaires approfondissent le mieux ce problème de la modernisation. La liste est longue, mais je voudrais saluer ici le professeur en Sorbonne Mohamed Arkoun, qu'une maladie oblige à la retraite. Les grands arabisants et islamologues français de confession musulmane sont à la veille d'une réforme quasi luthérienne, mais ils n'ont encore que peu d'audience. La plupart d'entre eux font tout pour favoriser l'émergence d'un islam français et ils comprennent tous que les ondes, mêmes lointaines, d'une virtualité islamiste sont un obstacle. C'est pourquoi la leçon "gradualiste" de M. Tareq Oubrou, imam de Bordeaux, me paraît nécessaire et convaincante.

Valeurs Actuelles

Le clivage par l'ouverture

05 novembre 2009 – Catherine Nay

Quand Éric Besson, ministre de l'Immigration, de l'Intégration et de l'identité-nationale, a lancé tout à trac un grand débat sur l'identité-nationale, plus d'un en est resté perplexe. Pourquoi cette hâte ? Où est le feu ? Mais pourquoi pas aussi ...

Tous les républicains sont invités à venir débattre, via Internet, et sous l'égide des préfets, que le pouvoir met décidément à toutes les sauces : après les forums sur la sécurité intérieure, les assises du monde rural, les voilà en route pour l'identité-nationale.

Comme c'est étrange ce débat à quelques semaines des régionales. La ficelle ressemble à une corde à nœuds. Interrogeons Éric Besson dont on doit saluer la dialectique incomparable. "C'est une lame", dit de lui Nicolas Sarkozy. Sur l'air le plus tranquille, il rétorque comme une évidence que s'il avait organisé ce débat juste avant les européennes, on aurait entendu ce que l'on dit aujourd'hui, que s'il le lançait au lendemain des régionales, on dirait qu'il ouvre la campagne présidentielle.

Donc, il fait son boulot. Le président ne lui a -t-il pas demandé d'ouvrir ce débat dans sa lettre de mission ? (À lire la lettre, il me semble qu'il extrapole un peu.) Qu'importe. L'Élysée se montre enchanté. Les Français, pas dupes, y voient des visées électoralistes : remobiliser l'électorat de droite avec en fond de décor la crainte d'une remontée du Front national (très instructive la réaction de Marine Le Pen qui demande à être reçue d'urgence par le président, comme si elle seule avait le droit de parler de fierté française).

Mais, pour 60 % de Français (72 % de sympathisants de droite) selon l'institut CSA, ce débat est une bonne chose. Les députés et sénateurs UMP plutôt ronchonneurs se disent motivés parce qu'ils le sentent sur le terrain : l'immigration, la perte de notre langue, la transformation de la société en perpétuelle évolution sont au cœur des préoccupations.

Ce débat va -t-il déboucher sur des propositions ? Sans doute. Éric Besson croit que le plus important est le débat lui-même. Venir parler, écouter les autres, questionner sur ce qui nous relie, quel est notre destin commun à l'heure de l'Europe et de la mondialisation ... Voilà, à ses yeux, l'essentiel. Il souligne qu'en Grande-Bretagne Gordon Brown vient de lancer le même débat : "Qu'est -ce qu'être britannique en 2009 ?" Sans doute parce que le communautarisme a trouvé ses limites. Dans certaines villes anglaises, l'extrême-droite prospère. En France, pays intégrationniste, avec un droit du sol qui autorise quiconque né dans notre pays à devenir français, la question de l'identité doit être posée régulièrement.

Excepté Ségolène Royal et Jean Glavany, à gauche rares sont ceux qui veulent participer au débat. Parce qu'on touche aux vieux tabous : sous prétexte de craindre un réveil du nationalisme, de la xénophobie, du racisme, on s'interdit de parler nation, identité ou immigration. Nicolas Sarkozy ayant dit devant les agriculteurs que la France a un lien charnel avec la terre, le parti communiste y décèle "un retour du pétainisme le plus nauséabond". Des socialistes ont eux aussi ressorti Pétain. Affligeant !

On voit combien ce débat est clivant. Côté majorité, il n'est pas non plus innocent que les élus UMP, si irrités par la politique d'ouverture sarkozienne, applaudissent ce débat lancé par un ministre... d'ouverture décidément sans États d'âme.

Besson suite

12 novembre 2009 – Guillaume Roquettte

Il y a quelque temps, on exprimait ici les réticences que pouvait inspirer la trajectoire d'Éric Besson, passé en quelques semaines et sans États d'âme apparents de l'équipe de campagne de Ségolène Royal au premier cercle de Nicolas Sarkozy. Par un pied de nez de l'histoire ou l'effet du machiavélisme élyséen, le même Éric Besson se pose aujourd'hui en champion de l'identité-nationale, thème de droite s'il en est. Peut-être fallait -il un homme venu de l'autre bord pour lever les inhibitions de la majorité sur un sujet aussi sensible et transgresser le non-dit qui avait cours jusqu'alors ; rappelons qu'en latin transgressio signifie passer de l'autre côté. Qu'importe alors que l'intéressé soit le traître que dénoncent ses anciens amis socialistes (Laurent Fabius ne l'appelle plus que Ganelon-Besson) ou un authentique converti à l'identité-nationale, l'ouverture voulue par Nicolas Sarkozy vient pour le coup de démontrer son utilité dans la stratégie présidentielle.

Les drapeaux du stade

26 novembre 2009 – François d'Orcival

Le stade, c'est le seul endroit où il soit légitime, conseillé, encouragé, de brandir le plus possible de drapeaux tricolores, de chanter le plus fort possible la Marseillaise, de glorifier les siens, de siffler les autres, de porter les meilleurs sur le pavois, d'expulser les moins bons , de pratiquer la sélection sans États d'âme, de recruter les plus performants sans CV anonyme et aussi de payer des salaires mirobolants, avec primes et bonus, sans que personne ne dise rien, au nom

de la beauté du jeu et de la nécessité de ne pas laisser partir ses meilleurs joueurs dans les clubs concurrents. Le stade, dernier endroit où il est licite, normal, justifié, de parler classement, palmarès, championnat, bref de se battre pour figurer au " top" et faire l'admiration de tous ; où le capitaine ne peut être qu'un héros et l'entraîneur une divinité quand il fait gagner son équipe. Le stade, creuset où se fond l'esprit d'un peuple, la réputation d'une nation.

Voyez les jeux Olympiques. Que voulaient les Soviétiques hier ? Battre les Américains au nombre de médailles, pour montrer que le socialisme était supérieur au capitalisme, mais ce fut au prix du dopage et de la triche, conformément au système en question. Que voulaient les Chinois l'an dernier ? Eux aussi devancer l'Amérique, en y mettant tous les moyens. "Je crois aux valeurs du sport, sans lesquelles on tue l'esprit du sport", dit Rama Yade, la secrétaire d'État à la Jeunesse et au Sport.

Oui, mais voilà. La semaine dernière au Stade de France, il n'est pas resté grand-chose des valeurs du sport quand, à la 103e minute du match France-Irlande, William Gallas a marqué son but grâce à une "double main" de Thierry Henry. Et cette double main, le public proche du but irlandais l'a vue, sans en croire ses yeux. Pas l'arbitre : il a accordé le but qualifiant les Bleus pour la coupe du Monde. Il y a d'abord eu de la joie, puis de la stupeur. Car c'était le capitaine, 32 ans, la star des attaquants, le recordman du but marqué en seize ans de carrière, qui avait "contrôlé la balle" de la main - c'est-à-dire triché. C'était l'entraîneur, qui avait hurlé sa joie alors qu'il ne pouvait pas ne pas avoir vu - lui aussi.

Que restait -il de la réputation des Bleus ? De la passion tricolore et du rêve populaire ? Une main sur écran géant. Et tous les professionnels de dire que les erreurs d'arbitrage ou les trucages, c'est tous les dimanches et que ça fait partie du jeu. Que l'on devrait au contraire être fier de ce capitaine plus malin que d'autres - "pas vu pas pris" - puisque le défenseur Patrice Evra dit à l'Équipe du 21 novembre " Thierry Henry, on devrait lui faire une statue ", et que le même journal commente, dans la colonne à côté " Le capitaine aurait apprécié que l'on prenne sa défense de façon plus tranchée et moins équivoque " ...

Mais alors, qui peut encore accuser la classe politique, la finance et le reste de cynisme et de mensonge quand le sport affiche, sur grand écran, le même cynisme et les mêmes mensonges ? Faut-il également élever une statue à Jérôme Kerviel de la Société générale ? Cela signifie tout simplement que dans les temples où devraient s'enseigner la loyauté, le fair-play et le respect de la règle du jeu, on a aussi perdu pied et égaré ses repères.

On a ainsi joué les couleurs nationales sur une double faute. La coïncidence veut qu'une heure avant le début de France-Irlande se termine le match qualificatif entre l'Égypte et l'Algérie et

que les Algériens l'emportent par 1 à 0. On a vu le déferlement que cela a provoqué dans la communauté algérienne de France, ces milliers de drapeaux au croissant et aux couleurs de l'islam, brandis partout, sans mot d'ordre, comme par réflexe. Un réflexe identitaire, revendiqué, dans un pays qui se veut intégrationniste et qui ne reconnaît que des "citoyens libres et égaux, sans distinction de race, de religion ou de croyance.

En plein débat sur l'identité française, sur la personnalité nationale, ce mouvement soudain d'une communauté qui se dresse, provocante, comme un seul homme, est un rappel dérangeant mais utile : la plupart de ces porteurs de drapeaux algériens, quand les blessures du passé ne sont pas cicatrisées, sont de nationalité française. Voilà de quoi, eux, sont fiers : d'une victoire algérienne, quand notre équipe nationale triche pour gagner et que l'on vous dit (dans le Monde -en plus-du 11 novembre) que la Marseillaise ne devrait plus être chantée à cause de ses "accents guerriers et xénophobes" ... Imaginons que le match du Stade de France n'ait pas opposé les Bleus aux Irlandais, mais aux Algériens. De deux choses l'une : ou bien le capitaine ne "contrôlait" pas la balle de la main, ou bien le match se poursuivait dans la rue...

Voie étroite

10 décembre 2009 – Guillaume Roquette

Le vote des Suisses interdisant la construction de nouveaux minarets éclaire d'un jour nouveau le débat français sur l'identité-nationale. Il exprime une peur voire un rejet de l'islam, dont les valeurs ou les pratiques menaceraient l'identité des pays européens. Cette peur doit être entendue. Les responsables politiques doivent s'emparer du sujet pour le traiter sereinement. Et quand cela est nécessaire, la loi doit édicter des règles, comme ce fut le cas en 2004 pour interdire le port du voile à l'école. Quant à l'ensemble des porte-parole de la communauté musulmane, il doit tenir un discours sans ambiguïté sur le respect des règles de la République. La voie est étroite mais il n'y en a pas d'autre : il faut combattre les dérives communautaristes tout en garantissant aux cinq millions de citoyens français musulmans leur liberté de culte. En n'ayant gardé d'oublier l'avertissement que Jean-Pierre Chevènement exprimait déjà en 2004 : "Une identité humiliée est une identité radicalisée."

La classe d'histoire-géo

10 décembre 2009 – François d'Orcival

Cette affaire de suppression de l'histoire et de la géographie comme matières obligatoires en classe de terminale scientifique est à la fois consternante et encourageante. Consternante pour ce qu'elle révèle de la faiblesse de jugement politique du cabinet et du ministre de l'Éducation nationale, qui plus est porte-parole du gouvernement : supprimer sans explication l'enseignement de l'histoire et de la géographie en plein débat sur l'identité-nationale, dans les classes où se recrutent les jeunes gens qui se préparent aux concours de nos plus grandes écoles, relève d'un regrettable aveuglement.

Encourageante, cette affaire l'est pour la réaction qu'elle a immédiatement suscitée. Cela n'aura été qu'une traînée de poudre, une révolte générale. Comme quoi, ce pays n'est pas prêt à laisser gommer par décret son histoire et sa géographie. Même symboliquement, comme c'est le cas ici. Car, si les heures en question ne sont plus obligatoires mais optionnelles en terminale scientifique, ces mêmes matières sont renforcées dans le " tronc commun"de la classe de première. Quoi qu'il en soit, et le ministre aurait dû le pressentir, malheur à celui qui touche à l'histoire-géo. Une réaction qui traduit la bonne santé mentale d'un peuple bien moins indifférent, bien moins insensible qu'on veut le croire ou le prétendre, sur les liens qui l'unissent et les valeurs qui le rassemblent.

Cela dit, ne soyons pas naïfs. Tout n'est pas si honorable et limpide dans ce front uni pour la défense et l'illustration de l'enseignement de l'histoire et de la géographie ; les syndicats de gauche (en particulier la FSU) sautent sur l'occasion pour défendre non le contenu des cours mais des postes d'enseignant et accuser le gouvernement de chercher un meilleur emploi des compétences ; le parti socialiste saisit le moment pour détourner le débat sur l'identité-nationale et dénoncer l'action du président de la République. On n'attend plus que les lycéens, dûment encadrés par leurs profs, pour venir défiler sur les boulevards toutes banderoles déployées en faveur de la classe d'histoire-géo !

Pour autant, ce débat sur la place occupée par l'histoire et la géographie dans notre enseignement et la formation de nos jeunes élites est plus que légitime. Il éclate le jour même où le premier ministre, remplaçant le président de la République qui s'était déjà exprimé sur le sujet, vient dire sa "passion française" , ce qu'il entend par " être français " , en quoi , en ces temps de mondialisation , de déracinement et de pertes de repères , il est si important de "comprendre quels instruments et quelles références l'Histoire nous lègue" . "Nous ne pouvons pas saluer les peuples qui nous entourent, ajoute François Fillon, en leur disant : "Nous ne sommes personne.

"Nous ne pouvons pas intégrer ces milliers d'étrangers qui reçoivent chaque année la nationalité française en leur disant : "Bienvenue nulle part.""

S'il est question d'histoire et de géographie, c'est bien parce que la France a une âme et un visage. Voilà pourquoi parler de "roman national" , comme le fait le premier ministre - on se souvient du Roman de l'énergie nationale de Barrès (" Le génie de la France sommeillait sur un oreiller de vipères ")- ,ou citer Marc Bloch ("Il est deux catégories de Français qui ne comprendront jamais l'histoire de France : ceux qui refusent de vibrer en souvenir du sacre de Reims ; et ceux qui lisent sans émotion le récit de la fête de la Fédération") , ou encore rappeler le souvenir d'Henri IV , de Richelieu ou de Clemenceau , est absolument incompréhensible aux jeunes générations si l'histoire n'est qu'une matière "optionnelle" , laissée en libre-service à la disposition de lycéens issus du désastreux collège unique, lequel traverse , contre toute raison, chaque tentative de réforme .

Car ce qui compte, ce n'est pas deux ou quatre heures de cours d'histoire et de géographie par semaine, même obligatoires, mais quelle histoire, quelle géographie on enseigne. Nous avons dénoncé dans ce journal les manuels où l'histoire est réécrite pour la "bonne cause", comme ces manuels d'enseignement de l'économie où il s'agit de mettre en accusation l'entreprise, le profit et le marché-sans parler du capital. Les manuels eux-mêmes ne sont pas seuls en cause. Il y a aussi l'emploi que l'on en fait dans certaines classes. On voit bien ce que vise le premier ministre quand il parle de ces " diatribes irrationnelles où une part de notre jeunesse apprend le mépris de la France". C'est bien cela le sujet : on ne peut défendre la classe d'histoire-géo qu'à la condition que ce soit un lieu où l'on puisse consacrer quelques heures au moins à aimer la France.

Débattre quand même

17 décembre 2009 – Guillaume Roquette

Chaque jour ou presque, le débat public sur l'identité-nationale charrie son lot de petites phrases sur les musulmans ou sur l'islam, aussitôt diffusées sur Internet où elles provoquent un torrent de réactions. La discussion, le plus souvent, est d'un niveau atterrant, d'un côté comme de l'autre. Le simplisme, l'injure, la caricature y règnent en maîtres, à l'abri de l'anonymat des pseudonymes. Dans cette "démocratie radicale" si bien décrite par Alain Finkielkraut, n'importe qui peut dire n'importe quoi. Certains, à gauche surtout, y voient même la preuve qu'il ne fallait pas ouvrir ce débat décidément trop dangereux. "Le danger, c'est justement de ne pas débattre

de l'identité-nationale", affirme au contraire François Fillon. Comme lui nous pensons qu'il ne faut pas fuir ce sujet essentiel. Il faut en parler sereinement, sans haine et sans crainte, parce qu'il engage notre avenir. C'est ce que nous allons continuer à faire.

De la France

14 janvier 2010 – François d'Orcival

On lui devra un de ces moments rares dans les tumultes de la vie politique : un moment d'unanimité nationale. Ce à quoi Philippe Séguin avait tant rêvé de son vivant, sa mort nous l'aura offert : depuis huit jours, grâce à lui, à cause de lui, on ne parle que de la France, de la nation, de la République. Car il fut l'homme d'un discours, prononcé dans la nuit du 5 au 6 mai 1992 à la tribune de l'Assemblée nationale, un discours sur la France de deux heures et demie devant des parlementaires interloqués.

Il eut ce soir -là le sentiment de "faire de la politique ". C'est en effet dans ce discours qu'il démontra qu'il y avait un préalable à toute ratification du traité de Maastricht sur la monnaie unique, celui de réformer la Constitution. Il emporta la conviction du Conseil constitutionnel et décida le président de la République, François Mitterrand, à consulter les Français par référendum. Le oui gagna de quelque 500 000 voix, à peine 2 % des suffrages exprimés. Treize ans plus tard, le 29 mai 2005, les Français se prononcèrent à nouveau, sur un traité constitutionnel qui faisait suite à celui de Maastricht. Cette fois, le non obtint 2,6 millions de voix de plus que le oui ! Comme si les mots de Philippe Séguin s'étaient finalement insinués dans l'intimité des opinions. Et si nous avons aujourd'hui un traité européen qui tourne le dos au fédéralisme et à l'effacement des États -les juges constitutionnels allemands ayant même pris soin de préciser qu'il ne pouvait s'agir que d'une association d'États souverains-, on pourrait soutenir que c'est au lointain discours sur la France qu'on le doit.

Un mot du général de Gaulle en résume le propos : "On peut être grand même sans beaucoup de moyens ; il suffit d'être à la hauteur de l'Histoire. "Philippe Séguin le disait : "Certes, les statistiques ne font pas de la France une superpuissance mondiale. Mais en quoi cela est -il nouveau ? Qu'était -ce donc que la puissance française quand le petit roi de France faisait la guerre aux Plantagenêts ? Qu'était -ce donc que la puissance française opposée à l'empire de Charles Quint ? Que pesait donc la puissance française pour les soldats de l'An II et les grognards de l'Empire face à l'Europe coalisée ? Et pour quelle part comptait-elle, la puissance

française, chez ceux qui firent avec Leclerc le serment de Koufra et chez ceux qui tinrent le maquis et ne se rendirent jamais ? " Il ajoutait, en forme de leçon de l'Histoire : " C'est le caractère bien plus que la géographie qui fait la force et le rayonnement d'un peuple -la ténacité , le courage , l'intelligence , la créativité , la cohésion décident du rang d'une nation . Et même de sa prospérité ! "

Un an avant son élection, le 5 mai 2006 à Nîmes, Nicolas Sarkozy avait ouvert sa campagne par un discours sur la France dans lequel il retrouvait les mots et les accents de Philippe Séguin en 1992. La fierté de ce que la France avait accompli, de ce qu'elle serait capable d'accomplir dans l'avenir, " la fierté d'être français pour étonner le monde". C'est cet élan qui allait le conduire à l'Élysée. Et l'on comprend pourquoi maintenant, devant un pays amer, blessé par la crise, devant une opinion rebelle, il est allé chercher dans cette même filiation ce débat sur l'identité-nationale afin de dénoncer le renoncement et "la haine de soi" et de plaider pour notre rayonnement.

Or, ce débat s'est aussitôt heurté aux ricanements et au rejet d'une majorité d'intellectuels portés par les médias. Pourquoi ? Par hostilité à toutes les initiatives du chef de l'État ? Parce qu'ils ont honte de parler de la France ? Sans doute Philippe Séguin n'était -il pour eux qu'un " homme du passé " et ce qu'il disait aussi. Il est vrai qu'il avait écrit ces mots implacables à leur intention : "La pire menace qui puisse peser sur une démocratie, c'est la violence sournoise, insinuante, du mensonge ; c'est la manipulation des esprits, d'autant plus redoutable qu'elle revêt les oripeaux du moralisme." Voilà une question de plus soulevée par le débat sur la France.

Chroniques

Comment lutter contre l'amnésie collective

06 novembre 2009 – Ivan Rioufol

Il était temps. Vingt ans après la chute du mur de Berlin, le 9 novembre 1989, la France expérimente à son tour la libération des esprits et ses effets. Les mois prochains diront quel sort aura été réservé par le gouvernement à son initiative d'un débat sur l'identité-nationale, ouvert lundi. Mais les circuits mis en place, balisés par les préfectures et " les forces vives de la nation ", risquent d'être débordés, tant le besoin de dire les choses est partagé par de nombreux Français

jusqu'alors assignés au silence. La pensée officielle aura du mal à résister à la libre expression de ceux qui s'inquiètent du déclin de leur nation amnésique.

Les opposants à cette initiative précipitée, lancée par l'ex-socialiste Éric Besson, ont raison de faire valoir qu'il ne revient pas à l'État de décider, sous l'égide des préfets, ce qui fait l'âme et la spécificité d'une nation. Mais c'est parce que cette question appartient à tous que le PS, suspicieux et tourmenté, devrait y prendre sa place. N'aurait-il rien à dire, sorti des sentiers battus du pouvoir d'achat ou de la protection de La Poste de sa privatisation (pourtant souhaitable vu son État, mais passons...) ? Se débiner, comme il le fait, n'est pas courageux.

C'est d'ailleurs la lâcheté, de la gauche et de la droite, qui risque d'être dénoncée au fil des innombrables commentaires. Lâcheté de ceux-ci, qui ont amené l'Éducation nationale à brader la langue, la culture, l'histoire au nom de la table rase, de l'hyperégalitarisme , du respect de l'autre . Lâcheté de ceux-là, qui n'osent dire non aux récentes exigences de l'islam politique, soucieux de voir la charia loi islamique) subvertir progressivement l'espace public , y compris via les entreprises et l'économie . Les dirigeants entendront -ils ces griefs ?

Un réveil des consciences populaires prend forme, que le gouvernement se devra d'accompagner s'il ne veut pas voir l'extrême-droite canaliser les frustrations qui surgissent. L'erreur serait pour lui de s'enfermer dans l'idéologie ambiguë du " métissage impératif ", ce relativisme défendu par Nicolas Sarkozy en décembre 2008 en contradiction avec ses discours électoraux sur " la France éternelle " . Cet éloge déguisé du multiculturalisme, qui encourage les cultures à s'affirmer à l'exception de celle du pays hôte et millénaire, est au coeur du malaise français.

Travail de mémoire

C'est moins l'immigration qui est le plus grave problème posé à l'identité que les doutes qui habitent la France sur ses croyances, ses valeurs, son exemplarité. Comment attendre des nouveaux venus qu'ils s'identifient à une nation démoralisée et gagnée par l'abandon, au point de ne plus oser demander à l'école qu'elle préserve ses originalités, ses traditions ? En cela, la critique de Martine Aubry tombe à plat quand elle dit voir dans ce "débat malsain" une mise en cause des immigrés. Il n'est certes pas interdit de s'interroger sur la légèreté des élites qui persistent à laisser s'installer des peuples étrangers à l'esprit occidental sans se soucier de leur intégration. Mais ceux -là ne sont pour rien dans le mal identitaire né d'un désintérêt de soi et d'un attrait pour l'uniformisation par le bas.

"Nous pensons que l'identité de la France n'est pas ethnique, pas religieuse, pas culturelle", explique Aubry. S'il est vrai que "la France n'a jamais été l'expression d'une race, comme l'a

rappelé François Fillon, c'est pourtant cette référence qui demeure chez ceux qui, à gauche, appellent au métissage présenté comme l'aboutissement de l'homme parfait , dont Barack Obama serait l'emblème . En revanche la culture, qui puise dans l'héritage judéo-chrétien et gréco-romain, est bien constitutive du génie français. Rappeler ces racines dans notre Constitution serait d'ailleurs un moyen de lutter contre l'oubli. Seules les minorités auraient -elles le droit d'exiger le respect de ce qu'elles sont ?

Vouloir réduire la France aux droits de l'homme, à son modèle social et à ses services publics, comme le fait le PS, revient à entériner l'effacement progressif d'un peuple et à refuser à chaque civilisation le besoin vital, que leur reconnaissait Claude Lévi-Strauss qui vient de mourir, de se distinguer des autres. La réhabilitation des grandes œuvres littéraires, négligées au nom d'une non-discrimination dont La Princesse de Clèves (jugée superflue pour certains concours administratifs) a été récemment la victime, pourrait être une des réponses à apporter au travail de mémoire qui reste à entreprendre.

Les devoirs de la diversité

Les "réseaux des élus de diversité ", cités par Besson parmi les premiers interlocuteurs sollicités par le débat, ont bien sûr leur mot à dire. La consultation pourrait faire ressortir, d'ailleurs, l'épuisement de la politique d'assimilation et la nécessité de penser un nouveau modèle d'intégration. Mais ce débat devrait être aussi l'occasion de rappeler aux nouveaux venus, qui ont vécu l'élection d'Obama comme leur consécration, que l'histoire de la France ne commence pas avec eux. Ils ont des droits, mais aussi des devoirs, dont celui de faire l'effort d'adhérer à la communauté nationale, à ses règles, à sa laïcité. Le font -ils tous ?

Stopper les engrenages

Christine Lagarde veut rendre le droit fiduciaire français compatible avec la charia afin d'accueillir la finance islamique. "La détermination de la France est intacte", assure-t-elle, après avoir essuyé la censure du Conseil constitutionnel. Ce sont ces engrenages qu'il serait temps de stopper.

Identité : la pensée officielle sur la défensive

13 novembre 2009 – Ivan Rioufol

Deux bonnes nouvelles : le débat sur l'identité-nationale passionne les Français. Du coup, il affole les gardiens de la pensée officielle. Ses mécanismes, qui reposent sur la table rase, la

diabolisation des idées dissidentes et la négation des faits, n'arrivent plus à étouffer les témoignages sur Internet. Le site du ministère de l'Immigration, initiateur de la consultation, a dû préciser : " Il n'y a pas de censure ", face aux soupçons qui émergeaient. Les idéologues, qui crient au fantasme quand les réalités dérangeantes sont décrites, sont les premières victimes de cette libération des esprits.

" Fantasme ", est le mot qu'emploie Yazid Sabeg, commissaire à la Diversité, quand il dénonce ceux qui constatent la montée des communautarismes, qui, en substituant parfois une population à une autre et en exigeant des droits spécifiques, ébranlent la cohésion nationale. Le gouvernement n'est guère plus sensible à ces fractures, puisqu'il vient de charger Patrick Lozès, président du Cran (Conseil représentatif des associations noires), d'une "mission de lutte contre le racisme et le communautarisme". Autant confier à un pyromane la lutte contre les incendies.

La dénonciation de ces occultations dignes de propagandistes est même venue, cette semaine, d'un communiste. André Gerin, député PC du Rhône et président de la mission parlementaire sur la burqa, explique : "La France est confrontée à une dérive intégriste et à un repli communautaire promus par des fondamentalistes islamiques. (...) La situation est plus grave qu'on ne le pensait. (...) Il est urgent de sortir, au niveau national, de l'aveuglement et de l'indifférence. "Gerin serait -il de ces " apprentis sorciers qui agitent la menace du communautarisme" (Sabeg) ?

Le refus de voir ce qui crève les yeux, entêtement partagé par des sociologues militants et médiatisés, est en partie responsable de la crise existentielle d'une nation tenue dans l'ignorance de ses mutations. Aussi est -il heureux que ces désinformations et mensonges volent en éclats sous les évidences. Dalil Boubaker, recteur de la Grande Mosquée de Paris, dénonce " l'aboulie générale " face au fondamentalisme et estime qu'il est "trop tard" pour lutter contre le voile intégral. Il serait paradoxal que ceux qui nient encore ces dangers séparatistes, au faux prétexte qu'il ne faut pas stigmatiser des musulmans qui en sont en fait les premières victimes, persistent à vouloir imposer leurs lubies.

Critiquable "République métissée"

Les jeux seraient -ils fait ? Alors qu'il est demandé aux Français de choisir entre , d'une part , la poursuite d'un processus de libanisation de la société devenue multiethnique et multiconfessionnelle et , d'autre part , la relance de la politique d'assimilation qui manque évidemment d'allant, le gouvernement donne le sentiment d'avoir déjà consolidé ses convictions, par l'intérêt qu'il continue de porter aux discours différentialistes de Yazid Sabeg , du Cran ou encore de la Haute Autorité de lutte contre les discriminations (Halde). Cette

instance ne cesse de pousser aux repliements identitaires en exacerbant les ressentiments de minorités qui exigent toujours plus de passe-droits. Deux députés UMP viennent d'ailleurs de déposer un amendement réduisant son budget de 20 %. Mais c'est à la suppression de la Halde que les parlementaires feraient bien de réfléchir.

Quand Fadela Amara, républicaine exemplaire par ailleurs, insiste pour parler néanmoins de "République métissée" (lundi, France 2), elle participe à cette ambiguïté sur les intentions du pouvoir. D'autant que d'autres membres du gouvernement mettent en garde, parallèlement, contre les " relents passéistes " (Hervé Morin) que le débat sur l'identité serait présumé attiser. Le " métissage des cultures " est, avec le dénigrement de la mémoire française, ce qui permet de justifier la poursuite du multiculturalisme. Quant au métissage tout court, cette notion devrait être inacceptable dans une République qui s'interdit dans sa Constitution (article 1) des distinctions raciales. Dans sa définition officielle, la France n'est ni blanche, ni noire, ni un peu des deux mélangés.

Confusion des esprits

La confusion des esprits, née notamment de clichés récités et de mots détournés, est une autre manière de tenter d'obscurcir ce débat sur l'identité vanté hier soir par Nicolas Sarkozy. En fait, l'idéologie immigrationniste , poreuse au sein même de l'État qui prend régulièrement soin de récuser toute nostalgie , aimerait laisser l'initiative principale aux nouveaux venus , singulièrement aux 7 millions de musulmans (chiffre avancé par le ministre de la Défense) . Est -ce à dire que ceux -ci n'auraient pas envie de rejoindre une civilisation devenue laïque et émancipatrice ? Une partie d'entre eux l'a déjà fait. Or un relativisme persistant, qui met sur le même plan la chute du Mur et du communisme et la crise du capitalisme, l'intégrisme islamique de Ben Laden et l'intégrisme catholique de Mgr Lefebvre, se révèle incapable de promouvoir la spécificité de la culture française. Pourtant, elle a toujours su s'enrichir, à son rythme, des meilleurs apports extérieurs.

Dernier mot à Cambronne

Provocation ? Un parti tunisien, l'Union démocratique unioniste, a choisi ce moment d'interrogation collective sur ce qui reste de fierté nationale pour exiger de la France, mercredi, des excuses et des indemnités pour compenser " le pillage de ce pays durant la colonisation ". Laissons à Cambronne le dernier mot.

Tout va bien disent les Amis du désastre

20 novembre 2009 – Ivan Rioufol

Si si, tout va bien. Le communautarisme, les violences ethniques, les ressentiments antifrançais, la percée de l'islamisme ? Ceux qui décrivent ces phénomènes "disent n'importe quoi", soutient cette semaine l'hebdomadaire Marianne. Rien n'ébranle la pensée conforme. Pas même la vision des drapeaux algériens envahissant les Champs-Élysées, mercredi soir, après la victoire de l'Algérie face à l'Égypte dans un match de foot joué au Soudan. Quand, à Paris samedi dernier, des jeunes des cités cassent et lynchent, c'est l'organisateur de la promotion publicitaire à l'origine de leur rassemblement qui est traité de " zozo " par Martin Hirsch, haut-commissaire du gouvernement.

Ainsi font ceux que Renaud Camus appelle les Amis du Désastre : ils s'emploient à rendre la réalité inintelligible, en niant des évidences ou en leur donnant un autre sens. Ils hissent le voyou au rang de rebelle, le casseur à celui de sans-culotte. L'étudiant tabassé en avril dans un bus de nuit parisien aux cris de " sale Français " avait critiqué ceux qui avaient dévoilé l'agression. Ce "syndrome du Noctilien", qui excuse le fautif pour accabler le témoin, s'étend à mesure que les tensions s'avivent. Il suffit que Marine Le Pen dénonce " la France des émeutiers " pour que ceux -ci bénéficient des circonstances atténuantes.

Dans ce monde cul par-dessus tête, voici Diam's. Après avoir chanté son rejet haineux de la " France profonde ", elle est accueillie ces jours -ci par des médias enthousiastes pour un disque qui fait l'éloge du voile à l'école et qui s'en prend à Nicolas Sarkozy. C'est à peine, en comparaison, si le discours du chef de l'État sur " la fierté française ", à La Chapelle-en-Vercors, a été entendu quand il déclare notamment : " Pas un libre-penseur, pas un franc-maçon, pas un athée qui ne se sente au fond de lui l'héritier de la chrétienté qui a laissé tant de traces profondes dans la sensibilité française et dans la pensée."

Tous les gardiens du politiquement correct (ça fait du monde) sont à la manœuvre pour cautionner les endoctrinements que le débat sur l'identité-nationale ébranle. Le Prix Goncourt, Marie NDiaye, aidé il est vrai par le député (UMP) Éric Raoult lui enjoignant inutilement un " droit de réserve", recueille les acquiescements de la caste quand l'écrivain justifie son exil en Allemagne par un besoin de fuir la France "monstrueuse" de Sarkozy, Hortefeux, Besson. Les Français se laisseront -ils encore berner longtemps par ceux qui les endorment ?

Malsain

Brice Hortefeux, ministre de l'Intérieur, dit vouloir désormais punir de six mois de prison la distribution d'argent dans la rue à des fins publicitaires. Une telle initiative commerciale, unanimement critiquée, a été, en effet, à l'origine des "troubles" de samedi à Paris, qui ont vu

des passants et des journalistes se faire agresser (y compris à coups de marteau comme en témoigne Paris Match) par des " minorités visibles ". Mais n'est-il pas tout autant irresponsable, s'il s'agit d'éviter les provocations, de maintenir des matchs qui deviennent des prétextes à des répétitions générales d'affirmations identitaires parfois hostiles ?

Ceux qui doutent de la gravité des fractures trouvent -ils normal que des Français exultent pour l'Algérie, sacrée porte-drapeau de la cause arabe et du monde musulman pour la prochaine Coupe du monde ? Samedi, des supporteurs marseillais ont fait une razzia sur le Vieux-Port de Marseille après la défaite de l'Algérie au Caire. La victoire au match retour n'a pas empêché, avant-hier, des violences dans de nombreuses villes. Comme le souligne Alain Finkielkraut la France est considérée par certains " au mieux comme une compagnie d'assurances, au pire comme un objet d'exécration ".

Contre Ramadan

Dans ce concours d'aveuglement, la féministe Caroline Fourest mène, d'une manière parfois contre-productive, un combat néanmoins utile pour dévoiler le vrai visage du prédicateur islamiste Tariq Ramadan, qui veut se faire passer pour un modéré. Lundi soir chez Frédéric Taddei (France 3), elle a su rappeler et maintenir le lien qui unit l'habile " réformateur " au courant totalitaire des Frères musulmans : une organisation créée par son grand-père et dont le Hamas palestinien se dit " l'une des ailes ", dans sa charte qui, elle, appelle tout bonnement à " tuer les juifs ". (Gaza, le grand mensonge, Claude Moniquet, Éditions Boîte à Pandore). Homme d'ambiguïtés, Ramadan utilise l'idéologie multiculturelle, que se gardent d'adopter les pays musulmans, pour inciter ses " frères " et "sœurs" d'Europe à " défendre l'éthique universelle de l'islam ". Il est un des freins à la réelle et entière intégration de nombreux musulmans. C'est d'ailleurs cette réalité, qui contredit le discours gnangnan sur le métissage, qui se révèle à l'occasion de matchs qui substituent une solidarité ethnico-religieuse à un enjeu sportif. Mercredi soir, après la victoire 1-0 à Khartoum, un séparatisme culturel s'est affiché dans les rues de France, soulignant le problème que crée l'immigration pour l'identité-nationale.

Leçon de vivre-ensemble

Dans la série " Ainsi font les donneurs de leçons " : s'arrêter un instant sur cet usage que font les socialistes du vivre-ensemble et des mots qui vont avec (fraternité, arc-en-ciel, respect de l'autre, etc .) . Dimanche, Vincent Peillon a confié que, si Ségolène Royal avait été un homme, il en serait venu aux mains tant il n'avait pas apprécié la venue impromptue de Madame Sans-Gêne à son " rassemblement " de Dijon. Le PS, pilier des Amis du Désastre.

La droite à la recherche du temps perdu

27 novembre 2009 – Ivan Rioufol

Laurent Fabius accuse le pouvoir de ressortir " le triangle identité, insécurité, immigration " à l'approche des régionales. Pas faux. Mais est -il interdit d'être enfin cohérent ? L'ouverture à gauche a produit la prévisible démobilisation d'une partie de la droite. Les échéances électorales sont loin d'être acquises à la majorité, malgré la décrépitude de l'opposition. Le FN moribond reprend des forces et s'annonce comme un possible gêneur en mars. Le gouvernement peut-il, en quatre mois, retrouver la confiance des déçus ? Il a beaucoup à se faire pardonner.

À mi-mandat, Nicolas Sarkozy veut rattraper le temps perdu. Mais pourquoi avoir tant attendu ? Au débat sur l'identité s'ajoutent des déclarations contre les mariages de complaisance, les clandestins, l'insécurité, l'économie souterraine. Xavier Darcos et Éric Besson rivalisent pour sanctionner dans de nouveaux textes les responsables qui emploient des illégaux, alors que l'arsenal existe et ne demande qu'à être appliqué. Le chef de l'État annonce contre les voyous "la tolérance zéro et encore zéro". Ce branle-bas de combat souligne les défaillances.

La dissuasion est si peu existante que plus de 5 000 sans-papiers employés dans des entreprises sont en grève depuis six semaines et exigent leur régularisation. Malgré l'expulsion des trois Afghans de Calais, Angers fait face à un afflux sans précédent de demandeurs d'asile venus d'Afrique, attirés par des réseaux de solidarité locale. Sarkozy a dû réitérer, mardi, les menaces d'enquêtes contre les signes extérieurs de richesse des dealers des cités. À Paris, des élèves du lycée technologique Jean-Lurçat font la loi et insultent leurs professeurs sans recevoir d'immédiates sanctions.

Ces réticences à agir, les électeurs les constatent. Singulièrement, l'électorat populaire qui avait rejoint l'UMP en 2007. Tant de pusillanimités font douter de la volonté du gouvernement d'affronter enfin ces récurrences. Quand Besson estime (dans Le JDD) braver le politiquement correct parce qu'il lutte contre les clandestins, ce qui est pourtant la moindre des choses, il dévoile en creux l'emprise idéologique qui fait réciter, depuis Jacques Chirac, que l'immigration est une chance pour la France. Hélas, elle est devenue aussi son problème. Au fait, qu'attendent les sondages pour creuser honnêtement ce sujet ?

Pas sérieux

Il est d'ailleurs significatif de constater le décalage entre le discours convenu qui fut celui du président Chirac et sa perception du nouveau visage de la nation. Piégé, lundi , par un reporter

de Canal + , on l'entend dire à Alain Juppé, en aparté à propos d'un Noir venu le saluer et avoir précisé : " Je suis de Lormont " (commune près de Bordeaux) : " À mon avis , il n'est pas tout à fait né ... natif de ... enfin bon " . Propos badins. Mais ils laissent comprendre que l'ancien chef de l'État n'a pas lui-même intégré cette nouvelle France qu'il a favorisée et qu'il renvoie, en privé, à ses origines. Étrange légèreté que celles des élites qui accompagnent l'air du temps.

Ce manque de sérieux est patent quand Martine Aubry réclame une " régularisation massive des étrangers sans-papiers " tout en déclarant que Sarkozy fait " honte à la France en voulant opposer identité-nationale et immigration ". Elle parle là le langage automatique de la vieille gauche, sans s'interroger sur les échecs de la politique d'intégration. Il est vrai que les scènes, parfois violentes, de patriotisme algérien qui ont répondu, en France, à la victoire (en foot) de l'Algérie contre l'Égypte, au Soudan, ont été interprétées presque partout comme de sympathiques démonstrations d'une compréhensible allégresse. Ce déni du réel, toujours.

Fin d'une époque

Ces lâchetés des uns, ces mascarades des autres sont évidemment du petit-lait pour le FN, dont les sondages et la virulence retrouvée des médias indiquent qu'il reprend lentement de la consistance. Il pourrait être l'arbitre de triangulaires dans huit régions en mars. D'autant que Marine Le Pen, dédiabolisée par le PS dans l'affaire Frédéric Mitterrand, fait de visibles efforts pour lisser son discours et se démarquer des outrances paternelles. Dimanche ("Grand jury LCI-RTL-Le Figaro"), elle en appelait " au retour de la laïcité et de l'égalité " tout en rendant hommage à l'appel du 18 Juin du général de Gaulle et en mettant en garde contre le communautarisme. Des propos que l'UMP pourrait tenir. Raison de plus pour que la majorité le fasse.

Reste que la politique d'assimilation dont le FN se veut le porte-drapeau ne semble guère plus réaliste que ses demandes d'immigration zéro. La physionomie du pays, théâtre depuis trente ans d'un peuplement extra-européen dont l'envergure a longtemps été dissimulée à l'opinion, oblige à abaisser la barre des exigences qui incitaient le nouveau venu à se fondre, jusqu'à oublier sa propre histoire et à franciser son prénom, voire son nom. D'autant qu'un sondage publié lundi par La Croix révèle une perte de substance de l'identité française, qui se résumerait en priorité aux droits de l'homme, à la langue et au système de protection sociale. Fin d'une époque ? À l'évidence, oui.

Flexibles insultes

Anyss Arib, étudiant à Sciences Po, a fait mardi la une de Libération et le tour de quelques plateaux de télévision pour avoir été, selon lui, insulté par un policier : "Dégage, sale Arabe !"

Insupportable, en effet. Mais pourquoi cette indifférence des médias devant les coutumiers : "Sales Français ! "?

Hommage à la résistance du peuple suisse

04 décembre 2009 – Ivan Rioufol

L'exaspération populaire a remporté une victoire qui fera date contre la pensée bétonnée. À rebours des pronostics et interdits, la décision des Suisses de refuser chez eux (à 57,5 %) de futurs minarets a révélé, en réaction, l'ampleur du mépris des élites. Depuis dimanche, médias et politiques se succèdent, dans un touchant entre-soi, pour dénoncer " le vote de la honte " (Libération) , "une intolérance" (Bernard Kouchner) , "un facteur de populisme" (Hervé Morin) , " une tentation fascisante " (Daniel Cohn-Bendit), etc. . Ces rejets d'un choix démocratique exemplaire signent l'abus de pouvoir d'une oligarchie spectaculairement minoritaire.

Les opposants à la Constitution européenne avaient déjà essuyé, en France, en 2005, les oukases et les insultes de la caste, avant de l'envoyer paître (à 55 %). C'est une même résistance aux arrogances des puissants qui s'est exprimée, au cœur du pays de la tolérance entre communautés culturelles et linguistiques. Observer la pacifique et prudente Suisse braver, outre les sermonneurs du politiquement correct, les intimidations de l'islam politique laisse deviner la colère de ce peuple tranquille. L'opinion européenne n'est sans doute pas loin d'en être solidaire.

Les Suisses ne sont ni racistes, ni islamophobes, ni extrémistes, comme l'assènent ces néolaïcs qui les accusent avec les mêmes mots que Kadhafi et consorts. Le Conseil de l'Europe, indifférent aux persécutions des Chrétiens en terre d'islam, dénonce, tel un converti, " une discrimination envers les musulmans ". Les Suisses ne violent pas davantage les droits de l'homme, ni n'entravent la liberté religieuse, comme l'estime un Vatican accommodant. Ils demandent simplement à ceux qui les rejoignent de respecter leur identité. Un drame ?

Le scandale est que ce vote fasse scandale. L'islam n'a pas besoin de signes extérieurs ostensibles pour exister. D'autant qu'un minaret n'est pas une obligation coranique (la mosquée de Jérusalem n'en a pas). En interdire l'édification ne porte donc pas atteinte à l'islam, comme le font croire les radicaux, qui mettent à l'épreuve les capacités de défense des démocraties. L'empressement de dirigeants et de commentateurs à renier un vote démocratique au profit de procès à l'emporte-pièce a donné l'affligeant spectacle de responsables prêts à capituler au nom de l'apaisement. Pour avoir corrigé cette honte, bravo au courage suisse.

" Les minarets, nos baïonnettes "

Est-il inconcevable d'attendre de l'islam qu'il s'adapte à l'identité de ses hôtes européens, aux racines chrétiennes du Vieux Continent, à la laïcité ? Bien des musulmans modérés reconnaissent, à l'instar de l'iman de Bordeaux, Tareq Oubrou , qu'un minaret " n'est absolument pas nécessaire en France ; il est même déplacé " . L'intellectuel musulman Abdelwahad Meddeb prône " l'invention " de mosquées européennes à l'image de ce que devrait être un islam vécu dans l'intimité de chacun. Pourquoi dès lors cet unanimisme pour critiquer, à la suite de Tariq Ramadan et de ses prosélytes, l'interdiction de ces architectures inutiles qui entendent, par leur visibilité recherchée, rappeler la place toujours plus grande que veut prendre l'islam politique. Oui, burqas et minarets peuvent être compris comme les premières affirmations d'une conquête.

Que la dramatisation et la contestation de ce vote soient d'abord venues d'élites occidentales souligne surtout leur État de soumission à l'idéologie coranique pour laquelle ils montrent tant d'égards, sans souci de réciprocité. Cohn-Bendit a été, mercredi, jusqu'à demander que " les plus riches des pays musulmans retirent leur argent des banques suisses". Un argument repris par la Turquie de l'" islamiste modéré " Recep Tayyip Erdogan, qui veut faire entrer son pays dans l'Europe. " Les mosquées sont nos casernes, les minarets sont nos baïonnettes ", chantait-il naguère. Pour lui, la Suisse est coupable d'islamophobie : " Un crime contre l'humanité ", dit-il. Voilà ce que cautionnent nos donneurs de leçons, indifférents de surcroît aux dérives totalitaires de l'islamisme.

Rejet du modèle multiculturel

Pas de meilleur exemple, en tout cas, que cette votation pour illustrer le débat sur l'identité-nationale. Nicolas Sarkozy en a bien résumé l'enjeu, mardi, en décrivant l'issue du référendum comme " l'illustration que les gens, en Suisse comme en France, ne veulent pas que leur pays change, qu'il soit dénaturé. Ils veulent garder leur identité. Les Français ne veulent pas voir des femmes en burqa dans la rue, mais cela ne veut pas dire qu'ils sont hostiles à la pratique de l'islam. " Le soutien populaire qui, en France, sur les forums de discussion d'Internet, a répondu au choix des Suisses confirme l'analyse du chef de l'État. En tirera -t-il les conséquences ?

Les gens rejettent le modèle multiculturel qui voudrait que même l'étranger, mot suspect pour les universalistes, soit partout chez lui. Or ce choix de société n'est jamais loin des couronnes élyséennes tressées à la diversité et au métissage des cultures. Ces concepts galvaudés permettent de justifier minarets, burqas, voiles et autres particularismes qui accompagnent depuis trente ans une immigration de peuplement de plus en plus tentée de se comporter dans l'indifférence des règles du pays d'accueil. " Ce vote doit interpeller les musulmans ", a admis

Mohammed Moussaoui, président du Conseil français du culte musulman. Accepteront -ils de corriger, au-delà de nombreuses intégrations réussies, l'image collective qu'ils sont en train de donner d'eux-mêmes ?

La place de l'islam au cœur du débat français

18 décembre 2009 – Ivan Rioufol

Ce qui s'avoue quand la parole se libère : la cohabitation avec l'islam sera le défi à résoudre pour l'Europe du 21è siècle. La religion n'est pas en cause, ni la respectable dévotion musulmane que tout croyant ne peut qu'admirer. C'est, en revanche, la construction politique qui accompagne ce culte, dont les textes de référence ne différencient pas le spirituel du temporel, qui préoccupe les démocraties. Elles voient leurs règles utilisées par des néofondamentalistes pour tenter d'ébranler la laïcité. Pourquoi feindre encore de ne rien remarquer ?

Un même panurgisme, qui assure à Copenhague que l'Occident est seul coupable du réchauffement climatique, refuse d'analyser la tentation totalitaire portée par cette conception d'une société soumise. Au nom de la non-discrimination, ce système est exempté de responsabilité dans la crise existentielle qui traverse l'Europe. Le débat sur l'identité, que le conformisme refuse, serait devenu " un déversoir et un défouloir " selon Yazid Sabeg , commissaire à la Diversité . Ce risque existe peut-être, tant les peuples perdent patience. Mais ce serait attiser les exaspérations que de refuser de poser des limites à l'islam en France.

La rapide émergence de ce tabou, que le vote suisse contre les minarets a achevé de briser, oblige à dire les choses. Or le déni, qui fut celui de bien des dirigeants face à la montée du communisme puis du nazisme, se retrouve chez ceux qui ne veulent pas voir les avancées de l'islamisme, dont l'idéologie rétrograde s'infiltre dans des cités majoritairement musulmanes, au nom du différentialisme défendu par les belles âmes. Une confuse référence à la suprématie coranique devient déjà, pour certains Français, le prétexte à ne plus obéir aux lois de la République. S'en accommoder, au prétexte de ne " stigmatiser " personne ?

L'apaisement est brandi par le politiquement correct, qui récuse les conflits et sacralise les minorités. Dimanche, Hervé Morin, ministre de la Défense, a justifié cette attitude. Elle vaut à la secrétaire d'État, Nadine Morano, d'être accablée de critiques pour avoir dit attendre " du jeune musulman français qu'il aime son pays, qu'il trouve un travail , qu'il ne parle pas verlan , qu'il ne mette pas sa casquette à l'envers " . Les censeurs, qui veulent y entendre des propos "

nauséabonds " annonçant, allons -y , un retour de Vichy , se bousculent depuis pour réclamer la suspension du débat national . Vite, remettre les têtes dans le sable...

Silence ambigu

Nicolas Sarkozy, en recentrant le débat sur l'islam a opportunément rappelé " l'humble discrétion " qui oblige le chrétien, le juif ou le musulman " à se garder de toute ostentation et de toute provocation ". Le parallèle outrancier que soutient une partie de la gauche entre la situation des musulmans de France et celle des juifs sous l'Occupation illustre sa confusion. Même les religieux ont admis l'enjeu. "Le dernier arrivé doit s'adapter aux règles collectives", reconnaît Mohammed Moussaoui, président du Conseil français du culte musulman. " La balle est dans notre camp, c'est à nous musulmans d'expliquer, de combattre l'extrémisme ", confirme Fouad Alaoui, président de l'Union des organisations islamiques de France. Les donneurs de leçons entendent -ils ?

La première vertu du débat est d'avoir convaincu, semble-t-il, ces représentants de leur responsabilité. Celle -ci consiste à corriger la caricature que l'intégrisme est en train de donner à leur communauté. À ceux qui, comme Hamid Zana disent ne guère croire en une " révolution mentale " pouvant promouvoir un " islam libéral ", il appartient à ces Français issus de l'immigration d'apporter les signes de leur acceptation de la laïcité et de ses règles égalitaires. Le peuple iranien, qui aspire à la démocratie en affrontant la théocratie, ne prend-il pas ce chemin ?

Alors que les députés s'apprêtent à légiférer sur l'interdiction de la burqa dans des lieux publics, il devrait revenir aux musulmans de défendre cette mesure. Il serait utile de les entendre fixer les limites de la pratique religieuse à la seule sphère privée. Face aux incursions du néofondamentalisme , qui exige des cantines séparées et des salles de prière dans les entreprises , qui y récuse des femmes et réclame des jours fériés , qui impose sa loi dans des hôpitaux et veut des horaires séparés dans les piscines , l'actuel silence de nos compatriotes est ambigu . Leur demander de se désolidariser d'un intégrisme sclérosé n'est pas leur faire injure. C'est même l'exact contraire.

Un débat qui gêne

Au nom de la diversité, concept censé représenter la nouvelle richesse de la France, l'islam politique instrumentalise des exigences religieuses pour asseoir sa visibilité, singulièrement dans les banlieues. Même le Hezbollah islamiste a été autorisé à tenir une conférence, samedi dernier, à la Sorbonne, symbole de l'humanisme français. Continuer à nier ce qui crève les yeux ? Un constat : ceux qui réclament l'arrêt du débat sont les mêmes qui, comme Dominique de

Villepin, se sont fait les chantres de " la dimension islamique de l'Europe " . C'est leur monde rêvé qui est aujourd'hui jugé par les Français. Il sera difficile de les faire taire.

Avantage au FN ?

Cette libre parole favorisa -t-elle le FN ? Rien n'est moins sûr. Ce n'est pas l'extrême-droite qui s'exprime mais un peuple ouvert, simplement soucieux de préserver ses principes et son mode de vie.

Joyeux Noël et bonne année !

La libération de la parole affole les censeurs

08 janvier 2010 – Ivan Rioufol

Il va être difficile, en 2010, de faire taire le peuple. Les censeurs, qui insultent à tours de bras ceux qui, de plus en plus nombreux, refusent d'emprunter leurs parcours fléchés, ne stopperont pas la libération de la parole, dont s'effrayent SOS-Racisme et ses élèves. La glasnost tant attendue s'impose comme l'acquis politique de 2009. Les pandores ont raison de craindre cette révolution : ils y laisseront des plumes. Les épurateurs éthiques vont beaucoup hurler, en agitant Vichy, la Shoah et autres outrances. Mais ils n'empêcheront plus de penser autrement. Cela ressemble déjà à une délivrance.

Drôles de démocrates que ces " progressistes " qui ne supportent pas la parole des autres. Après avoir injurié les Suisses, coupables de s'être prononcés par référendum contre les minarets, ils réclament l'arrêt du débat sur l'identité-nationale, qualifié de nauséabond, raciste, islamophobe. Éric Besson, ministre de l'Immigration, a eu beau jeu de leur faire remarquer, mardi, la bonne tenue des commentaires. " Le débat ne se focalise pas sur l'immigration et l'islam ", s'est-il même défendu. Serait -ce donc honteux d'aborder ces sujets ? Ces tabous, qui dissimulent d'évidentes difficultés, sont devenus incongrus.

Le politiquement correct est tellement enraciné chez nos mandarins, que s'annoncent, de leur part, des résistances à la mesure des audaces des affranchis. Mais la pensée obligée traîne trop d'échecs, dont l'obamania n'est qu'un aperçu, pour prétendre encore à l'exemplarité. Ce qui aurait pu être un utile code de civilités s'est mué en une idéologie au service des minorités. La dérive autoritaire de ce conformisme, créateur de délits d'opinions et de lynchages, l'a rendu

insupportable. Internet, "bénédiction pour la démocratie française" (Raymond Boudon , Le Figaro , lundi) donnera -t-il le coup de grâce à l'oligarchie ?

Les bilans désastreux des doctrinaires et de leurs perroquets devraient les inciter à la modestie. La déculturation, le surendettement, la désindustrialisation ne sont toujours pas au cœur de leurs préoccupations alors que ces déclins désespèrent les gens. Les élites ne voient -elles pas qu'elles parlent le plus souvent dans le vide ? Leur discrédit est tel que même le discours maternant de l'État sur la nécessité de se faire vacciner contre la grippe A n'a pas été jugé crédible par une majorité de Français. Quand un pays rechigne ainsi, il faut l'écouter dare-dare.

" Pas de Français de souche "

Éric Besson, qui aura tenté brièvement de s'échapper du moule, est-il certain d'avoir bien entendu les Français et de parler en leur nom ? Lundi, à La Courneuve, il a dit : " La France n'est ni un peuple, ni une langue, ni un territoire, ni une religion, c'est un conglomérat de peuples qui veulent vivre ensemble. Il n'y a pas de Français de souche, il n'y a qu'une France de métissage. " Mais qui a décidé de ces bouleversements qui coupent les racines d'un trait de plume ? Personne, sinon ces mêmes faiseurs d'opinion. C'est à eux que s'adresse le ministre en leur récitant, pour preuve de sa reddition après l'épreuve du feu, que la France n'est riche que de sa nouvelle diversité. Le terrorisme intellectuel des coupeurs de têtes a décroché là son premier trophée de l'année.

" Diversité signifie déraciner les vieilles traditions qui excluent les gens et entravent la liberté des nouveaux venus ", écrit Christophe Caldwell dans un livre dérangeant qu'aucun éditeur français n'ose à ce jour traduire ni publier (Reflections on the Revolution in Europe). Journaliste au Financial Times, il est sur la liste noire de l'Inquisition : elle ne lui pardonne pas d'aborder la difficulté que rencontre l'Europe avec l'islam et de répondre par la négative à la question : le Vieux Continent peut -il rester le même avec en son sein des peuples différents ? Mais c'est ce que Besson semble admettre quand il renonce à maintenir un seul peuple en une nation. Ce réalisme est défendable, même s'il s'apparente à un renoncement. Mais que reproche -t-il au juste aux " Français de souche " ?

En fait, les palinodies sur l'identité-nationale rendent le discours public de plus en plus incohérent. L'immigration est présentée comme un non-problème, mais il est aussi admis qu'elle en pose beaucoup ; l'islam demeure intouchable de peur de stigmatiser les musulmans (la critique du christianisme ou du Pape est, elle, sans limite) cependant que la burqa est devenue indésirable ; le chef de l'État parle d'" assimilation " et son ministre de l'Immigration de " conglomérat de peuples ". Quant au nationalisme, qui serait différent de la défense de la nation,

il ne serait une vertu que quand les Palestiniens ou des peuples anciennement colonisés s'en réclament. Qui comprend ?

Alléger les concours ?

Et qui comprend le gouvernement quand il assure ne pas vouloir de quotas dans les grandes écoles... tout en y défendant l'objectif de 30 % de "boursiers" ? Au nom de la non-discrimination, mot phare du nouveau catéchisme, Luc Chatel et Valérie Pécresse se sont dit en effet favorables, cette semaine, à une réflexion sur un allégement du contenu des concours de sélection (surtout en anglais et en culture générale) dans l'enseignement supérieur. Un tombereau de calomnies, amorcées par Richard Descoings, directeur de Sciences Po, est alors tombé sur la Conférence des grandes écoles, qui a dit craindre, avec cette formule, une baisse du niveau des connaissances. Quoi ! Oser défendre l'élitisme ! Cependant, il est à parier que, là aussi, le bon sens des Français aurait des choses à dire à cette pensée unique que Philipe Séguin, mort hier, détestait tant.

Comment résister à la déculturation nationale ?

15 janvier 2010 – Ivan Rioufol

Se résoudre à brader la culture française ? Et quoi encore ! Parce que la Conférence des grandes écoles s'oppose aux quotas de boursiers, elle a eu droit au sermon de Richard Descoings, le directeur de Sciences Po Paris, qui y a vu " la réaction antisociale dans toute sa franchise ". Le chœur des indignés a embrayé, entraînant même Nicolas Sarkozy, lundi, à juger ces réticences " invraisemblables ". Mais ce n'est pas la mixité sociale qui inquiète les dirigeants de ces établissements : ils disent craindre un abaissement du niveau des concours au nom d'une discrimination positive n'osant dire son nom. Ils ont raison.

Le débat sur l'identité-nationale révèle, chez de nombreux hauts responsables, leur indifférence face au processus de déculturation qui gagne ce vieux pays littéraire. Éric Besson lui-même, ministre de l'Immigration, voit la France comme " un agrégat de peuples " (bloc-notes de vendredi dernier). Alors que la réponse attendue devrait être, au minimum minimorum , de réhabiliter les grands auteurs , le pouvoir enchaîne des décisions allégeant les exigences en lettres et en langues , pour les élèves comme pour les enseignants , au nom d'un utilitarisme ringardisant le passé .

Ce ne sont plus seulement les concours des agents administratifs qui sont revus à la baisse, délaissant la connaissance de La Princesse de Clèves au profit d'une évaluation personnelle et technique. Après la suppression de l'histoire en terminale S, Luc Chatel, ministre de l'Éducation, s'est dit favorable à une réflexion sur les concours dans le supérieur, afin d'éviter " une certaine discrimination " : un discours en direction des nouvelles minorités ethniques qui, s'estimant défavorisées dans l'accès à la culture générale, réclament l'abaissement des sélections. Qui freinera cette régression ?

À ce train, la diversité censée enrichir la France pourrait bien l'appauvrir rapidement. Aussi, tout en intimant aux grandes écoles de s'ouvrir davantage, le chef de l'État a eu raison de refuser néanmoins " l'instauration autoritaire de quotas de boursiers à l'entrée de chaque institution ". Mais alors, comment faire pour relancer la nécessaire démocratisation des formations d'excellence, sans alléger leur contenu ? " C'est un problème de vivier en amont ", répond Pierre Tapie, le président des grandes écoles. Oui, c'est tout l'édifice qui est à revoir.

Collège unique, " bête immonde "

Entendre l'Unef, première organisation étudiante, surenchérir en voulant faire " voler en éclats " la " sacro-sainte sélection à l'entrée des grandes écoles " vient rappeler les désastres éducatifs déjà produits par l'idéologie égalitariste de la table rase. Il y a belle lurette que l'école publique, qui sut hisser Philippe Séguin (le " Petit Chose ") à qui la République a rendu hommage lundi lors d'une messe aux Invalides, n'est plus l'ascenseur social. Des décennies de pédagogisme pédant et de différentialisme déroutant l'ont vidée de sa substance. Le bilan : 150 000 collégiens sortent chaque année sans savoir lire ni compter, tandis que des professeurs ou des élèves peuvent se faire poignarder en cours et, parfois, y trouver la mort comme Hakim, vendredi au Kremlin-Bicêtre.

La tentation de l'abandon

Pourquoi le gouvernement n'écoute -t-il pas ces enseignants qui dénoncent les ravages du collège unique ? L'un d'eux, Michel Segal, professeur de mathématiques, le qualifie de " bête immonde de notre société contemporaine ". Il l'accuse, dans une conférence récente, d'interdire à Mamadou, Madjid, Fatoumata et Mohammed, ses élèves d'un quartier de la périphérie parisienne, de s'émanciper de leur condition et de s'épanouir dans leurs talents. Jamais, dit ce témoin, les meilleurs éléments ne sauront s'extraire d'une classe tirée par le bas par les plus faibles. Là commence la déculturation, que les aides, tutorats, propédeutiques ne suffisent pas à conjurer.

Cette indifférence des autorités va à l'encontre des aspirations de ceux qui ont le sentiment, conforté par la tournure idéologique prise récemment par le débat après les déclarations de Besson, d'être moins considérés que les communautés issues de l'immigration extra-européennne. Une des associations qui disent les représenter, Les Indivisibles, s'apprête ainsi à lancer un appel, soutenu par cent personnalités, visant à "reconfigurer l'ensemble de la République afin qu'elle devienne "multiculturelle et postraciale". Ces groupes de pression, qui font généralement valoir le caractère minoritaire du port de la burqa pour s'opposer à une loi l'interdisant, n'ont pas ce scrupule du nombre pour prétendre imposer leurs vues à un gouvernement où elles ont des entrées.

Or, la droite s'égarerait à flatter les exigences de ces structures " antiracistes " qui considèrent en fait la culture des "souchiens" comme un archaïsme et qui sont relayées par une intelligentsia prête à tous les abandons. Le philosophe Robert Redeker en connaît le poids : il vit depuis plus de trois ans sous haute protection policière et dans l'indifférence des défenseurs de la laïcité, pour avoir critiqué l'islam. Les référendums en Martinique et en Guyane, dont les belles âmes prédisaient qu'ils allaient, dimanche, accélérer le désir d'émancipation des populations, ont réaffirmé majoritairement (à 78,9 % et à 69,8 %) leur attachement à cette France critiquée par les minorités. Cette semaine, un sondage a dévoilé que 67 % des Français n'ont confiance ni en la gauche ni en la droite. Il serait temps d'arrêter de jouer avec la nation, son peuple, ses citoyens.

Le rebond espéré d'une France désarmée

29 janvier 2010 – Ivan Rioufol

Une nation appauvrie ; un État faible : ce constat ressort, cette semaine, d'une série de faits alimentant le récurrent pessimisme des sondés face à l'avenir. Lundi soir, sur TF1, onze Français, la plupart confrontés aux difficultés des fins de mois, ont pu interpeller le chef de l'État au nom de l'opinion publique. Plus tôt, la République venait d'être mise en échec par 124 clandestins, Kurdes de Syrie, débarqués par des négriers sur une plage corse avant d'être libérés par des juges pour être soignés, nourris, logés aux frais de la collectivité. " Je ne laisserai pas la France désarmée ", a promis Nicolas Sarkozy. Désarmé : le mot juste.

Le sentiment d'abandon, souvent rappelé ici à fin de mise en garde, est devenu palpable. La critique présidentielle contre les banquiers, mercredi à Davos, n'éteindra pas si vite les

ressentiments. Ils se liront, aux régionales, dans les abstentions et les votes protestataires. Comment croire, en effet, les citoyens rassurés par les déficits de leur système de santé ou d'aide sociale, qui continue d'attirer la misère du monde avec les encouragements des belles âmes ? Comment les imaginer faire soudainement confiance à un monde politique impuissant à résoudre la paupérisation de la classe moyenne et la perte d'autorité des lois ?

Entendre Michel Rocard, lundi, accuser Éric Besson de suivre une politique d'immigration " qui n'est pas à l'honneur de la France " en tressant des lauriers aux magistrats qui relâchent ceux qui ont jeté leurs papiers à la mer donne une idée du persistant angélisme des élites. Alain Juppé est sur le même nuage quand il estime que le débat sur l'identité ne vise qu'à exprimer " l'islamophobie ". Ces personnalités sont des aubaines pour les passeurs qui rançonnent ou pour les islamistes qui prônent la burqa. Ceux-là savent utiliser les failles des lois et des droits de l'homme.

C'est à ce coup de main que se sont prêtés des juges des libertés et de la détention. Ils ont libéré les Kurdes, qui ne seraient pas maltraités en Syrie et qui ont pu débourser 10 000 dollars chacun pour leur périple, en arguant qu'ils n'avaient pas été placés d'abord en garde à vue. Mais des magistrats instructeurs relâchent aussi des coupables présumés, pour contester l'application de cette procédure. À quoi rime donc ce jeu sinon à déstabiliser l'État ? C'est la législation qu'il faut adapter. En renonçant, hélas, aux bons sentiments.

Faiblesse de la République

La République tenait, avec la burqa, l'occasion de démentir sa faiblesse, en se disant, d'une même voix, opposée à cet étendard obscurantiste qui la nargue. C'est l'effet inverse qui est résulté, mardi, des conclusions cacophoniques de la mission parlementaire sur le sujet. Sous le prétexte de ne pas stigmatiser les musulmans (mais personne ne se préoccupe de la persécution des chrétiens en terres musulmanes), la gauche ne se résout pas à interdire ce signe revendicatif d'une idéologie sexiste et totalitaire. Les " consciences " prétendument voltairiennes capitulent devant les provocations islamistes. Mardi, l'imam de Drancy, Hassen Chalghoumi, a été leur cible pour avoir soutenu l'interdiction du voile intégral et être proche de la communauté juive. Or les people préfèrent pétitionner dans Libération pour les sans-papiers, tandis que le comique Jamel Debbouze dénonce le " racisme " des antiburqa.

" Ce qui est gravissime, c'est la complaisance d'une partie de la gauche ", estime le président de la mission parlementaire, le communiste André Gerin, lâché par son parti, anticlérical, dans sa description d'une talibanisation de certains quartiers. La capitulation gagne ceux qui, au nom de l'apaisement, refusent de résister à l'islam politique qui en appelle à la tolérance

démocratique quand cela l'arrange et la refuse au nom de ses propres règles. Les chrétiens ne se disent pas humiliés par la République quand celle-ci dresse ses listes noires de sectes issues de leur religion ; pourquoi faudrait-il que les musulmans se sentent victimes d'une " haine " quand de semblables dérives, autrement plus dangereuses que la Scientologie, mobilisent le législateur ? C'est pourtant ce que soutiennent les néofondamenlistes et les bons apôtres, leurs idiots utiles. La droite assurera-t-elle le rebond espéré ?

Peur du mot

Le PS, par la voix de Jean-Marc Ayrault, a atteint des sommets dans l'hypocrisie et la lâcheté en conditionnant, mardi, son approbation de la résolution contre la burqa à l'abandon préalable du débat sur l'identité nationale. Courage, fuyons les sujets difficiles ! Pour sa part, à peine Martine Aubry avait-elle, sur le dossier des retraites cette fois, donné dimanche le sentiment de s'extraire du dogme du départ à 60 ans pour aller " vers 61 ans ou 62 ans " qu'elle s'empressait de revenir s'incliner devant le vieux totem. À dire vrai, la droite n'est guère plus audacieuse que la gauche en la matière. Alors que le système par répartition est à bout de souffle (en 2050, il ne restera qu'un cotisant pour un retraité) c'est ce mécanisme qu'a défendu le président, lundi. Le jour même, L'Humanité reconnaissait que " la peur d'une défaillance du système des retraites pousse 53 % des jeunes de moins de trente ans à s'orienter vers la capitalisation ". Mais, même de ce dernier mot, la République a peur...

" Redresser la France "

La relaxe, hier, de Dominique de Villepin dans Clearstream, ce faux " Watergate " politico-médiatique : il y voit l'opportunité politique de " contribuer à redresser la France ". Mais l'opinion en a soupé des discours. Elle attend des actes.

Ces démocrates qui n'aiment pas le peuple

12 février 2010 – Ivan Rioufol

Qui peut imaginer le peuple satisfait ? Aux États-Unis, un mouvement protestataire se développe, hors des partis. Il est d'autant plus puissant que Barack H. Obama " a suscité des attentes immenses auxquelles il ne répond pas ", explique l'historien Michael Kazi . Or une même frustration se consolide, en France, chez ceux qui estiment n'être pas entendus. " Nous avons voulu écouter ce que le peuple a à dire et en tirer les conséquences en matière d'action

publique ", a expliqué François Fillon, lundi, en clôturant vite fait la consultation sur l'identité-nationale. Mais il est devenu risqué de claquer la porte au nez de l'opinion.

La gauche et ses médias jubilent de voir l'initiative gouvernementale, lancée en octobre, accoucher d'une souris. Le clergé de l'antiracisme aura tout fait pour tenter de rendre le débat inabordable. Il est vrai que les clercs avaient intérêt à taire leurs responsabilités dans l'ensauvagement de l'école, laissée sans autorité, la déculturation de la société, sommée d'oublier son passé, la fracture identitaire née des odes au différentialisme : des désastres que les grands inquisiteurs ont cherché à nier, insultant ceux qui les décrivaient. Mais la diabolisation de la parole populaire, trop lucide pour être polie, a montré l'isolement de la caste.

Il n'est pas meilleure explication de la rupture entre les citoyens et la nouvelle aristocratie autodésignée que ces dégoûts pour le " populisme ". Une enquête (TNS Sofres) commandée par l'État montre que 76 % des sondés estiment qu'il y a une " identité-nationale française " qui, pour 65 %, a tendance à " s'affaiblir " à cause de la perte des valeurs, de l'immigration, de raisons politiques, de la diversité culturelle et ethnique et de raisons religieuses. Pour un débat inutile et nauséabond, cela fait beaucoup de sujets évacués au nom des bonnes manières.

Le mur du politiquement correct est toujours debout. Ses bétonneurs, qui en appelaient hier à la démocratie participative, s'autocongratulent pour leur victoire contre la " haine ". Mais les illusionnistes se montrent tels qu'ils sont, méprisants et falsificateurs. Exemple de leur désinformation : le taux élevé des mariages entre Français et étrangers illustrerait la réussite de l'intégration. En fait, ils représentent 27 % des unions, dont 60 % enregistrées hors de France. L'entre-soi reste la règle majoritaire. Pourquoi prétendre le contraire ? L'abus de confiance arrive à son terme.

Changement de cap

Le jeu politique est en train de changer. Pierre Giacometti et Alain Péron le confirment : " La crise a accentué une tendance (...) qui renforce l'influence des opinions sur la conduite des pouvoirs et de ses protagonistes. " Ce qui se consolide aux États-Unis, avec le renouveau d'un conservatisme libéral dont Sarah Palin n'est sans doute pas le meilleur porte-parole, ne peut être ignoré en France où les deux tiers des citoyens se défient de la droite et de la gauche. Ceux qui ont espéré du débat et de ses 350 réunions publiques une prise de conscience des réalités ne se contenteront pas des annonces consensuelles de lundi, dont l'affichage de la Déclaration des droits de l'homme dans chaque école. Le pouvoir, qui dit rechercher la proximité, doit suivre pour partie ceux dont il a sollicité les témoignages et les avis.

Autrement dit : le gouvernement, s'il ne veut pas exacerber les ressentiments, doit assumer jusqu'au bout cette libre expression dont il s'effraye depuis qu'elle aborde l'immigration de peuplement et l'islam, données qui bouleversent des équilibres. Éric Besson, ministre de l'Immigration, a laissé voir ses tortures intimes en disant de la France qu'elle n'est "ni un peuple, ni une langue, ni un territoire, ni une religion, c'est un agglomérat de peuples", avant de rectifier : "La France, c'est un seul peuple, une langue, un territoire, des valeurs et une organisation institutionnelle : la République." Saura -t-il se résoudre à tirer toutes les conséquences des études d'opinion qu'il a commandées ?

La France métissée dont Besson se réclame, et le pouvoir avec lui, au nom d'une " diversité " sublimée par le discours conformiste, est comprise par les sondés de TNS Sofres comme s'opposant à l'identité-nationale. Les Français, peuple ouvert, sont attachés à des droits et des devoirs, à une langue, des valeurs, une histoire et une culture communes, une richesse multiculturelle aussi. Plutôt que de laisser ringardiser le " Français de souche ", le pouvoir ferait mieux de changer de cap et de résister aux nouvelles minorités : avec l'appui de la Halde (Haute Autorité de lutte contre les discriminations), elles en viennent à se comporter comme en pays conquis.

La responsabilité des enseignants

Les réalités sont têtues. La crise de l'autorité et de la transmission des savoirs, qui mine l'école, s'étale sans plus pouvoir être relativisée. Mais nombre des enseignants qui se plaignent à bon droit de leurs conditions (au lycée Adolphe-Chérioux de Vitry-sur-Seine, ils refusent de reprendre leurs cours depuis l'agression au couteau d'un élève) ont accompagné le déclin de l'éducation nationale, en cautionnant depuis trente ans les pédagogues et les militants de l'hyperégalitarisme. Ce qu'ils subissent est, pour une part, ce qu'ils ont laissé venir. C'est cette fatale passivité que refusent ceux qui, en dépit des censeurs, disent vouloir défendre leur identité. Le " redressement de la France ", cette expression qui s'installe dans le discours politique, ne se fera pas sans son peuple. Il faut l'écouter gronder.

Annexe 19 : Interdiscours éditorial Libération du 11 janvier 2010

Témoignage n°1

Olivier Guichardaz est né au Maroc de parents français coopérants. PHOTO BRUNO CHAROY

OLIVIER GUICHARDAZ 45 ANS, JOURNALISTE:

OLIVIER GUICHARDAZ 45 ANS, JOURNALISTE:

«A un moment, je me suis imaginé apatride»

«Je suis né en 1964 au Maroc, de parents français coopérants. J'y ai vécu huit ans. Autant j'y suis attaché, affectivement comme terre de mes premières années, autant je ne me suis jamais senti autre chose que français. Du coup, quand, pour obtenir un passeport, on m'a demandé de prouver que j'étais français, alors que j'avais en main ma carte nationale d'identité en cours de validité, mon ancien passeport, mon extrait d'acte de naissance délivré par le consulat de France à Meknès, ma carte d'électeur avec les tampons prouvant que j'avais voté aux dernières élections, j'ai été révolté, outré, furieux, scandalisé. Dans ma colère, une série d'éléments biographiques me sont venus à l'esprit : mon grand-père maternel, militaire de carrière, qui a combattu en 1940, a été fait prisonnier, il est resté cinq ans dans un of-lag, en est revenu affaibli puis malade, a été décoré de la Légion d'honneur ; mon père, officier des palmes académiques... A un moment, je me suis imaginé apatride. Terrifiant quand on a toujours eu le sentiment d'appartenir à une nation, une histoire, un peuple, un pays, une culture !

«Surtout, je me suis senti humilié. Je me suis dit : *"Mais que pourrais-je donc être d'autre que français ?"* Et puis j'ai réalisé : *"Ah oui, marocain."* Et quand bien même, pourquoi l'Etat français, qui pendant quarante-quatre ans, m'a délivré des papiers français, serait-il fondé à me les refuser la quarante-cinquième année ? L'idée sous-jacente, c'est qu'étant potentiellement étranger, je suis potentiellement un mauvais Français, un mauvais citoyen, un parasite, un de ceux dénoncés récemment par un élu UMP comme *"payés à ne rien faire"*... Elle est là l'humiliation.

«J'ai désormais dans l'un de mes tiroirs mon certificat de nationalité française. Mais je le regarde comme si c'était une étoile jaune qu'on m'a imposée ! Mon frère, né des mêmes parents, mais en France, ne se voit pas réclamer le même certificat. Pourquoi ? Alors quand j'entends parler de débat sur l'identité nationale, j'ai envie de vomir.

«L'ironie de l'histoire, c'est que j'ai appris ensuite qu'on n'avait pas à me demander ce certificat. Mes parents étant nés en France ainsi que mes grands-parents, un extrait d'acte de naissance de mon père et de ma mère suffisait. J'ai écrit à la mairie (qui est pourtant de gauche) pour rappeler les démarches inutiles que j'ai dû faire. Je n'ai pas eu un mot d'excuse.»

Recueilli par **C.C.**

Témoignage n°2

Sophie Giraud n'a toujours pas de passeport français. PHOTO SÉBASTIEN EROME

SOPHIE GIRAUD 39 ANS, RESPONSABLE MARKETING:

«J'ai eu un passeport anglais par courrier»

«Lorsque je retire mon dossier en mairie pour refaire mon passeport, je vois, écrit en rouge, dans «pièces à fournir», un justificatif de nationalité française. Je pense qu'il s'agit d'un extrait d'acte de naissance. Mais on m'explique qu'il faut que je justifie... ma nationalité. Je ne comprends pas : j'ai une carte d'identité française, mes parents sont français, mes enfants sont français. Et on me demande soudain, à 37 ans, des comptes sur ma nationalité ! La dame de la mairie, compréhensive, tente de faire passer mon dossier sans le justificatif. Retour du dossier. On m'explique qu'il faut que j'aille au tribunal d'instance, avec l'extrait d'acte de naissance de mes parents et... celui de mes grands-parents. Ce qui complique les choses car j'ai une grand-mère paternelle à moitié lituanienne. Et un grand-père maternel ukrainien.

«Voyant le temps passer, je commence à me dire que s'il faut que je suive toute cette procédure, je ne vais pas avoir mon passeport à temps pour partir à Cuba. On est en février, je suis censée partir en mars. Puis, je réalise qu'étant née en Angleterre, j'ai eu, enfant, un passeport anglais. J'appelle l'ambassade. On me demande simplement d'envoyer tel et tel papier par courrier. En une semaine, j'ai mon passeport anglais. Là, je réalise que j'ai acheté mon billet d'avion à mon nom de femme mariée et que mon passeport est à mon nom de jeune fille. Pas de problème. L'ambassade me change le passeport en cinq jours. Bilan : en Angleterre (qui n'est pas mon pays), j'obtiens, par courrier, un passeport en quelques jours.

«Aujourd'hui, je n'ai toujours pas de passeport français. Je dois renouveler dans deux ans ma carte d'identité française. J'hésite. On va encore me demander d'aller prouver ma nationalité au tribunal. Peut-être vais-je pouvoir l'obtenir en tant qu'épouse de Français ? Quand je raconte cette histoire de fou autour de moi, tout le monde rigole. Mais c'est tout de même très perturbant.»

Recueilli par **ALICE GÉRAUD (à Lyon)**

Témoignage n°3

DANIEL KARLIN DOCUMENTARISTE, A ÉTÉ CONFRONTÉ AUX ABUS DE L'ADMINISTRATION :

«Cela peut être un véritable drame»

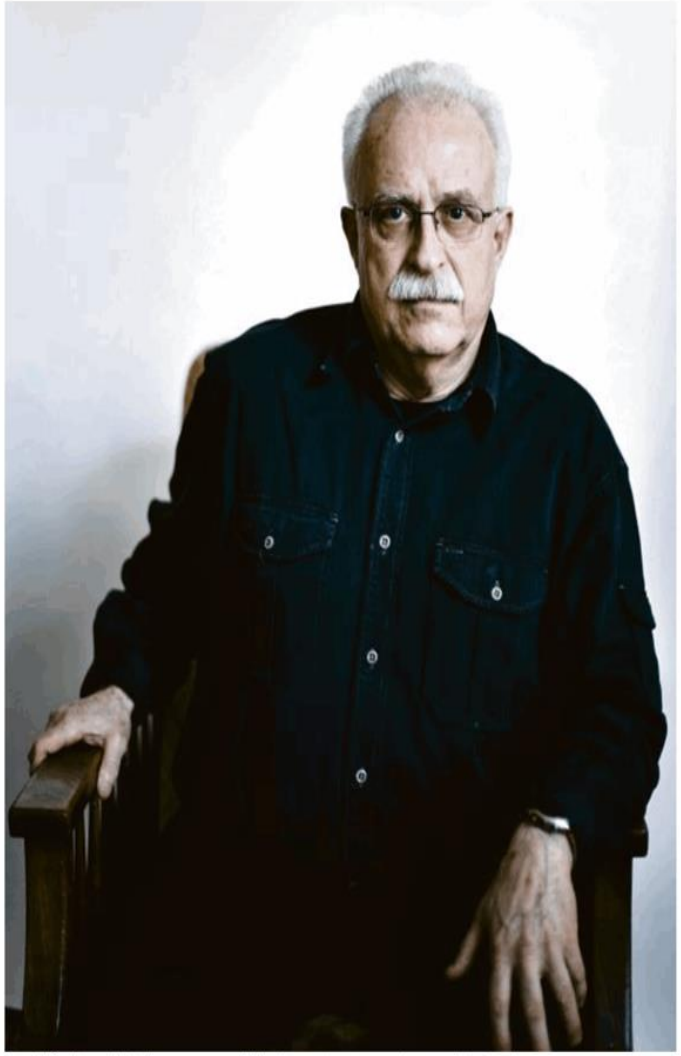
Daniel Karlin, 68 ans, est documentariste. Après la publication, dans *Libération*, le 5 janvier, du portrait de Dominique Décant-Paoli, pédopsychiatre fille d'un Français et d'une métisse vietnamienne, née à Hanoi mais française de naissance, à qui l'administration a demandé de prouver sa nationalité, il a appelé le journal pour s'indigner. Et suggérer une mobilisation contre cet abus de pouvoir.

Pour quelle raison avez-vous réagi très fortement au portrait de Dominique Décant-Paoli ?

Cette histoire a réactivé chez moi le souvenir de ce que j'ai ressenti, en 1983, quand j'ai voulu faire refaire mes papiers et qu'on m'a demandé de prouver que j'étais français. Je suis né en France de parents français. J'ai été élevé dans le culte de ceux – le Front populaire – qui ont donné, en 1936, la nationalité française à ces deux Juifs ukrainiens ayant fui l'antisémitisme. Le jour où mes parents ont appris qu'ils étaient français a été le plus beau de leur vie. Lorsque j'ai voulu faire refaire mes papiers, j'ai produit mon extrait d'acte de naissance et la date et le numéro de décret de naturalisation de mon père et de ma mère. Mais on m'a dit que cela ne suffisait pas et qu'il fallait l'acte de naissance de mes grands-parents, ou je n'aurais pas ma carte d'identité. J'ai répondu: «*Jamais*», et j'ai écrit à Chirac. Même si j'essayais, je ne pourrais pas retrouver ces actes de naissance. Dans ce coin de Pologne, il n'y a plus rien, pas même une pierre tombale. C'est une sinistre plaisanterie !

Vous avez eu vos papiers grâce à Chirac ?

Dans ma lettre de remerciements, je lui ai dit: «*Je ne vous demande pas un passe-droit, je vous demande mon droit.*» Et j'ai ajouté: «*Mais il faut que vous régliez ce problème pour les autres.*»



Daniel Karlin souhaite lancer une mobilisation contre ces pratiques administratives. PHOTO F. STUCIN. MYOP

Non seulement il ne l'a pas fait, mais les Français nés à l'étranger ou de parents nés à l'étranger sont contraints, désormais, de prouver leur nationalité...

Pour les gens installés dans la vie comme Dominique Décant-Paoli ou moi, c'est désagréable, mais ça n'a pas de conséquences graves. Mais pour ceux dont les origines ont été contestées, qui doutent de leur appartenance, c'est extrêmement douloureux. Cela peut même être un véritable drame. C'est comme si on tirait les lèvres d'une blessure qui se rouvre. En 2003, quand j'ai voulu faire refaire ma carte d'identité et que j'ai eu les mêmes problèmes, une histoire m'est revenue: en 1942, ma mère, qui était assistante à la faculté de médecine de Nancy, a été convoquée par le recteur qui lui a dit: «*Grâce aux lois de Pétain, on va pouvoir se débarrasser de la racaille de votre espèce.*» Cette phrase a hanté mon adolescence. Chez la quarteronne dont *Libération* a fait le portrait et chez les personnes d'origine maghrébine aussi, ces souffrances remontent à la surface. Je déteste l'instrumentalisation qui est faite de *la Marseillaise* et du drapeau français. Mais si quelqu'un me dit que je ne suis pas français, je lui fous ma main dans la gueule. C'est comme si on me disait: «Tu n'es pas le fils de ta mère !»

Comment envisagez-vous de protester contre ce harcèlement administratif ?

J'ai arrêté de tourner en 2001. Pour la première fois depuis, je me dis que si quelqu'un me contacte pour me proposer de tourner un film sur ce sujet, je le ferai.

Qu'est-ce que vous réclamez ?

Que cela se passe pour tout le monde comme pour ma femme. Quand elle a besoin de renouveler sa carte d'identité, elle donne l'ancienne, et on lui en remet une nouvelle.

Recueilli par **CATHERINE COROLLER**

Témoignage n°4

Abdelkrim Fodil va porter plainte contre l'Etat. PHOTO É. FRANCHESCHI

ABDELKRIM FODIL 54 ANS, INVALIDE:

«Ils m'ont mis dans la misère pendant 4 ans»

Abdelkrim Fodil, 54 ans, est sorti de l'enfer. En avril 2008, la cour d'appel d'Aix-en-Provence lui a rendu sa carte d'identité et son passeport. Mais pour récupérer ses papiers, ce commerçant grassois a dû batailler pendant cinq ans. Et son combat n'est pas terminé, il va attaquer maintenant l'Etat pour obtenir des dommages et intérêts. Né en Tunisie en 1955 d'un père français musulman d'Algérie et d'une mère française par mariage, ce quinquagénaire a toujours été français. Il s'est vu délivrer carte d'identité, passeport, carte d'électeur et même une licence de débit de boissons. En octobre 2004, il demande un énième renouvellement de sa carte d'identité à la sous-préfecture de Grasse. Refusé. Motif : au jour de l'indépendance de l'Algérie, en 1962, son père n'aurait pas souscrit une déclaration recognitive de nationalité française. Du jour au lendemain, la vie d'Abdelkrim Fodil bascule. Il est convoqué au commissariat pour rendre sa carte d'identité et son passeport. Ce dernier document est refusé à sa fille de 10 ans. Mais, bien qu'ayant perdu sa nationalité française, Abdelkrim Fodil figure toujours sur les listes électorales de Grasse où il réside. Il votera donc aux municipales de 2007 avec son permis de conduire. *«On n'arrête pas de nous bassiner en nous disant qu'il faut que les gens s'intègrent, et s'ils sont intégrés, de fait, on les emmerde»*, commente Brice Expert, son avocat.

De ces années noires, Abdelkrim Fodil ne s'est pas remis. *«Ils m'ont mis dans la misère pendant quatre ans»*, explique-t-il. Alors, quand il a appris qu'était organisée, à Grasse, une réunion du débat sur l'identité nationale, il y est allé pour interpeller le sous-préfet. Selon lui, ce dernier lui avait suggéré, à l'époque, de demander une carte de séjour. Mais, lors du débat, le représentant de l'Etat lui aurait opposé une fin de non-recevoir : *«Monsieur Fodil, vous avez eu une décision de justice, votre affaire, pour moi, est classée.»*

C.C.

Table des matières

RÉSUMÉ 3

ABSTRACT 4

SOMMAIRE 5

PARTIE 1 – DOCUMENTATION ET GRILLE D'ANALYSE 7

Annexe méthodologique 8

Annexe 1 : Interface du site Europresse 10
Page d'accueil de la plateforme Europresse 10
Page de la recherche avancée de la plateforme Europresse 11

Annexe 2 : Graphique Nombre d'occurrences en fonction de la source 12

Annexe 3 : Composition détaillée du corpus restreint 13

Annexe 4 : Variables, modalités et mises au format Alceste 16

Annexe 5 : Tableau de Synthèse sur les titres de presse sélectionnés 17
Quotidiens 17
Hebdomadaires 18

Annexe 6 : Concentration médiatique en 2020 19

Annexe 7 : Fréquence de la lecture de la presse quotidienne 20

Annexe 8 : Récapitulatif protocole de recherche pour les méthodologies quantitatives. 21

Annexe 9 : Grille d'analyse 22
Grille d'analyse vierge 22
Exemple grille d'analyse complétée 44

Annexe 10 : Schémas actanciels 69
Schéma actanciel 1 : discours « républicain ». 69
Schéma actanciel 2 : discours « prolétarien » 70
Schéma actanciel 3 : discours « réactionnaire » 71

PARTIE 2 – TABLEAUX ET FIGURES DE L'ANALYSE STATISTIQUES ERREUR ! SIGNET NON DÉFINI.

Annexe 11 : Tableau des spécificités lexicales de l'analyse factorielle de la partition mois-année 72

Annexe 12 : Corpus global - AFC des occurrences les plus fréquentes sur la partition source 76

Annexe 13 : Corpus global - AFC « catégories d'expériences négatives sur la partition source. 77

Annexe 14 : Corpus restreint - AFC sur les principales occurrences sur la partition mois et année. 78

Annexe 15 : Corpus restreint - Analyse des similitudes (principales occurrences) 80

Annexe 16 : Corpus restreint - AFC principales occurrences selon sources 81

Annexe 17 : Corpus restreint - AFC - Expériences négatives en fonction de la source 83

PARTIE 3 - CORPUS 85

Annexe 18 : Textes du « corpus restreint » 86
Quotidiens 86
L'Humanité 86
L'identité nationale contre la nation 86
La citoyenneté comme avenir 87
La Peste 88
Minarets… Combien de divisions 90
Et l'égalité ? 91
Bête immonde 92
Assez 93
Halte aux feux de l'identité nationale 95
Zoom sur les feux de la haine 96
Assez 97
Prise de possession 98
La Croix 100
Ce qui nous rassemble 100
Mauvais départ 101
Facettes multiples 101
Derrière le minaret 102
Débattre, malgré tout 103
Vers une loi anti-burqa 104
L'ordre des urgences 105
Les conditions du débat 106
Le Figaro 108
Le front national en embuscade 108
Les leçons des minarets 109
Identité et unité nationales 110
Burqa bas les masques 111
Le Monde 113
Ghettos Français 113
Rejet ostensible 114
Identités, dégâts 115
Burqa, le piège 116
Identité-sécurité 117
Libération 118
Il y a aussi du rouge dans le drapeau tricolore 118
Faute 119
Exemplaire 120
Ardeur 121
Suspendre le « débat » 121
Plurielle 122
Danger 123
Humiliation 123
Pet de lapin 124
Hebdomadaires 126
L'Express 126
Du bleu à l'âme 126
Querelle de minarets 127

Le sabre de Damoclès 128
Le Point 130
Composition française 130
La main du Malin 131
Marianne 133
Débattre, M. Besson ? Chiche ! 133
L'Islam et nous. Mises au point 136
Nouvel Obs 139
Être français 139
Vivre avec l'Islam 140
Valeurs Actuelles 142
Le clivage par l'ouverture 143
Besson suite 144
Les drapeaux du stade 144
Voie étroite 146
La classe d'histoire-géo 147
Débattre quand même 148
De la France 149
Chroniques 150
Comment lutter contre l'amnésie collective 150
Identité : la pensée officielle sur la défensive 152
Tout va bien disent les Amis du désastre 154
La droite à la recherche du temps perdu 157
Hommage à la résistance du peuple suisse 159
La place de l'islam au cœur du débat français 161
La libération de la parole affole les censeurs 163
Comment résister à la déculturation nationale ? 165
Le rebond espéré d'une France désarmée 167
Ces démocrates qui n'aiment pas le peuple 169

Annexe 19 : Interdiscours éditorial Libération du 11 janvier 2010 172
Témoignage n°1 172
Témoignage n°2 173
Témoignage n°3 174
Témoignage n°4 175

TABLE DES MATIÈRES 176

DOCTORAT / SOCIETES
BRETAGNE \ TEMPS
LOIRE / TERRITOIRES

UNIVERSITÉ RENNES 2

Titre : L'éclipse de l'altérité. Théorie de la reconnaissance et expériences morales dominantes, analyse sociologique du rapport à l'Autre : l'exemple du débat sur l'identité nationale.

Mots clés : Théorie critique, Reconnaissance, Morales dominantes, Médias, Sociocritique Identité

Résumé : Cette recherche se présente comme une mise en pratique des éléments caractéristiques de la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth sur des « expériences morales dominantes ». En empruntant certains des outils proposés par l'approche sociocritique, il s'agit de réaliser une analyse d'article publiés dans des journaux de la presse écrite française. Ces articles sont alors compris comme autant de médiations dans lesquelles le monde social est venu se sédimenter et dans lesquelles peuvent se faire jour des brèches, des fractures, au sein de l'ordre social. Nous considérons alors que les récits médiatiques peuvent exprimer des expériences négatives, porteuses d'attentes normatives, qui renseignent sur les représentations sociales des acteurs de l'espace public dominant, et peuvent être justiciables d'une réflexion construite à partir des catégories de la reconnaissance.

Pour interroger ces « morales dominantes » et les expériences négatives dont elles peuvent être porteuses, nous avons choisi de porter notre regard sur le débat sur l'identité nationale de 2009.

Ce faisant, nous souhaitons discuter d'une part les paradoxes du rapport entre morales dominantes et « altérité », à travers les difficultés qu'elles rencontrent pour se situer aux côtés de ceux qui souffrent, du fait non seulement de la « froideur » avec laquelle elles abordent les expériences des dominés, mais également des formes de « compensation » qui accompagnent leurs représentations du monde social. Et d'autre part, de rendre compte des ambiguïtés des attentes normatives dominantes et des formes de mépris dont elles peuvent être porteuses.

Title : The Eclipse of Otherness. Recognition Theory and Dominant Morals, Sociological Analysis of the National Identity Debate.

Keywords : Critical Theory, Recognition, Dominant morals, Media, Sociocritic, Identity

Abstract : This research is presented as a practical application of the characteristic elements of the theory of the recognition of A. Honneth, on "dominant morals". By borrowing some of the tools proposed by the sociocritical approach, the main objective is to carry out an analysis of articles published in newspapers of the French written press. These articles are then understood as mediations in which the social world has come to settle, and in which breaches and fractures within the social order can emerge. We then consider that these media discourses can express negative experiences, carrying normative expectations, that provide information on the social representations of the actors of the dominant public space, and can be accountable of a reflection built from the categories of recognition.

To question these "dominant morals" and the negative experiences they can carry, we have chosen to focus on the debate on national identity in 2009.

Then, it is a question of apprehending the paradoxes of the relationship between dominant morals and "otherness", through the difficulties they encounter in situating themselves alongside those who suffer, not only because of the "coldness" with which they approach the experiences of the dominated, but also of the forms of "compensation" that accompany their representations of the social world. And on the other hand, to account for the ambiguities of the dominant normative expectations and the forms of contempt they can carry.

Imp. Service Reprographie - Rennes 2